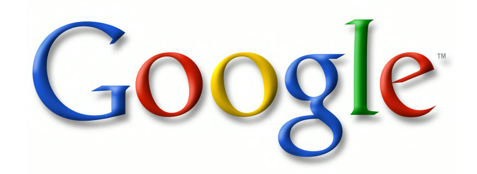
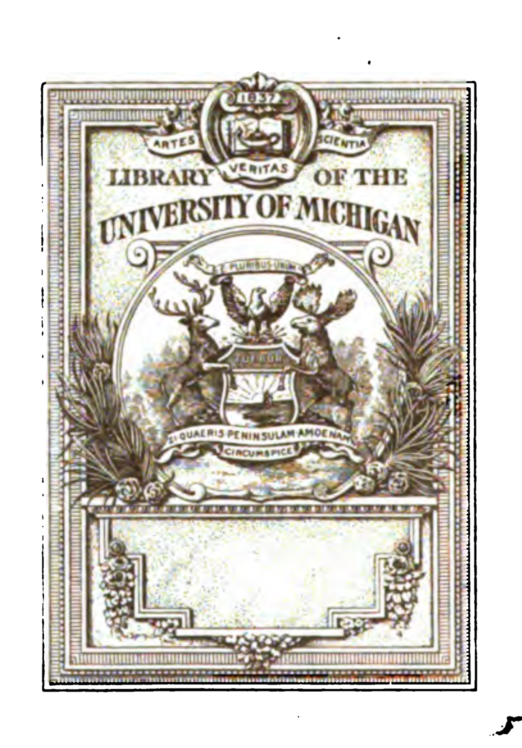
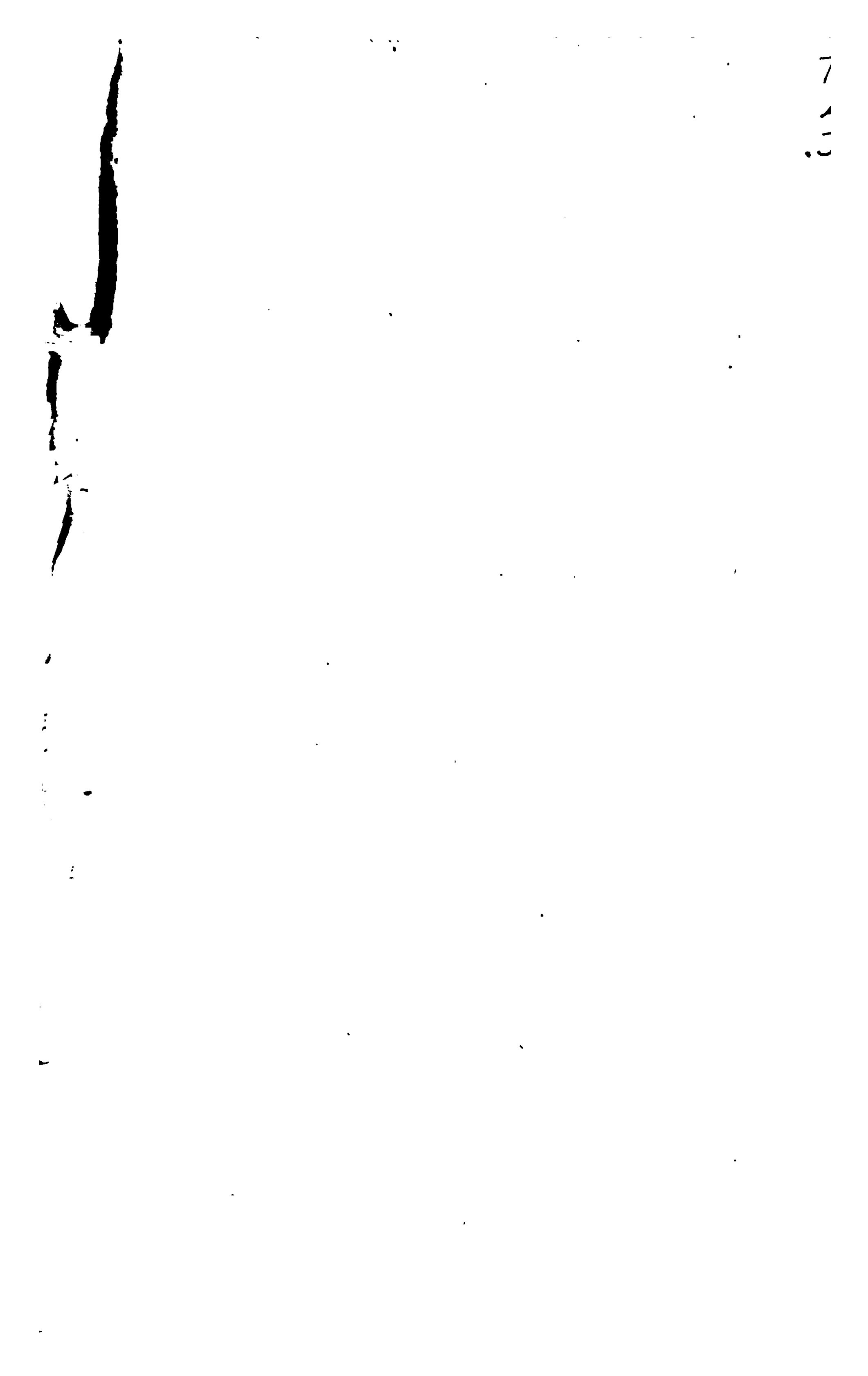
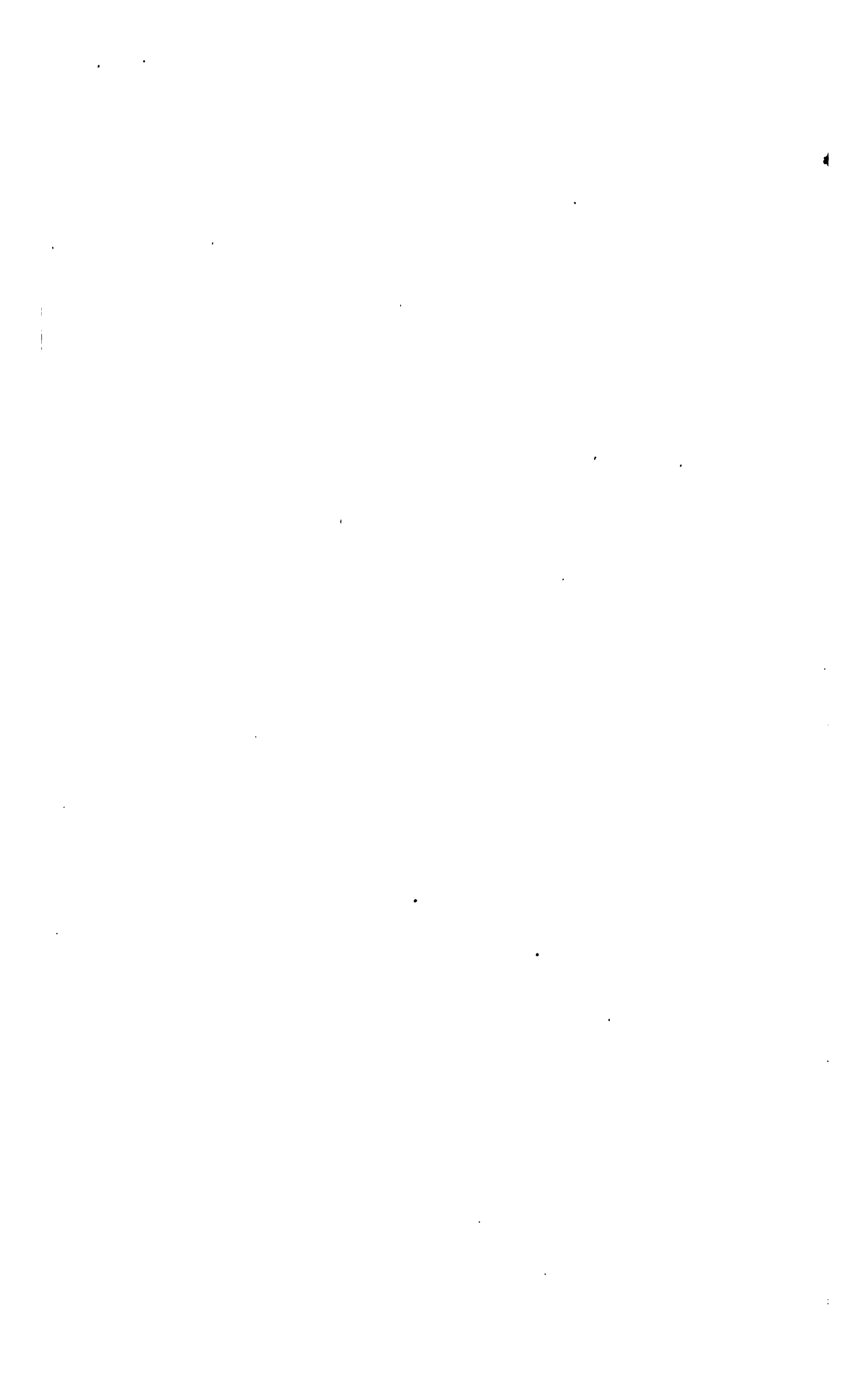



1837
ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE









JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

NEUNTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1883.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Das Menschheitideal der Moralität nach dem Christenthum.

Von

C. Fortlage.[1]

Ein Entwurf des christlichen Menschheitbildes lässt sich ohne Zweifel in symbolischer Weise gewinnen. Denn dieser Typus ist uns im neuen Testament überall in der Weise der prophetischen Vision dargestellt, welche durchaus nicht im eigentlichen, sondern überall im figürlichen Sinne will aufgefasst und verstanden sein. So z. B. lässt es sich unmöglich im wörtlichen Sinne verstehen, dass wir Christi Fleisch essen und Christi Blut trinken sollen, wenn wir seine Jünger sein wollen, dass Christus der Bräutigam seiner Gemeine im wirklichen Sinne sei, dass er ein Weinstock sei, an welchem die Jünger als Reben sitzen, sondern dieses Alles sind Symbole, deren Bedeutung erst aus dem Zusammenhange errathen werden muss. Von ähnlicher symbolischer Bedeutung ist auch sehr Vieles in den moralischen Vorschriften. Wenn es z. B. heisst, dass, wer nicht hasset Vater, Mutter, Tochter u. s. w., sein Jünger nicht sein könne, dass, wer einen Backenstreich bekommt, auch noch dazu die andere Backe darreichen solle, so sind diese Vorschriften, welche einer ver-

1) Nachfolgender, den nachgelassenen Papieren des verewigten Fortlage zur Religionsphilosophie entnommener Aufsatz bildet ein für sich abgeschlossenes Ganze, mit dessen Veröffentlichung die Redaktion das Andenken des edeln Todten ehren und zugleich seinen zahlreichen Schülern und Verehrern eine Freude bereiten möchte.

nünftigen Moral schleehterdings nicht entsprechen würden, keineswegs im wörtlichen Verstande zu nehmen, sondern als Symbole zu verstehen, um ein Aeusserstes der Richtung zu bezeichnen, nach welcher der hier eingeschlagene Weg des Handelns führen könnte. Es ist eben das Eigenthümliche des prophetischen Zustandes, dass sich ihm Alles in visionärer Form scharf ausgeprägter Bilder und Gleichnisse zeigt, und dass er diese Visionen nicht erst in die Sprache des allgemeinen Lebens zurückübersetzt. Aehnliche visionäre Symbole sind die einer ewigen Zeugung des Gottessohnes aus dem Vater, ferner der Vatername Gottes selbst (indem ja irdische Funktionen diesem Begriffe widerstreben), das Wiederkommen des Menschensohnes in den Wolken zum Gericht vor dem Tode des Apostels Johannes, welches ja in Wirklichkeit nicht erfolgt ist, und vieles Andere derartige mehr. Hier scheidet sich der Weg des Philosophen vom Wege des Dogmatikers. Der letztere nimmt alle Symbole im wörtlichen Sinne und kommt dadurch auf Vieles, was der Vernunft widerstreitet. Der erstere nimmt Alles, was sonst der Vernunft widerstreiten würde, im symbolischen Verstande, und darf daher jenem gegenüber auch der Symboliker genannt werden. Nun scheint zwar nach solcher Auffassung Anfangs Alles sehr schwimmend zu werden, Alles sich in blosses Symbol aufzulösen. Wenn man aber von diesem Standpunkte aus dreister auf die Sache zugeht, so zeigen sich auch wieder in der Nähe gesehen unvermuthete Vortheile. Wir bekommen ein Kriterium, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden. Das Wunderbare als solches blendet und imponirt uns nicht mehr, und in dem Maasse als seine Verzerrungen rückwärts treten, treten die grossartigen Züge der sich in der Weltgeschichte offenbarenden ewigen Vernunft in leserlichen Lettern hervor. Und andererseits giebt uns der schriftgemässe Vernunftboden, den wir so gewinnen, eine Hoffnung, von ihm aus die visionären Symbole tiefer und wahrer aufzufassen, als eine orthodoxe Dogmatik, welche wundersüchtig und ohne allen vernünftigen Zaum und Zügel blind auf dieselben losfährt, dieses jemals vermag. Erst dem Symboliker enthüllt sich

die psychologische Tiefe und Wahrheit dieser Phänomene, welche dem Dogmatiker ewig ein Räthsel bleibt. Der Dogmatiker gleicht einem ängstlichen Kopisten, welcher die Züge eines Manuskriptes, dessen Sinn er nicht versteht, mit skrupulöser Mühe nachahmt. Der Symboliker dringt in den Sinn, in die Vernunft des Manuskriptes ein, schreibt es mit Geläufigkeit ab und korrigirt beim Abschreiben zugleich die Schreibfehler, weil er den Sinn und die Vernunft der Sache gefasst hat.

Nun aber lassen sich hier wieder zwei verschiedene Wege einschlagen zur Darstellung des Symbolischen. Man kann entweder den philosophischen Sinn desselben auf abstrakte Weise wiedergeben und dabei die symbolische Einkleidung nur nebenbei berühren. Oder man kann auch bei der Darstellung selbst die symbolischen Einkleidungen beibehalten und nur die Zusammenstellungen so machen, dass der begriffliche Inhalt von selbst daraus hervorleuchtet. Wir ziehen die letztere Weise vor, weil sie die ungezwungenste ist und ein weit getreueres Bild der Sache giebt als die erstere.

Das Christenthum als der Typus des wiedergeborenen Menschen beruht auf einer einzigen Grundidee, nämlich der Idee der Einigung zwischen dem Christus und seiner Gemeine, und, weil die ganze Menschheit die Bestimmung hat, seine Gemeine zu werden, zwischen Christus und der Menschheit. Die Person Jesu von Nazareth war der Christus. Aber sie war nur der Christus in seiner Erniedrigung, in seinem Anfange, seiner Unvollendung. Was unter dem Christus in seiner Vollendung zu verstehen ist, wird nirgends mit einem Worte ausgesprochen, wird aber aus dem Zusammenhange völlig klar, und braucht daher auch hier nicht als Definition vorausgeschickt zu werden. Christus und seine Gemeine bilden einen lebendigen Organismus von zusammenhängenden Gliedern, von denen er selbst das Haupt ist. Die Glieder sollen mit ihm eins sein, wie er mit dem Vater eins ist. So lange er lebte, war er das Haupt der Gemeine auf Erden, die Glieder aber waren noch nicht lebendig. Zum Leben erweckt wurden sie erst am Pfingsten durch den heiligen Geist. Also drang das Leben in die Glieder, welches ihre

Einigung mit Christo und mit dem Vater bewirkte, erst dann, als das Haupt der Gemeine die Erde verlassen hatte und zum Vater zurückgekehrt war. Die Gemeine, als eine lebendige oder vom heiligen Geiste erfüllte gedacht, ist daher eine solche, deren Glieder zwar auf Erden sind, deren einigendes Haupt aber beim Vater ist und vom Zustande des unsterblichen Lebens aus mit ihnen verbunden bleibt bis an der Welt Ende.

Das Reich Christi oder das Himmelreich bildet also einen lebendigen Organismus, dessen Glieder auf Erden, dessen Haupt aber im Himmel ist. Jedoch ist dieses Verhältniss nicht ein ruhendes, sondern ein in sich bewegtes. Denn während auf Erden immer neue Glieder in diesen Organismus hineingeboren werden, werden die alten Glieder, nach vollendeter Wirksamkeit auf Erden, in den Himmel oder den unsterblichen Zustand hinaufgehoben und gelangen hier zur vollendeten Einigung mit dem Christus und durch ihn mit dem Vater. So lange sie auf Erden leben, sind sie zwar auch schon in Einigung, aber in einer erst werdenden und unvollendeten. Diese erst werdende und noch unvollendete Einigung wird als eine Erleuchtung durch den heiligen Geist oder den Geist der Wahrheit bezeichnet. So ist denn im Reiche Gottes eine beständige Bewegung von unten nach oben, vom Erdenleben ins unsterbliche Leben, vom Aeusseren ins Innere, vom sichtbaren Gliederleben ins unsichtbare Hauptleben, vom Leben unter der Herrschaft des heiligen Geistes ins Leben unter der Herrschaft des Christus gesetzt.

Das Christenthum bezeichnet ein unsterbliches Leben, welches als Regulator oder unsichtbare lenkende Macht mitten im sichtbaren Leben der Menschheit steht, und dort als Geist der Erleuchtung oder der Wahrheit die Verhältnisse des Menschenlebens nach den Principien der Gerechtigkeit, des Friedens, der Sanftmuth, der Nächstenliebe und der Wahrhaftigkeit oder Herzensreinheit ordnet, also Wirkungen von ethischer, von socialer, von politischer Art im Leben äussert. Diese Wirkungen sind das ins Auge Fallende. Durch sie und um ihretwillen zeigt sich das Christen-

thum Jedem, welcher eine höhere Civilisation der Menschheit erstrebt, als unentbehrlich auf Erden. Aber diese Wirkungen sind nicht das ganze Christenthum. Ihnen stehen innere Wirkungen gegenüber, ohne deren Triebkraft die Gewalt der äusseren Wirkungen bald ermatten würde. Man kann sie den ethischen Wirkungen gegenüber als psychologische Wirkungen bezeichnen. Sie sind die Wirkungen, welche ins unsterbliche Leben hineinreichen und den Menschen einem glückverheissenden Tode entgegenführen. Doch sind es auch wieder nicht sie allein, in denen das Leben des Christenthums besteht. Sondern das Aeussere mit dem Inneren, das Ethische mit dem Psychologischen, bilden hier eine unzertrennliche Einheit.

Um daher die Idee, von welcher hier die Rede ist, in ihre einzelnen Theile näher zu zergliedern, wird es das beste sein, vom Aeusseren als dem Leichteren ausgehend immer weiter ins Innere als das Schwerere vorzuschreiten bis zur innersten Tiefe, nämlich zur Idee des Christus selbst, und von dort aus einen Ueberblick über das Ganze gewinnend, das Ganze in einem möglichst reinen und abgeschlossenen Bilde wiederzugeben.

Wenn wir nun zuerst das Aeusserliche der Idee des Gottesreiches ins Auge fassen, so gewährt sie uns nach drei Rücksichten drei verschiedene Anschauungen oder Anblicke, die man als den ethischen, den socialen und den politischen Anblick bezeichnen darf.

Ethischer Anblick.

Von ethischer Seite betrachtet, gehört das Christenthum, gleich dem Buddhismus, zu denjenigen Religionsformen, welche die Motive des Handelns aus den irdischen Trieben und Interessen in die Triebe und Interessen eines überweltlichen oder ausserweltlichen Standpunktes verlegen, und daher eine unbedingte Verachtung und Geringschätzung aller irdischen Dinge in der Gesinnung fordern. Weder Zorn noch Neid, weder Ruhmliebe noch Erwerbslust, weder Trägheit noch Todesfurcht darf der Christ als Motive des Handelns bil-

ligen. Zwar wird er, was diese Motive vorschreiben, häufig ebenfalls thun, aber er wird es nur dann und nur so lange thun, als er es als das Gute und Richtige, als das von Gott und der Vernunft principiell Vorgeschriebene, erkennt, dagegen sobald es nicht mit dieser Ueberzeugung stimmt, seinem Handeln sogleich Einhalt gebieten. Vom Buddhismus unterscheidet sich das Christenthum hierbei dadurch, dass der erstere dem Handeln von vornherein und so sehr als nur immer möglich Einhalt zu thun anräth, und daher gar keine Verpflichtung zum aktiven Handeln, sondern höchstens eine Erlaubniss zu solchem anerkennt. Das Christenthum erlaubt hingegen nicht nur die irdischen Motive innerhalb der Schranken des Unschädlichen völlig ungestört spielen zu lassen, sondern legt noch dazu die Verpflichtung einer thätigen Hülfe gegen alle Nebenmenschen und zum aufopfernden Handeln für die Verbreitung des Reiches Gottes auf Erden auf. Es sucht daher das Menschenleben, ohne es in seiner Bethätigung von irdischen Motiven aus innerhalb der Schranken des Unschädlichen irgend zu stören, vom ausserweltlichen Standpunkte aus seine Thätigkeit noch zu vermehren und zu erhöhen durch Kräfte, gegen deren ins Leben dringende Wirkungen die irdischen Motive als schwach erscheinen. Es vereinigt sich im Christenthum Weltverachtung der Gesinnung nach mit Indulgenz gegen irdische Motive und irdisches Thun innerhalb der Grenzen der Nichtbeeinträchtigung des ausserweltlichen Standpunktes. Das Weltliche als ein Werthloses ist dem Christenthum zugleich ein völlig Gleichgültiges, welches erst da schädlich oder böse wird, wo es dem ausserweltlichen Standpunkt feindlich entgegentritt oder den Menschen an der Gewinnung dieses Standpunktes hindert. Sobald eine solche Hinderung eintritt, ist mit der grössten Strenge zu verfahren, während, wo eine solche nicht zu befürchten steht, der Christ unbesorgt die Natur mit aller Freiheit walten lässt. Für den Christen giebt es daher kein feststehendes Sittengesetz, sondern nur ein Sittenprincip, das des ausserweltlichen Standpunktes, wonach er sich als freier Mann für jeden Fall nach eigenem Urtheil als eigener Gesetzgeber und Richter das passende Gesetz macht. Nicht

mehr nach dem Gesetz wird gehandelt, sondern nach dem Princip. Das Gesetz ist aufgehoben um des Principes willen. So ist jeder aus dem Princip heraus sein eigener Gesetzgeber und Vollstrecker seines eigenen Gesetzes geworden.

Wir finden nun sowohl die Weltverachtung, als die damit verknüpfte Indulgenz auf die stärkste Weise ausgesprochen, und zwar beides auf jene typische oder prophetische Art, wovon oben die Rede war, in symbolischer Weise skizzirt, wie im kühnen Umriss.

Weltverachtung. Ausserweltlicher Standpunkt.

Joh. 15, 19. Wäret ihr von der Welt, so hätte die Welt das ihre lieb; weil ihr aber nicht von der Welt seid, sondern ich euch von der Welt erwählt habe, so hasset euch die Welt.

Matth. 10, 28. Fürchtet euch nicht vor denen, die den Leib tödten, und die Seele nicht mögen tödten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle.

Luc. 9, 58. Die Füchse haben Gruben, und die Vögel unter dem Himmel haben Nester; aber des Menschen Sohn hat nicht, da er sein Haupt hinlege. 60. Lass die Todten ihre Todten begraben; gehe du aber hin, und verkündige das Reich Gottes. 62. Wer seine Hand an den Pflug legt, und siehet zurück, der ist nicht geschickt zum Reiche Gottes. 10, 3. Gehet hin, siehe, ich sende euch als die Lämmer mitten unter die Wölfe. 4. Traget keinen Beutel noch Taschen, noch Schuh, und grüsset Niemand auf der Strasse.

Luc. 14, 26. So Jemand zu mir kommt und hasset nicht seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eigenes Leben, der kann nicht mein Jünger sein. 28. Wer ist aber unter euch, der einen Thurm bauen will, und sitzet nicht zuvor, und überschlägt die Kosten, ob er's habe hinauszuführen. 31. Oder welcher König will sich begeben in einen Streit wider einen andern König, und sitzet nicht zuvor und rathschlagt, ob er könne mit zehntausend begegnen dem, der über ihn kommt mit zwanzigtausend?

32. Wo nicht, so schickt er Botschaft, wenn jener noch ferne ist, und bittet um Friede. 33. Also auch ein jeglicher unter euch, der nicht absagt Allem, das er hat, kann nicht mein Jünger sein.

Matth. 10, 37. Wer Vater oder Mutter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth. Und wer Sohn und Tochter mehr liebt denn mich, der ist mein nicht werth. 38. Und wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt, und folgt mir nach, der ist mein nicht werth. 39. Wer sein Leben findet, der wird es verlieren, und wer sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. 16, 24. Will jemand mir nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich, und folge mir. 25. Denn wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren. Wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es finden. Marc. 8, 34. Wer mir will nachfolgen, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach. 35. Denn wer sein Leben u. s. w. Luc. 9, 23. Wer mir nachfolgen will, der verleugne sich selbst, und nehme sein Kreuz auf sich täglich, und folge mir nach. 14, 27. Und wer nicht sein Kreuz trägt, und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein. 17, 33. Wer da suchet seine Seele zu erhalten, der wird sie verlieren; und wer sie verlieren wird, der wird ihr zum Leben helfen.

Matth. 19, 11. Er sprach aber zu ihnen: Das Wort fasset nicht jedermann, sondern denen es gegeben ist. 12. Denn es sind etliche verschnitten, die sind von Mutterleibe also geboren; und sind etliche verschnitten, die von Menschen verschnitten sind, und sind etliche verschnitten, die sich selbst verschnitten haben um des Himmelreichs willen. Wer es fassen mag, der fasse es. 1. Cor. 7, 29. Weiter ist das die Meinung, die da Weiber haben, dass sie sein als hätten sie keine; und die da weinen, als weineten sie nicht; 30. Und die sich freuen, als freueten sie sich nicht; und die da kaufen, als besässen sie es nicht; 31. Und die dieser Welt brauchen, dass sie derselbigen nicht missbrauchen: denn das Wesen dieser Welt vergehet. 32. Ich wollte aber, dass ihr ohne Sorgen wäret. Wer ledig ist, der sorget, was dem

Herrn angehört, wie er dem Herrn gefalle. 33. Wer aber freiet, der sorget, was der Welt angehört, wie er dem Weibe gefalle. 38. Welcher verheirathet, der thut wohl; welcher aber nicht verheirathet, der thut besser.

Col. 3, 2. Trachtet nach dem, das droben ist, nicht nach dem, das auf Erden ist. 3. Denn ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christo in Gott. Röm. 6, 2. Wie sollten wir in der Sünde wollen leben, der wir abgestorben sind? Gal. 6, 14. Es sei aber ferne von mir rühmen, denn allein von dem Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist, und ich der Welt.

Der Begriff des ausserweltlichen oder weltfeindlichen Standpunktes ist zwar ein ethischer Begriff, aber er steht mit dem Begriffe der Gottheit in einer nahen Verbindung. Denn Gott und Welt bilden hier einen direkten Gegensatz. In dem Maasse als das Herz sich der Welt zuwendet, wendet es sich ab von Gott. In dem Maasse als es von der Welt hinwegstrebt, strebt es der Gottheit zu. In dem Maasse als es die Welt hasst, wird es von Liebe zu Gott entflammt. Und in dem Maasse als sich seine Liebe zur Welt entzündet, erkaltet seine Liebe zu Gott.

Indulgenzerklärungen. Aufhebung des Gesetzes.

Matth. 15, 11. Was zum Munde eingehet, das verunreinigt den Menschen nicht, sondern was zum Munde ausgehet, das verunreinigt den Menschen. 17. Alles, was zum Munde u. s. w. 19. Denn aus dem Herzen kommen arge Gedanken, Mord, Ehebruch, Hurerei, Dieberei, falsche Zeugnisse, Lästerung. 20. Das sind die Stücke, die den Menschen verunreinigen. Aber mit ungewaschenen Händen essen, verunreinigt den Menschen nicht. Marc. 7, 15. Es ist nichts ausser dem Menschen, das ihn könnte gemein machen, so es in ihn gehet; sondern das von ihm ausgehet, das ist es, das den Menschen gemein macht. 18. Alles, was Aussen ist, und in den Menschen gehet, das kann ihn nicht gemein machen. 19. Denn es gehet nicht in sein Herz, sondern in den Bauch, und gehet aus durch den natürlichen Gang, der alle Speise ausfegt. 21. Von innen aus dem Herzen der

Menschen gehen heraus böse Gedanken, Ehebruch, Hurerei, Mord. 23. Diese bösen Stücke gehen von innen heraus, und machen den Menschen gemein.

An diese Indulgenzerklärungen in Betreff der irdischen Motive des Handelns, so weit sie den ausserweltlichen Standpunkt nicht beeinträchtigen, sondern sich zu ihm als völlig gleichgültig verhalten, schliessen sich Erklärungen über das neue zum Handeln treibende Motiv, welches dann eintritt, wenn der ausserweltliche Standpunkt nicht nur erstrebt, sondern auch wirklich erreicht wird. Die Seele, welche ihn erreicht, findet sich auf ihm in einer wesentlichen Verknüpfung mit allen anderen Seelen stehend, so dass das Schicksal keiner Seele ihr fremd erscheint, das Schicksal einer jeden sie unmittelbar selbst mit angeht. Dieser erleuchtete Blick erzeugt die Gesinnung eines allgemeinen Wohlwollens, einer geschärften Mitempfindung für Freude und Schmerz aller Wesen, unabhängig davon, ob diese uns ebenfalls wieder Wohlwollen zeigen oder nicht.

Matth. 22, 37. Du sollst lieben Gott, deinen Herrn, von ganzem Herzen u. s. w. 38. Dies ist das vornehmste und grösste Gebot. 39. Das andere aber ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Marc. 12, 30. Du sollst Gott, deinen Herrn, lieben von ganzem Herzen u. s. w. Das ist das vornehmste Gebot. 31. Und das andere ist dem gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst. Joh. 13, 34. Ein neu Gebot gebe ich euch, dass ihr euch unter einander liebet, wie ich euch geliebet habe, auf dass auch ihr einander lieb habet. 35. Dabei wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe unter einander habet.

Joh. 14, 21. Wer meine Gebote hat, und hält sie, der ist es, der mich liebet. Wer mich aber liebt, der wird von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben, und mich ihm offenbaren. 23. Wer mich liebt, der wird mein Wort halten, und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen und Wohnung bei ihm machen. 15, 9. Gleichwie mich mein Vater liebet, also liebe ich euch auch. Bleibet in meiner Liebe. 10. So ihr meine Gebote haltet,

so bleibet ihr in meiner Liebe: gleichwie ich meines Vaters Gebote halte, und bleibe in seiner Liebe. 12. Das ist mein Gebot, dass ihr euch unter einander liebet, gleichwie ich euch liebe. 13. Niemand hat grössere Liebe, denn die, dass er sein Leben lässt für seine Freunde. 14. Ihr seid meine Freunde, so ihr thut, was ich euch gebiete. 15, 17. Das gebiete ich euch, dass ihr euch unter einander liebet.

Luc. 6, 27. Liebet eure Feinde, thut denen wohl, die euch hassen. 28. Segnet die, so euch verfluchen, bittet für die, so euch beleidigen. 29. Und wer dich schlägt auf einen Backen, dem biete den andern auch dar; und wer dir den Mantel nimmt, dem wehre nicht auch den Rock. 30. Wer dich bittet, dem gieb; und wer dir das deine nimmt, da fordere es nicht wieder. 31. Und wie ihr wollet, dass euch die Leute thun sollen, also thut ihnen gleich auch ihr. 35. Doch aber liebet eure Feinde, thut wohl und leihet, dass ihr nichts dafür hoffet; so wird euer Lohn gross sein, und werdet Kinder des Allerhöchsten sein. Denn Er ist gütig über die Undankbaren und Boshaften.

1. Cor. 13, 1. Wenn ich mit Menschen- und mit Engelzungen redete, und hätte der Liebe nicht, so wäre ich ein tönend Erz oder eine klingende Schelle. 3. Und wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre mir's nichts nütze. 4. Die Liebe ist langmüthig und freundlich, die Liebe eifert nicht, die Liebe treibt nicht Muthwillen, sie blähet sich nicht. 5. Sie stellt sich nicht ungeberdig, sie sucht nicht das ihre, sie lässt sich nicht erbittern, sie trachtet nicht nach Schaden. 7. Sie verträgt alles, sie glaubet alles, sie hoffet alles, sie duldet alles. 8. Die Liebe höret nimmer auf, so doch Weissagungen aufhören werden, und die Sprachen aufhören werden, und das Erkenntniss aufhören wird. 13. Nun aber bleibet Glaube, Hoffnung, Liebe, diese drei; aber die Liebe ist die grösste unter ihnen.

Socialer Anblick.

Der sociale Anblick im Schema des neuen Menschen ergiebt sich als eine unmittelbare Folge aus dem ethischen

Anblick. Es treffen nämlich nun die drei Bestimmungen des ethischen Anblicks in einem und demselben Resultate zusammen, nämlich das Hinaufstreben auf den ausserweltlichen Standpunkt, das Gleichgültigwerden aller irdischen Güter und irdischen Triebfedern gegen diesen Standpunkt, und drittens das sich bei der Erreichung dieses Standpunktes entzündende Liebesfeuer. Diese drei stehen mit einander in Wechselwirkung. So wie parallel laufende elektrische Ströme von derselben Art und Richtung einander anziehen, so verursacht das gleiche Streben in den Entsagungsgesinnten den unwiderstehlichen Drang einander zu helfen und zu fördern, und umgekehrt werden durch die Befolgung des christlichen Liebegebots überall, wo die Anlage dazu vorhanden ist, Triebfedern in der Seele erweckt, welche nicht dem weltlichen, sondern dem ausserweltlichen Standpunkte angehören. Sobald nun diese Triebfedern erwachen, empfinden sich die von ihnen Getriebenen in diesem gleichen Streben als gleich und einartig. Gegen diese wesentliche Gleichartung ihrer Seelen fallen alle übrigen Verschiedenheiten ihrer Natur als gleichgültig fort, wie die irdischen Triebfedern des Handelns gegen die Triebfeder des ausserweltlichen Standpunktes als gleichgültig wegfallen oder in den Hintergrund treten. Die irdischen Unterschiede bleiben zwar, aber nur noch als geduldete, und diese Duldung reicht genau so weit, als die Duldung der irdischen Triebfedern reicht, nämlich so weit, als sie dem ausserweltlichen Standpunkte in seinem nothwendigen Spielraume keine Beeinträchtigung zufügen. Daher bestehen geduldetermassen fort die Unterschiede von Herr und Knecht, Mann und Weib, Reich und Arm, Gelehrt und Ungelehrt, Jung und Alt, Klug und Einfältig als nothwendige Unterschiede des irdischen Standpunktes, so lange wir noch in diesem Leben verweilen. Aber auf dem Standpunkte des unsterblichen Lebens oder, was dasselbe sagt, im Bereiche der Liebe löschen sich doch auch zugleich diese Unterschiede aus, und wird theilweise und wie im Bilde, so weit es der irdische Zustand verträgt, der ausserweltliche Zustand dargestellt. Es findet bei den irdischen Unterschieden dasselbe Doppelspiel statt wie bei den irdischen Motiven. Sie sind

vorhanden, und werden doch zugleich als nicht vorhanden postulirt. Sie werden daher geduldet, so lange sie nicht stören, aber bei eintretender Störung gegen den ausserweltlichen Standpunkt ignorirt. Die symbolische Sprache der prophetischen Vision hebt daher nicht nur in entschlossener Wortformel die irdischen Unterschiede unter den Reichsgliedern völlig auf, sondern drückt auch durch eigenes Handeln diese Aufhebung aus, während sie doch im gemeinen Leben fortwährend, sowohl im Handeln als im Reden, die unter den Menschen durch Natur und Sitte gegebenen Unterschiede nach Recht und Billigkeit anerkennt.

Aufhebung socialer Unterschiede.

Luc. 22, 25. Die weltlichen Könige herrschen, und die Gewaltigen heisst man gnädige Herren. 26. Ihr aber nicht also. Sondern der grösste unter euch soll sein wie der jüngste, und der vornehmste wie ein Diener. 27. Denn welcher ist der grösste? Der zu Tische sitzt, oder der da dient? Ist es nicht also, dass der zu Tische sitzet? Ich aber bin unter euch wie ein Diener. Matth. 20, 25. Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Oberherren haben Gewalt. 26. So soll es nicht sein unter euch. Sondern so jemand will unter euch gewaltig sein, der sei euer Diener. 27. Und wer da will der vornehmste sein, der sei euer Knecht. 28. Gleichwie des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene, und gebe sein Leben zu einer Erlösung für viele. Marc. 10, 42. Ihr wisset, dass die weltlichen Fürsten herrschen, und die Mächtigen unter ihnen haben Gewalt. 43. Aber so soll es unter euch nicht sein. Sondern welcher will gross werden unter euch, der soll euer Diener sein. 44. Und welcher unter euch will der vornehmste werden, der soll aller Knecht sein. 45. Denn auch des Menschen Sohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene, und gebe sein Leben zur Bezahlung für Viele. Joh. 13, 5. Danach goss er Wasser in ein Becken, hub an den Jüngern die Füsse zu waschen, und trocknete sie mit dem Schurz, damit er umgürtet war. 12. Da er nun ihre Füsse gewaschen

hatte, nahm er seine Kleider, und setzte sich wieder nieder, und sprach abermal zu ihnen: Wisset ihr, was ich euch gethan habe? 13. Ihr heisst mich Meister und Herr, und saget recht daran; denn ich bin es auch. 14. So nun ich, euer Herr und Meister, euch die Füsse gewaschen habe, so sollet ihr euch auch unter einander die Füsse waschen. 15. Ein Beispiel habe ich euch gegeben, dass ihr thut, wie ich euch gethan habe.

Politischer Anblick.

Sobald der eben geschilderte Socialismus eines von ausserweltlichen Motiven beherrschten Menschheitlebens in Wirksamkeit tritt, so tritt damit das Reich Gottes auf Erden in Wirksamkeit. Das Reich Gottes heisst das Himmelreich, weil es nicht auf dem Standpunkte der Erde oder des Irdischen, sondern auf dem ausserweltlichen Standpunkte, als dem des Himmels errichtet ist, nicht auf irdischen Gesetzen, sondern auf einem himmlischen Princip beruht. Das Himmelreich ist ebensowohl auf Erden als im Himmel. Der unsterbliche Zustand der Seele gehört ebensowohl zu ihm, als der irdische Zustand derselben. Denn Christus ist das Haupt des Reiches, von welchem aus die Glieder immerwährend ihre Beseelung empfangen. Die von der Erde abscheidende Seele scheidet damit nicht aus dem Reiche, sondern wird in höhere Grade desselben emporgehoben. Denn das himmlische Reich ist nicht von dieser Welt, sondern vom Wesen der Unsterblichkeit. Aber so weit sich seine Principien auf Erden vollziehen, ist es doch auch nicht bloss ein Reich des Jenseits, sondern zugleich ein Reich des Diesseits, welches immer sogleich entsteht, sobald sich die Principien von innen heraus im Irdischen zu vollziehen anfangen, dagegen sich sogleich wieder in den Himmel zurückzieht, sowie diese Principien auf Erden zu wirken aufhören. Daher kann man auch niemals sagen, das Reich sei hier, oder das Reich sei dort, weil das Reich niemals in eine äussere Fassung, in ein äusseres Gesetz eingeschlossen werden kann. Aber ein Reich, was auf ein äusserliches politisches Gesetz verzichtet, verzichtet damit noch nicht zugleich auf eine äusserliche politische Existenz, sondern nur auf eine an äusserliche Gesetze gebundene

Existenz. Es selbst kann sich durchaus nicht an Staatsgesetze festbinden. Dagegen können sich Staaten auf Erden vermöge neuer Gesetze, die sie sich geben, an das Himmelreich festbinden, indem sie bei diesen Gesetzen das Princip des Himmelreiches zur leitenden Richtschnur nehmen. Solch ein Staat, welcher seine Gesetze genau den Principien des himmlischen Reiches gemäss einrichtete, würde zwar nie mit dem Himmelreiche selbst verwechselt werden dürfen, welches schlechterdings kein Gesetz, sondern nur die Freiheit der Kinder Gottes kennt, wohl aber würde ein solches genannt werden dürfen ein irdischer Leib, bereitet und geschickt, das Reich Christi auf Erden zu schirmen, zu tragen, anzufachen und zu verbreiten. Ein solches wäre ein himmlisches Reich in abgeleiteter Bedeutung, und ein solches hat Jesus ohne Zweifel ebenfalls gründen wollen, weil nur das Bestehen eines solchen dem freiwilligen Hervortreten des Himmelreiches in erstwesentlicher und eigentlicher Bedeutung den gehörigen Schutz verleihen kann. Dahingegen war Jesus ferne davon, in Beziehung auf das Reich in sekundärer Bedeutung irgend ein Gesetz zu geben, vielmehr beziehen sich alle seine ausdrücklichen Vorschriften immer nur auf die Principien des Reiches in der erstwesentlichen Bedeutung des Wortes. Wenn er dagegen von einem Gerichte redet, welches durch seine Reichsgründung erfolgen wird über die bisherigen Reiche, wenn er von einer Erlösung von Ungerechtigkeit spricht, welche durch Ausbreitung seines Reiches erfolgen wird, wenn er von Strafen spricht, welche die Städte treffen werden, welche sich der Ausbreitung des Reiches wiedersetzen, und wenn er selbst nach Art der Propheten in symbolischer Handlung die Geissel zur Hand nimmt und den Tempel von den zum blutigen Opfercult gehörigen Attributen, nämlich von den Geldwechslern und Taubenkrämern, reinigt, so deutet dieses Alles auch mit auf ein äusserliches Reich, das gegründet werden soll, dessen Gesetzgebung aber der Zukunft und der eigenen Erleuchtung durch den Geist der Wahrheit überlassen bleibt, welche in dem Reiche in erstwesentlicher Bedeutung herrschen wird, auf welches zuletzt doch Alles einzig und allein ankommt.

Inwendiger Anblick.

Dem auswendigen Anblick des Reiches, wie er sich in einem ethischen, socialen und politischen Typus ausprägt, tritt nun ein inwendiger Anblick desselben zur Seite, welcher jenen an Wichtigkeit so weit übertrifft, als das Auswendige vom Inwendigen überhaupt an Wichtigkeit übertroffen wird Denn das Auswendige ist nur so weit lebendig und gesund, als es vom inneren Leben durchdrungen, als es selbst die einfache und unverschrobene Ausprägung eines inneren Zustandes ist. Der innere Zustand ist es daher, auf welchen zuletzt allein Alles ankommt. Ist der innere Zustand, die psychische Organisation des Reiches gegeben, so folgt aus ihm alle äusserliche Erweisung desselben ganz von selbst, und lässt sich nicht einen Augenblick zurückhalten, während der äussere Anblick des Reiches in Sitten, Mienen und Geberden sich vielleicht bis auf einen gewissen Grad herstellen liesse ohne das Innere, aber dann freilich nur als ein nachgemachtes und vergängliches Lebensgebilde ohne Werth und ohne nachhaltige Lebensfähigkeit. Es ist ein in der Politik, auch in der des heutigen Tages, noch immer fremdartig klingendes, und doch vollkommen wahres Wort, dass das Reich der Gerechtigkeit und des Friedens auf Erden nicht in äusserlichen Mienen und Geberden, nicht in äusserlicher Gesetzgebung an den Menschen herangebracht werden kann, sondern zuvor in seinem eigenen Innern, in seiner Seele sich aufbauen und Bahn brechen muss. Aber eben so wahr ist es, dass das Reich Gottes auf Erden unmöglich ein bloss inneres Reich sein kann, weil, sobald die innere oder psychische Organisation des Reichskörpers im Zuge und in voller Funktion begriffen ist, dann auch die ethischen, socialen und politischen Wirkungen hiervon nach aussen sich eben so wenig zurückhalten lassen als die Bewegung des Kolbens an einem geheizten Dampfkessel oder als die Bewegung der Pflanzensäfte bei steigender Frühlingswärme.

Nun trat aber die innere Organisation des Reiches nicht eher in lebendige Wirksamkeit, als bis am Pfingsttage die Jünger den heiligen Geist empfingen und dadurch mit einem

entschlossenem und selbstständigem Muthe für Gründung und Ausbreitung des Reiches erfüllet wurden, welcher ihnen vor dieser Zeit noch ganz und gar gemangelt hatte. Daher darf man die inwendige Organisation des Reiches, soweit sie die Reichsglieder auf Erden oder die sichtbare Bethätigung des Reichskörpers betrifft, auch die Organisation des heiligen Geistes nennen, indem der heilige Geist oder der Geist der Wahrheit es ist, welcher diejenige Einigung mit Gott unter den Reichsgliedern bewirkt, vermöge deren sie als Glieder eines zusammenhängenden Reichskörpers oder als Glieder Christi erscheinen.

Zunächst muss der Blick auf das Schema vom inwendigen Reichsorganismus oder vom Organismus des heiligen Geistes im allgemeinen befestigt werden.

Inwendiger Reichsorganismus.

Joh. 15, 1. Ich bin ein rechter Weinstock und mein Vater ein Weingärtner. 2. Einen jeglichen Reben an mir, der nicht Frucht bringt, wird er wegnehmen. 4. Bleibet in mir und ich in euch. Gleich wie der Rebe kann keine Frucht bringen von ihm selber, er bleibe denn am Weinstock, also auch ihr nicht, ihr bleibet denn in mir. 5. Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben. Wer in mir bleibt, und ich in ihm, der bringt viel Frucht, denn ohne mich könnt ihr nichts thun. 7. So ihr in mir bleibet, und meine Worte in euch bleiben, werdet ihr bitten was ihr wollet, und es wird euch widerfahren.

Joh. 17, 21. Auf dass sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; dass auch sie in uns eins seien, auf dass die Welt glaube, du habest mich gesandt. 22. Und ich habe ihnen gegeben die Herrlichkeit, die du mir gegeben hast, dass sie eins seien, gleich wie wir eins sind. 23. Ich in ihnen und du in mir, auf dass sie vollkommen seien in eines, und die Welt erkenne, dass du mich gesandt hast, und liebest sie, gleichwie du mich liebest.

Matth. 18, 19. Wo zween unter euch eines werden auf Erden, warum es ist, das sie bitten wollen, das soll ihnen widerfahren, von meinem Vater im Himmel. 10. Denn wo

zween oder drei versammelt sind in meinem Namen, da bin ich mitten unter ihnen. 28, 20. Und siehe, ich bin bei euch alle Tage, bis an der Welt Ende.

1. Joh. 3, 24. Und wer seine Gebote hält, der bleibet in ihm, und er in ihm. Und daran erkennen wir, dass er in uns bleibt, an dem Geiste, den er uns gegeben hat. 4, 12. So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns. 13. Daran erkennen wir, dass wir in ihm bleiben, und er in uns, dass er uns von seinem Geiste gegeben hat.

1. Cor. 12, 12. Denn gleichwie Ein Leib ist, und hat doch viele Glieder, alle Glieder aber Eines Leibes, wiewohl ihrer viele sind, sind sie doch Ein Leib: also auch Christus. 13. Denn wir sind durch Einen Geist alle zu Einem Leibe getauft, wir seien Juden oder Griechen, Knechte oder Freie; und sind alle zu Einem Geiste getränkt. 14. Denn auch der Leib ist nicht Ein Glied, sondern viele. 15. So aber der Fuss spräche: Ich bin keine Hand, darum bin ich des Leibes Glied nicht; sollte er um deswillen nicht des Leibes Glied sein? 16. Und so das Ohr spräche: Ich bin kein Auge; darum bin ich nicht des Leibes Glied; sollte es um deswillen nicht des Leibes Glied sein? 17. Wenn der ganze Leib Auge wäre, wo bliebe das Gehör? So er ganz das Gehör wäre, wo bliebe der Geruch? 20. Nun aber sind der Glieder viele, aber der Leib ist Einer. 21. Es kann das Auge nicht sagen zu der Hand: Ich bedarf dein nicht; oder wiederum das Haupt zu den Füssen: Ich bedarf euer nicht. 22. Sondern vielmehr die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nöthigsten. 23. Und die uns dünken die unehrlichsten zu sein, denenselbigen legen wir am meisten Ehre an; und die uns übel anstehen, die schmückt man am meisten. 26. Und so Ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit, und so ein Glied wird herrlich gehalten, so freuen sich alle Glieder mit. 27. Ihr seid aber der Leib Christi, und Glieder, ein jeglicher nach seinem Theil.

Ephes. 1, 22. Und hat ihn gesetzet zum Haupte der Gemeine über alles. 23. Welche da ist sein Leib, nämlich

die Fülle des, der Alles in Allem erfüllet. 3, 20. Dem aber, der überschwenglich thun kann über alles, das wir bitten oder verstehen, nach der Kraft, die da in uns wirket. 21. Dem sei Ehre in der Gemeine, die in Christo Jesu ist, zu aller Zeit. 4, 11. Und er hat etliche zu Aposteln gesetzt, etliche aber zu Propheten, etliche zu Evangelisten, etliche zu Hirten und Lehrern. 12. Dass die Heiligen zugerichtet werden zum Werke des Amts, dadurch der Leib Christi erbauet werde. 13. Bis dass wir alle hinan kommen zu einerlei Glauben und Erkenntniss des Sohnes Gottes, und ein vollkommener Mann werden, der da sei in dem Maasse des vollkommenen Alters Christi. 15. Lasset uns aber rechtschaffen sein in der Liebe, und wachsen in allen Stücken an dem, der das Haupt ist, Christus. 16. Aus welchem der ganze Leib zusammengefügt, und ein Glied am andern hängt, durch alle Gelenke, dadurch eines dem andern Handreichung thut, nach dem Werke eines jeglichen Gliedes in seinem Maasse, und machet, dass der Leib wächst zu seiner selbst Besserung, und das alles in der Liebe. 5, 23. Denn der Mann ist des Weibes Haupt, gleichwie Christus ist das Haupt der Gemeine, und er ist seines Leibes Heiland. 29. Denn niemand hat jemals sein eigenes Fleisch gehasst, sondern er nähret es und pfleget sein, gleichwie auch der Herr die Gemeine. 30. Denn wir sind Glieder seines Leibes, von seinem Fleisch, und von seinem Gebeine. 31. Um deswillen wird ein Mensch verlassen Vater und Mutter, und seinem Weibe anhangen, und werden zwei Ein Fleisch sein. 32. Das Geheimniss ist gross; ich sage aber von Christo und der Gemeine.

Col. 1, 24. Nun freue ich mich in meinem Leiden, dass ich für euch leide, und erstatte an meinem Fleische, was noch mangelt an Trübsalen in Christo, für seinen Leib, welcher ist die Gemeine. 2, 18. Lasset euch niemand das Ziel verrücken, der nach eigener Wahl einhergehet in Demuth und Geistlichkeit der Engel. 19. Und hält sich nicht an dem Haupte, aus welchem der ganze Leib durch Gelenke und Fugen Handreichung em-

pfängt und an einander sich hält, und also wächst zur göttlichen Grösse.

Die Einverleibung.

Für die Einverleibung der einzelnen Glieder in den inneren Zusammenhang des unsterblichen Reichskörpers und des gesammten Körpers in den organischen Verband mit seinem Haupte giebt es drei Symbole, auf denen ein grosser Nachdruck liegt, nämlich das Symbol des Bräutigams, der himmlischen Speise und der Wiedergeburt. Das erste geht auf das Verhältniss des Hauptes zu den Gliedern, das zweite geht auf den Einfluss, welchen die Glieder vom Haupte her empfangen, das dritte auf die Veränderung, welche durch diesen empfangenen Einfluss jedes Glied in sich selbst erfährt.

Der Bräutigam.

So wie der Bräutigam der bewerbende, die Braut aber der angeworbene Theil ist, und so wie der Bräutigam der vorangehende und tonangebende, die Braut aber der nachfolgende und angeleitete Theil ist, ähnlich ist es im Verhältniss des Reichshauptes zu den Reichsgliedern. Hierdurch wird dieses Symbol verständlich genug.

Matth. 9, 14. Indess kamen die Jünger Johannes zu ihm, und sprachen: Warum fasten wir und die Pharisäer so viel, und deine Jünger fasten nicht? 19. Jesus sprach zu ihnen: Wie können die Hochzeitleute Leid tragen, so lange der Bräutigam bei ihnen ist? Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, alsdann werden sie fasten. Marc. 2, 19. Wie können die Hochzeitleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist? 20. Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten. Luc. 5, 34. Ihr möget die Hochzeitleute nicht zum Fasten treiben, so lange der Bräutigam bei ihnen ist. 35. Es wird aber die Zeit kommen, dass der Bräutigam von ihnen genommen wird, dann werden sie fasten. Joh. 3, 27. Johannes antwortete und sprach: Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Him-

mel. 29. Wer die Braut hat, der ist der Bräutigam; der Freund aber des Bräutigams stehet und höret ihm zu, und freuet sich hoch über des Bräutigams Stimme. Dieselbige meine Freude ist nun erfüllt.

Matth. 22, 2. Das Himmelreich ist gleich einem Könige, der seinem Sohne Hochzeit machte. 3. Und sandte seine Knechte aus, dass sie den Gästen zur Hochzeit ruften, und sie wollten nicht kommen. 8. Da sprach er zu seinen Knechten: Die Hochzeit ist zwar bereitet, aber die Gäste waren's nicht werth. 9. Darum gehet hin auf die Strasse und ladet zur Hochzeit, wen ihr findet. 25, 1. Dann wird das Himmelreich gleich sein zehn Jungfrauen, die ihre Lampen nahmen, und gingen aus, dem Bräutigam entgegen. 2. Aber fünfe unter ihnen waren thöricht, und fünfe waren klug. 5. Da nun der Bräutigam verzog, wurden sie alle schläfrig und entschliefen. Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei: Siehe, der Bräutigam kommt, gehet aus, ihm entgegen. 10. Und da sie hingingen zu kaufen, kam der Bräutigam; und welche bereit waren, gingen mit ihm hinein zur Hochzeit; und die Thür ward verschlossen. Luc. 12, 35. Lasset eure Lenden umgürtet sein, und eure Lichter brennen. 36. Und seid gleich den Menschen, die auf ihren Herrn warten, wenn er aufbrechen wird von der Hochzeit, auf dass, wenn er kommt und anklopfet, sie ihm bald aufthun.

Apokal. 22, 17. Und der Geist und die Braut sprechen: Komm. Und wer es höret: der spreche: Komm. Und wer dürstet, der komme, und wer da will, der nehme das Wasser des Lebens umsonst.

Die himmlische Speise.

Der innere belebende Einfluss, welchen die Glieder des Reiches aus dem Haupte empfangen, wird auf symbolische Art als eine Ernährung dargestellt. Das Fleisch und Blut der Glieder wird vermöge ihres Zusammenhanges mit dem Haupte dem Fleisch und Blut des Hauptes verähnlicht, oder die Glieder eignen sich vermöge dieses lebendigen Zusammenhanges das Fleisch und Blut des Hauptes selber an, gehen

selbst in neues Fleisch und Blut über mit Verlust ihres alten Fleisches und Blutes.

Joh. 4, 13. Wer dieses Wasser trinkt, den wird wieder dürsten. 14. Wer aber das Wasser trinken wird, dass ich ihm gebe, den wird ewiglich nicht dürsten, sondern das Wasser das ich ihm geben werde, das wird in ihm ein Brunn des Wassers werden, das in das ewige Leben quillt. 6, 27. Wirket Speise, nicht die vergänglich ist, sondern die da bleibet in das ewige Leben, welche euch des Menschen Sohn geben wird; denn denselbigen hat Gott der Vater versiegelt. 32. Moses hat euch nicht Brod vom Himmel gegeben, sondern mein Vater giebt euch das rechte Brod vom Himmel. 33. Denn dies ist das Brod Gottes, das vom Himmel kommt, und giebt der Welt das Leben. 35. Ich bin das Brod des Lebens. Wer zu mir kommt, den wird nicht hungern, und wer an mich glaubet, den wird nimmermehr dürsten. 48. Ich bin das Brod des Lebens. 50. Dies ist das Brod, das vom Himmel kommt, auf dass, wer davon isset, nicht sterbe. 51. Ich bin das lebendige Brod vom Himmel gekommen, wer von diesem Brode essen wird, der wird leben in Ewigkeit. Und das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, welches ich geben werde für das Leben der Welt. 53. Werdet ihr nicht essen das Fleisch des Menschen Sohnes, und trinken sein Blut, so habet ihr kein Leben in euch. 54. Wer mein Fleisch isset, und trinkt mein Blut, der hat das ewige Leben, und ich werde ihn am jüngsten Tage aufwecken. 55. Denn mein Fleisch ist die rechte Speise, und mein Blut ist der rechte Trank. 56. Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm. 57. Wie mich gesandt hat der lebendige Vater, und ich lebe um des Vaters willen; also wer mich isset, derselbige wird auch leben um meinetwillen. 58. Dies ist das Brod, das vom Himmel gekommen ist, nicht wie eure Väter haben Manna gegessen, und sind gestorben. Wer dies Brod isset, der wird leben in Ewigkeit. 7, 37. Wen da durstet, der komme zu mir und trinke. 38. Wer an mich glaubt, wie die Schrift sagt, von des Leibe werden Ströme des lebendigen Wassers fliessen. 39. Das sagte er aber von dem Geiste, welchen empfangen

sollten, die an ihn glaubten; denn der heilige Geist war noch nicht da, denn Jesus war noch nicht verklärt.

Matth. 26, 26. Nehmet, esset; das ist mein Leib. 28. Das ist mein Blut des neuen Testaments, welches vergossen wird für viele, zur Vergebung der Sünden. 29. Ich werde von nun an nicht mehr von diesem Gewächs des Weinstocks trinken, bis an den Tag, da ich es neu trinken werde mit euch in meines Vaters Reich. Marc. 14, 22. Nehmet, esset, das ist mein Leib. 24. Das ist mein Blut des neuen Testaments, das für viele vergossen wird. 25. Wahrlich ich sage euch, dass ich hinfort nicht trinken werde vom Gewächse des Weinstocks, bis auf den Tag, da ich's neu trinke im Reiche Gottes. Luc. 22, 19. Das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; das thut zu meinem Gedächtniss. 20. Das ist der Kelch, das neue Testament in meinem Blut, das für euch vergossen wird. 1. Cor. 11, 24. Nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gebrochen wird; solches thut zu meinem Gedächtniss. 25. Dieser Kelch ist das neue Testament in meinem Blut. Solches thut, so oft ihr es trinket, zu meinem Gedächtniss. 26. Denn so oft ihr von diesem Brod esset und von diesem Kelch trinket, sollt ihr des Herrn Tod verkündigen, bis dass er kommt.

Die Wiedergeburt.

Die Umwandlung, welche in den Gliedern des Reiches dadurch vor sich geht, dass sie sich mit dem Haupte vereinigen, oder dass sie die himmlische Speise zur Umgestaltung ihres eigenen Fleisches und Blutes in sich aufnehmen, wird als eine Wiedergeburt bezeichnet, und zwar als eine Wiedergeburt aus dem heiligen Geiste. Das neue Fleisch und Blut ist folglich nicht das bloss umgeänderte alte Fleisch und Blut, sondern es wird mit allmäliger Ausstossung des alten Menschen ein völlig neuer Mensch von oben her in den alten hinein geboren.

Joh. 3, 3. Es sei denn, dass jemand von neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen. 5. Es sei denn, dass jemand geboren werde aus dem Wasser und Geiste, so kann er nicht in das Reich Gottes kommen.

6. Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch, und was vom Geist geboren wird, das ist Geist. 8. Der Wind bläset wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weisst nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt. Also ist ein jeglicher der aus dem Geist geboren ist. 13. Und niemand fährt gen Himmel, denn der vom Himmel hernieder gekommen ist, nämlich des Menschen Sohn, der im Himmel ist.

Die Sohnschaft.

Die Sohnschaft ist der Gipfel oder die Vollendung des inwendigen Anblickes der Reichsorganisation. Ein völlig Wiedergeborener darf mit dem Namen eines Sohnes oder eines Christus bezeichnet werden, als ein solcher, in welchem der himmlische Mensch oder der Christus zum Leben und zur Vollgeburt gelangt ist. Er ist durch Mittheilung des himmlischen Fleisches und Blutes in dasselbe Fleisch und Blut umgewandelt worden, aus welchem das Haupt des Reiches besteht. Er ist folglich mit dem Haupte des Reiches von gleicher Qualität und Beschaffenheit. Der Unterschied zwischen ihnen ist zwar noch immer der, dass der wiedergeborene Mensch als ein Glied des Reiches auf Erden lebt, während der Erstgeborene der Söhne als das Haupt des Reiches in das unsterbliche Leben zurückgewichen ist. Aber dieser Unterschied hebt sich ebenfalls dann auf, wenn das Reichsglied von der Erde entweicht, um sich in den himmlischen Wohnungen des Vaters mit dem Reichshaupte völlig zu einigen und mit ihm geeinigt an seiner Herrschaft Theil zu nehmen. Die vollständig zutreffende Bezeichnung für den vollkommen wiedergeborenen Menschen ist daher, ein Christus oder göttlicher Sohn im Zustande der Erniedrigung zu sein, wie auch der Erstgeborene der Söhne, so lange er auf Erden lebte, noch im Zustande der Erniedrigung war, und erst dann, als er in die Wohnungen des Vaters zurückkehrte, in den Zustand seiner Vollendung als Haupt des Reiches oder als Herrscher über das Reich gelangte. So auch werden die anderen Wiedergeborenen nach vollendeter Erdenlaufbahn in die Wohnungen des Vaters und damit in den Zustand gelangen, Mitherrscher am Reiche zu sein. Der

Sinn dieser Rückkehr wird durch den Zusammenhang der hier gegebenen Begriffe genau bestimmt. Sie besteht in dem Hinaufgehobenwerden der Seele in diejenigen väterlichen Wohnungen, aus denen das himmlische Fleisch und Blut, welches sie als den neuen Menschen in sich aufgenommen und sich selbst dadurch verinnerlicht hat, in sie herabgeflossen ist. Dieses Fleisch und Blut, als die Speise des heiligen Geistes, kehrt nun zurück an den Ort, woher es genommen ist und wohin es gehört, und zieht den Sohn, oder die Seele, deren innerstes Wesen oder eigentliches neugeborenes Ich in demselben besteht, mit sich empor in die Wohnungen des herrschenden Zustandes oder des Hauptes. Die wiedergeborene Seele oder der Sohn kehrt daher nach vollendetem Erdenleben nur ganz zurück in die Wohnorte, aus denen sie stammt, oder aus denen sie herabgekommen ist, aber sie kehrt dahin nicht in derjenigen Gestalt oder in derjenigen Organisationsform zurück, in welcher sie von dort herabgekommen ist. Es ist, wie wenn die Lehre, nachdem sie vom Lehrstuhle herab aus dem Munde des Lehrers in den Geist des Schülers gedrungen ist, und dort eine Gestalt gewonnen hat, aufs neue zum Lehrstuhl, von welchem sie ausgegangen ist, zurückkehrt, indem der Schüler zum Lehrer wird und durch seine Belehrung neue Schüler weckt. Nur mit dem Unterschiede, dass, was hier eine Sache der äusseren Mittheilung, dort eine Sache der inneren Belebung ist, so dass die Seele nicht eine blosse Lehre, sondern ein neues Leben, ein neues Bewusstsein, ein gesteigertes Ich eingegossen bekommt, welches zwar dahin zurückkehrt, woher es stammt, aber nicht in jener allgemeinen Form einer geistigen Speise, in welcher es von dorther stammt, sondern in der neuen und individualisirten Gestalt, welche es als inwendiges Lebensprincip einer dadurch wiedergeborenen Seele gewonnen hat. Nur so kann dieses Verhältniss im konsequenten Zusammenhange der hier gegebenen Begriffe vernunftgemäss vorgestellt werden, und es ist auch durchaus kein hinreichender Grund vorhanden, warum wir uns dieses Verhältniss beim erstgeborenen Sohne des Reiches anders vorstellen sollten, als bei den nachgeborenen Söhnen. Es ist

zwischen ihnen bloss der Unterschied, dass der erste dasselbe Werk begann, welches die anderen fortsetzen, und dass also die anderen als blosse Nachahmer eines bereits eingeleiteten Werkes es um so viel leichter haben, als das Verdienst des erstgeborenen Sohnes als des Anfängers und Urhebers vom Werke ein grösseres ist.

Joh. 14, 23. Wer mich liebet, der wird mein Wort halten; und mein Vater wird ihn lieben, und wir werden zu ihm kommen, und Wohnung bei ihm machen. Luc. 15, 11. Ein Mensch hatte zween Söhne. 12. Und der jüngste unter ihnen sprach zum Vater: Gieb mir, Vater, das Theil der Güter, das mir gehöret. Und er theilete ihnen das Gut. 14. Da er nun alles das Seine verzehret hatte, ward eine grosse Theuerung durch dasselbige ganze Land; und er fing an zu darben. 16. Und er begehrte seinen Bauch zu füllen mit den Trebern, die die Säue assen, und niemand gab sie ihm. 17. Da schlug er in sich und sprach: Wie viel Tagelöhner hat mein Vater, die Brod die Fülle haben, und ich verderbe im Hunger. 18. Ich will mich aufmachen, und zu meinem Vater gehen, und zu ihm sagen: Vater, ich habe gesündigt in dem Himmel und vor dir. 29. Und ich bin fort nicht mehr werth, dass ich dein Sohn heisse; mache mich als einen deiner Tagelöhner. 20. Und er machte sich auf, und kam zu seinem Vater. Da er aber noch fern von dannen war, sahe ihn sein Vater, und jammerte ihn, lief und fiel ihm um seinen Hals, und küssete ihn.

Der beseligende Glaube.

Der Glaube ist ein mit der Sohnschaft enge zusammenhängender Begriff. Denn es werden als seine Folgen und Merkmale alle die Wunderwirkungen gepriesen, welche der erstgeborene Sohn als die Zeichen seiner Sohnschaft kund gab. Es wird folglich unter dem Glauben nichts geringeres verstanden, als das vollkommene Erfülltsein mit dem heiligen Geiste oder die volle Wiedergeburt. Diese Wiedergeburt kann der Mensch aus sich selbst nicht vollziehen, sondern sie wird durch das Wirken des heiligen Geistes in ihm vollzogen, welcher ihm die himmlische Speise aus Gott, das

himmlische Fleisch und Blut zu geniessen giebt. Die Seele verhält sich also im Glauben empfangend, aber dabei doch zugleich im höchsten Grade aktiv, ähnlich wie einer, der nach Beute jagt, und die Beute als Lohn seiner Anstrengung empfängt, hierbei in höchster Anspannung thätig ist, obgleich er die Beute, welche er empfängt, nicht aus sich selbst hervorbringt. Man darf daher den Glauben auch bezeichnen als diejenige spontane Bethätigung der Seele, welche stattfinden muss, wenn eine Empfängniss des heiligen Geistes, eine Aneignung der himmlischen Speise und eine Wiedergeburt des inwendigen Menschen erfolgen soll. Da nun die Wiedergeburt ein Einfluss ist, welchen das Glied des Reiches vom Haupte her, oder der noch auf Erden verweilende Sohn vom überweltlichen oder unsterblichen Standpunkte her empfängt, so wird dieser Empfängniss die Erhebung auf den überweltlichen Standpunkt als eine vom Menschen selbst zu vollziehende That vorangehen müssen. Und da die vom Menschen selbst zu vollziehende That, welche der Wiedergeburt als ihre unumgängliche Bedingung vorausgehen muss, der Glaube genannt wird, so kann unter Glaube unmöglich etwas anderes verstanden werden, als derjenige spontane Willensakt, vermöge dessen sich das Gemüth des Menschen vom inweltlichen auf den überweltlichen oder ausserweltlichen Standpunkt versetzt, welches auch als ein der Welt Entsagen, der Welt Absterben, die Welt Hassen bezeichnet wird. Diese Verneinung des Irdischen als des Nichtigen ist die Anfrage, auf welche dann die Wiedergeburt als die bejahende Antwort folgt. Die Anfrage steht in des Menschen Macht, nicht aber die Antwort darauf. Doch wird die Antwort jedem ernstlich Anfragenden verheissen und zugesagt. Der Wille des Menschen entschliesst sich im Glauben dazu, der Welt das Antlitz abzukehren, und die Folge davon ist, dass dem verlorenen Sohne der Vater sogleich sein Antlitz zukehrt durch Mittheilung des heiligen Geistes, durch Schmückung mit dem himmlischen Kleide und Ringe, und Mittheilung der Speise und des Trankes vom himmlischen Gastmahl. Dass die Emporhebung des Willens auf den ausserweltlichen Standpunkt der Glaube heisst, und dass in diesem Sinne

die Seligkeit des Menschen ganz in seiner eigenen Hand liegt, geht auch daraus hervor, dass derjenige der Gläubige genannt wird, welcher des Herren Gebote hält. Denn die Gebote des Herrn sind nichts als Sittenvorschriften, gegeben vom ausserweltlichen Standpunkte her nach der Art, wie äussere Umstände und Veranlassungen dazu eine zufällige Gelegenheit gaben. Daher kann dann auch wieder der Glaube dem Gesetz, der Gerechtigkeit, den guten Werken als etwas Höheres mit Recht entgegengesetzt werden. Denn er besteht nicht in der blossen äusserlichen Ausführung dessen, was mit dem ausserweltlichen Standpunkte stimmt, und was auch im einzelnen Falle wohl aus einem ganz anderen Motive geschehen sein könnte. Sondern er besteht in der Erreichung des ausserweltlichen Standpunktes selbst durch eine Willensrichtung im innersten Gemüthe, verbunden mit der festen Zuversicht, dass, wenn die Willensanstrengung nur mit einem festen Ernst gemacht wird, auch die Beantwortung derselben von Seiten des unsterblichen Lebens nicht ausbleiben wird. Diese Zuversicht liegt zwar nicht schon im Begriffe jener Willensanstrengung. Aber sie steht mit ihr in einem Zusammenhange, welcher sich in der Wirklichkeit nicht trennen lässt. Denn ohne diese Zuversicht wird dem Willen schwerlich im Ernste die Richtung sich mittheilen, vermöge deren er sich von der Welt und ihren Triebfedern abwendet, und dadurch dem ausserweltlichen Standpunkte und seinen Triebfedern mit einer völligen Entschiedenheit zukehrt.

Die im Vorigen gegebene Darstellung des christlichen Menschheitstypus lehnt sich an den Buchstaben des in allen seinen Theilen so sehr problematischen überlieferten Wortes so genau an, als sie sich überhaupt anlehnen durfte, sollte nicht die unter allen Umständen streng zu bewahrende Uebereinstimmung mit dem spekulativen Vernunftbegriff Schaden leiden. Denn ein solcher Schaden ist unvermeidlich, sobald man das Schriftwort nicht mit dem Werkzeuge der Vernunft und des Nachdenkens, sondern bloss mit dem Werkzeuge der sinnlichen Wahrnehmung und des Gedächtnisses aufzufassen bestrebt ist.

Wer sich dem letzteren Wege allein ergiebt, der ver-

meidet unmöglich die Klippe der drei Personen oder Ichheiten in Gott, die heutzutage, sowie von jeher, so viele Herzen, welche eigentlich für das Christenthum geschaffen wären, demselben entfremdet hat. Denn bei dieser Lehre hört alle vernunftgemässe Vorstellung auf. Die Forderung, dass wir Jesu Nachfolger sein sollen, wird zum hohlen Wortklang. Einem Gotte nicht folgen zu können, ist jeder Mensch von vornherein entschuldigt. Der unmittelbare Umgang des Menschen mit Gott wird abgeschnitten, dieses Grundrecht seiner geistigen Natur ihm freventlich bestritten. Aus dem Herzensverhältniss zur Gottheit wird eine Liebedienerei und ein Hofstaat gemacht. Man gelangt nicht zu ihm ohne Gunst und besondere Fürsprache. Der Himmel ist hoch, und der Czar ist weit, wie die Russen sagen.

Der zarteste und feinste Punkt, auf welchem eine vernunftgemässe Anschauung des christlichen Menschheittypus als auf ihrer wichtigsten Grundlage schwebt, und von welchem daher das meiste abhängt, ist die Idee der Wiedergeburt. Dieselbe stimmt mit einer vernunftgemässen Vorstellung des Verhältnisses der Menschen zur Gottheit aufs Beste überein, stellt aber auch zugleich, sobald man sie konsequent ausdenkt, einen jeden Menschen in seinem Verhältniss zur Gottheit eben so hoch, als nach der Vorstellung der alten Dogmatik nur allein die Person Jesu darin zu stehen kommt.

Die Wiedergeburt besteht nicht darin, dass unser alter Mensch oder unser altes Ich bloss neue Bestandtheile als Eigenschaften oder Accidentien an sich nimmt, sondern dass in den alten Menschen ein neuer Mensch, in das irdische Ich ein himmlisches Ich wie eine völlig neue Pflanze in einen alten Acker hineingepflanzt oder hineingeboren wird. Da nun das neue Ich, welches in mir geboren wird, keine mir fremde Person ist, sondern ganz nur Ich selbst bin, aber in höherer Entwickelung, so folgt, dass bei dem nicht wiedergeborenen Menschen die höchsten oder centralsten Theile seines Ich ihm selbst verborgen sind. Sie sind vorhanden, aber in der Gottheit, für ihn selbst sind sie noch latent. Er ist daher noch nicht Ich im vollen Sinne des

Wortes; er ist gleichsam erst eine Hülse für sein eigenes Ich, welches dahinein erst geboren werden, oder welches darin aus seiner Latenz erst zur Erscheinung kommen soll. Hieraus folgt nun einerseits, dass die centralen oder absoluten Ich der nicht wiedergeborenen Menschen in der Gottheit verborgen ruhen, anderentheils, dass in den wiedergeborenen Menschen gewisse Theile zur Enthüllung und zum Bewusstsein gelangen, welche in den übrigen in der Latenz und im Unbewusstsein verhüllet bleiben. Die Wiedergeburt besteht folglich darin, dass der Mensch sein eigentliches und wahres Selbst, welchem er bisher entfremdet war, in sich selbst zu erblicken anfängt. Keinem Menschen mangelt dieses eigentliche und wahre Selbst, aber es ist den meisten verborgen und verhüllt, verhüllt in den unerblickten Tiefen der Gottheit. Wenn nun der, welchem sein centrales Ich im Bewusstsein hell wird, eben damit einen Blick in die Tiefen der Gottheit wirft, und sein Wesen als im Wesen der Gottheit begründet und mit ihr geeinigt empfindet, so ist der Inhalt dieser Empfindung, nämlich das Einssein des menschlichen Ich mit der Gottheit, in welcher es enthalten ist, ein Verhältniss, welches bei allen Menschen ohne Ausnahme stattfindet, aber nur bei den Wiedergeborenen zum Bewusstsein kommt. Hier reden nun freilich unsere heiligen Schriften bloss die Sprache der prophetischen Empfindung und nicht die der philosophischen Thatsächlichkeit.

Es findet hier ein ähnlicher Gegensatz statt, als wie zwischen der Sprache der älteren Propheten und der Sprache des neuen Testaments. Wenn Jesus von seinem Einssein mit dem Vater sprach, während die früheren Propheten nur einzelne Besuche vom Herrn als einem ausserhalb seienden zu empfangen glaubten, so war in diesem Punkte der Ausdruck Jesu bereits zur philosophischen Schärfe emporgerückt, während hier die älteren Propheten aus dem blossen prophetischen Instinkte das sprachen, was ihnen momentan erschien. Dagegen finden wir im Punkte der Wiedergeburt diese philosophische Präcision des Ausdruckes mangeln. Es wird nämlich so gesprochen, als ob durch die Wiedergeburt nur allein Jesus seine eigene Person aus dem Vater durch

den heiligen Geist zurückempfinge, und als ob die anderen Menschen etwas Anderes darin empfingen, als ihre eigene Person in ihrer Einheit mit dem Vater oder in ihrer ewigen Begründung im Vater. Da es nun aber nicht möglich ist, dass ich in der Wiedergeburt etwas Anderes in mir wiederfinde als mein eigenes verlorenes höheres Selbst, so ist hierbei der ausgelassene Satz zu ergänzen, dass das höhere oder centrale Ich eines jeden Menschen gleicherweise eins mit der Gottheit und in der Gottheit gegründet sei, dass aber dieses Grundverhältniss aller menschlichen Seelen den meisten Menschen sowohl in ihren Gedanken, als in ihrer unmittelbaren Empfindung verhüllt bleibe.

Ist nun das angegebene Verhältniss das Grundverhältniss bei allen Seelen der Menschen, so sind sie auch alle die ewigen Söhne aus dem Vater der Anlage nach in demselben Sinne, worin Jesus ein ewiger Sohn aus dem Vater in bewusster Empfindung der vollendeten Wiedergeburt war. Dass sie Christi Fleisch und Blut aneignen, kann nur bedeuten, dass das Fleisch und Blut der himmlischen oder unsterblichen Leiber in ihnen zum lebendigen Bewusstsein und zur wirklichen Empfindung gelangt, mit welchem die höheren Personen oder unsterblichen Iche bekleidet sind, welche mit der Gottheit und durch die Gottheit auch untereinander, jede mit jeder, und folglich auch jede mit der Person Jesu eins sind. Dass nach dieser begriffsmässigen Auffassungsweise nicht bloss Jesus, sondern jeder Wiedergeborene nach den Graden seiner Wiedergeburt der Christus sei, und dass folglich Jesus von Nazareth nicht den Namen eines eingeborenen, sondern nur den eines erstgeborenen Sohnes verdiene, lässt sich hier nicht umgehen.

Wo also in diesem Falle der Prophet von einer Mittheilung des heiligen Geistes und dadurch bewirkten Empfängniss einer himmlischen Speise und Wiedergeburt eines neu erzeugten gereinigten Menschen spricht, da erblickt der Philosoph statt dessen eine Aufhellung, Auflichtung oder Bewusstwerdung von bisher schon in der Anlage dagewesenen Theilen der eigenen Seele, welche nur dem Bewusstsein völlig latent oder verborgen, und folglich sowohl dem Bewusst-

sein nach, als den durch das Bewusstsein derselben allererst eintretenden Kraftwirkungen auf den Leib des alten Menschen nach so gut als noch nicht vorhanden waren. Der Unterschied zwischen dem, was so gut als nicht vorhanden ist, und dem, was noch in keiner Beziehung vorhanden ist, wird in der Sprache des Propheten übersprungen. Denn die Sprache des Propheten redet unmittelbar aus der inneren Anschauung heraus, in welcher sich dieser Unterschied, welcher erst dem philosophischen Bewusstsein von Wichtigkeit wird, verwischt.

Christus.

Christus ist dem Bisherigen zufolge nicht der Name für eine Person, sondern für den Zustand aller der Personen, welche durch Einigung mit dem Urgeiste sich auf den überweltlichen Standpunkt erheben, auf welchem sie in eine vollkommene moralische Willenseinigung unter einander gerathen und dieselbe durch Handlungen bethätigen. Weil in dieser Wechselwirkung der geeinigten Personen sich das Gesetz des Urgeistes in seiner Reinheit vollzieht, so ist es der Urgeist in eigener Person, welcher in ihnen handelt, oder so stellen sie in ihrem Thun das Leben des Urgeistes dar, wie es lebt in ihm selber.

Dies ist der eigentliche Sinn der Sache. Im uneigentlichen oder figürlichen Sinn heisst dann aber auch eine jede in den Zustand des Christus erhobene Person selbst ein Christus, nach der Redeweise des Alterthums, die in ein göttliches Leben erhobenen Personen selbst Götter zu nennen. So falsch diese Redeweise ist, ebenso sehr müssen wir sie doch als im Alterthum allgemein verbreitet und allgemein verstanden anerkennen. War man auf diese Weise einmal in das Personificiren des überweltlichen Standpunktes der Einigung hineingerathen, so fehlte nur noch ein Schritt zur völligen Idolatrie. Derselbe vollzog sich leicht und geläufig vermöge der uns auch heutzutage zu Gebote stehenden grammatikalischen Form der Benennungen a potiori, wie sie uns z. B. in sehr deutlich ausgesprochener Form bei den Scholastikern des Mittelalters entgegen tritt. Nannte man

den Philosophen, so meinte man den Aristoteles, obgleich es ausser ihm viele andere Philosophen gegeben hatte und noch gab. Nannte man den Arzt, so meinte man den Galen, obgleich es ausser ihm viele andere Aerzte gegeben hatte und noch gab. Nannte man den Christus, so meinte man den Jesus von Nazareth, obgleich es ausser ihm viele andere Christus gegeben hatte und noch gab.

Gehen wir von diesen schiefen und irreleitenden Benennungen auf die rationelle Urbedeutung des Christus als des überweltlichen Seelenzustandes zurück, in welchen sich der Mensch erheben, und von welchem aus er seine Handlungen reguliren soll, so bezeichnet Christus den idealen Menschen im Menschen, den unsterblichen Menschheitstypus oder Menschencharakter, homo neumenon nach Kant, absolutes Ich bei Fichte, Adam Cadmon bei den Kabbalisten. Christenthum oder Christus ist derjenige menschliche Zustand, in welchem dieser ideale Mensch in ihm sowohl zum Bewusstsein, als zur praktischen Bethätigung gelangt.

Diese Vorstellungsweise der Sache empfiehlt sich besonders dadurch, dass sie dem von der Neuzeit erstiegenen Höhenpunkt ihrer spekulativen Systeme entspricht. Sie empfiehlt sich ebensosehr dadurch, dass nun die widersinnige Verwechselung zwischen dem Jesus und dem Christus wegfällt. Jesus ist nun der Vorangänger unter den Söhnen des Vaters, princeps inter pares. Christus ist das Leben der Söhne im Vater, in welchem die Söhne eins sind, so weit sie sich die Kräfte des heiligen Geistes als des Christus aus dem Vater aneignen.

Will man also noch einen Unterschied machen zwischen 1) Christus, dem Haupte des göttlichen Leibes in der Gemeinde, dessen Glieder die Söhne sind unter dem Vorantritt des Jesus, 2) dem heiligen Geiste als dem Ausspender der moralischen Geisteskräfte an die Menschen, wodurch sie aus verlorenen Söhnen in wiedergeborene Söhne umgewandelt werden, 3) Jahweh Elohim als dem Schöpfer aller Dinge, so kann der Unterschied sich immer nur auf eine dreifache Wirkungsweise beziehen, niemals aber auf verschiedene Personen oder geistige Individuen.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des Hauptes am Leibe des Reiches ist, dass er die Glieder, so weit sie dem Reiche bereits angehören, im göttlichen Leben als integrirende Theile desselben festhält.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des heiligen Geistes ist, dass er die verlorenen Söhne zur Umkehr weckt durch den Einguss geistiger Ströme der Liebe und des Erbarmens, dass er die schwachen Kräfte stärkt und die Strauchelnden durch die Stimme des Gewissens vom Sturze zurückhält.

Die Wirkungsweise des Christus in Gestalt des Weltschöpfers ist, eine unendliche Fülle von Lebenskräften in der Natur zu wecken, aus deren Walten sich in unaufhörlich erneuerter Fülle geistiges Leben entwickeln kann.

Daher ist der Jesus nur ganz in demselben Sinne mit dem Christus eins zu nennen, als sämmtliche mit Gott geeinigte Söhne mit dem Vater eins und in das Wesen des Vaters aufgenommen zu denken sind.

An diesem Orte zeigt sich deutlich der Fehler, in welchen die Kirche sich sogleich von Anbeginn zu ihrem Schaden verstrickt hat. Zugleich zeigt sich auch dabei, wie nahe die Gefahr lag, in diesen Fehler zu verfallen, worin auch zugleich eine Art von Entschuldigung liegt für alle die, welche darin verfielen.

Der philosophische Begriff des Christus als des Typus der höchsten Menschheit oder des sich vollziehenden Guten unterscheidet sich vom Buddhismus dadurch, dass er nicht zur Passivität und zum Quietismus der Weltflucht, sondern zur Thätigkeit einer rastlosen Ausführung des Guten auf Erden antreibt, wie es das prophetische Christenthum ebenfalls thut. Dagegen lag dem prophetischen Christenthum die Thätigkeit des spekulativen Denkens bei seinem Anfange ebenso ferne, als die Thätigkeit des weltentsagenden Willens bei ihm einen unentbehrlichen Bestandtheil ausmachte. Hieraus erklärt es sich, warum der dem Christenthum am genauesten verwandte Menschheitstypus Anfangs von ihm beinahe nur abgestossen wurde, und zwar in demselben Maasse, worin es dem dem Gehalte nach minder verwandten Typus einer buddhistischen Weltflucht in sich einen übermässigen Spielraum gestattete. Sowie nun die philosophische Auffassung

des Menschheitstypus diejenige ist, mit welcher das prophetische Christenthum sich am schwersten und am spätesten ins Gleichgewicht gesetzt hat, so ist sie auch zugleich ganz allein im Stande, eine wahre, nämlich eine mit den Gesetzen der Natur, der Geschichte und des Menschengeistes übereinstimmende Auffassung der christlichen Prophetie zu vermitteln. Denn abgesehen davon, dass die Urkunden dieser Prophetie von solcher Beschaffenheit sind, dass man sich auf keine einzige derselben im eigentlichen und buchstäblichen Sinne des Wortes verlassen kann, so würde auch selbst dann, wenn dieses nicht so wäre, immer noch die Auslegung prophetischer Visionen nach den Maassstäben trockener und nüchterner Geschichtschronik gänzlich unstatthaft sein. Mindestens hat der Prophet ein eben so grosses Anrecht, als der Dichter, daran, dass seine Worte im Geist und nicht im Fleisch, nämlich nicht in der Plattheit der gemeinen Redeweise verstanden werden. So sehr weit der Prophet und der Dichter auch von einander verschieden sind, so haben sie doch das mit einander gemein, dass, sobald uns die Fähigkeit abgeht, ihre Rede im symbolischen Sinn zu verstehen, damit auch alles Verständniss auf der Stelle aufhört. Nach dieser richtigen Regel konnte aber die älteste Kirche zu der Zeit, als ihre Existenz durch die Wuth der in ihr sich befehdenden Parteien aufs äusserste bedroht war, unmöglich verfahren. Es liess sich im Augenblick unter keiner anderen Bedingung Frieden unter den Kämpfenden herstellen, als durch ein möglichst geistloses Urgiren des nüchternen Buchstabens, welcher tödtet. Blieb es doch einem jeden dabei unbenommen, die Lebensquellen eines wahren und symbolischen Verständnisses in seinem eigenen Herzen fliessen zu lassen, so weit er ihrer mächtig war; freilich fortwährend unter der harten aber nothwendigen Bedingung, an der Geistlosigkeit des von der Kirche des Friedens wegen angenommenen tödtenden Buchstabens nicht zu rücken. So konnte denn die Irrung nicht vermieden werden, dass das, was im Widerstreite mit Natur, Vernunft und Erfahrung die Dogmen lehrten, die wirkliche metaphysische Wahrheit sei. Dieser dunkle Gang konnte der Kirche nicht erspart werden. Sie

musste auf ihm den Schein gewinnen, eine Verhöhnerin der Vernunft, eine Verspotterin der Naturgesetze, eine Verdreherin des von Gott geordneten geschichtlichen Weltgangs der Jahrhunderte zu sein. Sie musste in dem Maasse, als ihr hier und dort die klare und evidente Vernunft feindselig entgegentrat, sich immer tiefer gegen dieselbe verstocken und sich immer hartnäckiger auf das, was gegen alle Vernunft ist, als auf die deutlichsten Beweise von der übermenschlichen und übernatürlichen Art ihrer Sendung berufen. Zuletzt mussten sogar die verschiedenen kirchlichen Konfessionen in einen wahrhaft dämonischen Wetteifer darüber gerathen, wer es vermöchte, die gehasste Feindin, die Philosophie, am tiefsten in den Koth zu treten, wer es vermöchte, die Lästerungen gegen Vernunft- und Naturgesetze am weitesten und himmelschreiendsten zu treiben.

Einen Abhub solcher Widerwärtigkeiten können wir daher nicht meinen, wenn wir von dem in Christo auf Erden in prophetischer Art erschienenen neuen Menschheitstypus reden. Dieser wäre nicht Menschheitstypus, wenn er nicht durch und durch die Züge lauterster und klarster Vernunft wiederspiegelte; wenn er nicht das, was eine unbefangene Spekulation aus reiner Vernunfteinsicht erkennt, auf das schlagendste bestätigte; wenn er nicht allen im Verlaufe der Jahrhunderte gemachten Fortschritten der Naturwissenschaften aufs bereitwilligste entgegen käme.

Der Vater.

Der älteste Ausdruck für den Vater ist Elohim. Die Wirksamkeit des Vaters auf Erden heisst der heilige Geist. Der Vater giebt in jedes zum Leben erweckte Glied des Reiches seinen Einfluss, und die vermöge der Einflüsse bei ihrer Einkehr in das ewige Leben zur Einheit mit dem Vater zurückverwandelten Seelen der Reichsglieder heissen Söhne. Daher passt der Name der Elohim in seiner Ambiguität vortrefflich, um damit zugleich die Vielheit der in das göttliche Leben zurückgenommenen Söhne zu bezeichnen. Denn das Leben dieser Söhne ist das Leben der Gottheit selbst. Der heilige Geist hingegen ist das Leben der Elohim in seiner Einwirkung auf

die abgetrennt und vereinsamt stehenden Seelen der Reichsglieder, welche noch im Fleische wallen. Diese Einwirkung ist eine Erleuchtung. Es werden der erleuchteten Seele die Zusammenhänge klar, welche zwischen ihr und anderen Seelen, zwischen ihr und der Gottheit sind, und welche den unerleuchteten Seelen dunkel bleiben. Diese Erleuchtung durch den Geist der Wahrheit ist zwar zunächst nichts weiter als ein Hellmachen dessen, was bisher dunkel war. Aber dieses kann nicht geschehen, ohne dass sogleich Folgen daraus entspringen, nämlich zuerst eine Anregung des Willens, die Motive seiner Handlungen vom überweltlichen Standpunkte zu entnehmen, und sodann eine innere Vorbereitung der Seele auf den zukünftigen Zustand ihrer Sohnschaft oder Transfiguration. Die letzte ist es, welche die Neugeburt oder Wiedergeburt genannt wird. Wer vom heiligen Geiste erleuchtet wird, der wird in der Erleuchtung neugeboren oder umgeboren, es werden neue Lebensorgane in ihm entwickelt, ähnlich wie das Sonnenlicht aus der Pflanze neue Knospen und Organe treibt. Was nun so durch Himmelseinfluss erzeugt und entwickelt, neugeboren und umgeboren wird, das gehört nicht der Welt, sondern dem Himmel an, ist ein vom Himmel in die Welt geborenes Erzeugniss, ein vom Himmel in die Welt gesandter Wille, ein vom Himmel in die Welt hineingezeugter neuer Mensch. Dieser eben ist der Christus, der von Gott aus dem Himmel gezeugte Sohn.

Der Sohn.

Der Sohn hat vom Vater die Sendung, das Reich zu gründen, dessen Haupt er ist. Das Haupt kommt nur in Thätigkeit auf Erden durch die Glieder, deren Haupt es ist. Aber so lange das Haupt auf Erden ist, werden die Glieder nicht lebendig, oder tritt das Reich nicht in Thätigkeit, obgleich durch das Erscheinen des Hauptes auf Erden sein Grund bereits gelegt ist. Das Reich ist begründet und vorhanden, aber nur erst in einer einzigen Person. Der Sohn in seinem Zustande der Niedrigkeit oder Vorbereitung ist selbst das Reich in seinem Anfange, und folglich gilt Alles, was vom Reiche gilt, auch vom Sohne. Er selbst ist

das himmlische Reich in seinem irdischen Anfange, welches bestimmt ist, sich von seinem Anfange auf Erden in die himmlische Existenz der Verwandlung des Sohnes und dadurch in die Vollziehung durch tausend und millionen der nachgeborenen Söhne zu begeben, von der Ohnmacht in die Kraft, von der Erniedrigung in die Herrschaft. So wie der Geist der Vater selbst ist in irdischer Wirksamkeit angeschaut, so ist der erstgeborene Sohn das Reich selbst, angeschaut in seinem Anfange, wie die Pflanze angeschaut im Samenkorn. Wie der, welcher die Wirksamkeit des heiligen Geistes sieht, eben darin nichts weiter, als die Wirksamkeit des Vaters auf Erden sieht, so sieht der, welcher irgend einen aus dem Geiste geborenen Sohn des Reiches sieht, darin ein lebendiges Glied des Reiches, wer aber den erstgeborenen Sohn des Reiches sieht, das Haupt des Reiches, welches von solcher Beschaffenheit ist, dass sich alle Glieder nach Vollendung ihrer irdischen Laufbahn in demselben zum himmlischen Reiche versammeln sollen. Was der erstgeborene Sohn also spricht, ist im Namen des Reiches, im Namen aller nachgeborenen Söhne mitgesprochen, und alle dürfen es ihm so weit mit nachsprechen, als sie mit Theil am Reiche haben. Dem Reiche ist alle Gewalt gegeben im Himmel und auf Erden. Das Reich ist eine neue aus dem Himmel auf Erden herabsteigende Organisation. Sie findet zwar in den Zuständen des bisherigen Menschenlebens auf gewisse Weise ihren Boden bereitet, ähnlich wie die Organisation des Menschenleibes in früheren Thierleibern oder die Organisation der Pflanze in den früheren chemischen Processen ihren Boden bereitet fand. Aber sie wächst aus den früheren Zuständen empor vermöge einer vollendeteren Kraft von oben, nach welcher die früheren Zustände ebenfalls schon trachteten, von welcher sie einzelne Züge und Spuren bereits glücklich vorausnahmen, aber ohne sie in ihrer Vollständigkeit noch gewinnen zu können. So wie die menschliche Organisation in ihrer himmlischen Anlage früher ist als die thierischen Organisationen, welche aus einseitigen und halben Vorausnahmen derselben bestehen, und so wie der chemische Process in den Säften der Pflanze

in seiner himmlischen Anlage früher ist als der chemische Process im Wasser, welcher nur einzelne in ihm vorkommende Schritte in einseitiger Vereinzelung vorausnimmt und dem Lichte der Oeffentlichkeit übergiebt, so ist auch das christliche Reich in seiner himmlischen Anlage und seinem himmlischen Bestande früher als die ihm vorausgehenden Reiche auf Erden, welche von seiner Organisation ebenfalls manche einseitige Bethätigungen glücklich vorauszunehmen verstanden; früher daher als das mosaische Gesetz, früher als die Religion Abrahams, früher als das Heidenthum, ja früher als das Menschengeschlecht, als die Pflanzen, als die Gestirne. Menschen, Pflanzen und Gestirne leiten ihren Ursprung ab aus diesem Reiche, nicht umgekehrt. Ehe der Welt Grund gelegt wurde, war dieses Reich. Denn dieses Reich in seiner himmlischen Anlage, deren irdische Ausführung der Christus heisst, ist nichts weiter, als das innere Leben der lebendigen Gottheit selbst, und dieses Leben ist ein Leben von Ewigkeit zu Ewigkeit. Aber in seinem Erscheinen auf einem gewissen Planeten, in einem gewissen Menschengeschlechte, hat dieses Leben einen Anfang, und so viele von einander getrennte Schauplätze im Universum sind, auf denen sich dieses göttliche Leben als ein göttliches Reich bethätigen kann, so viele neue Anfänge im Universum wird das Reich oder das ewige Leben nehmen, so viele erstgeborene Söhne werden erscheinen, welche, so lange sie keine nachgeborenen Söhne nach sich ziehen, auch die einzig geborenen Söhne in ihrem Kreise werden heissen müssen. So oft nun ein erstgeborener Sohn erscheint, und so lange derselbe ein einzig geborener Sohn in seinem Kreise ist, so oft und so lange ist derselbe das auf dem Schauplatze, wo er steht, zum erstenmale erscheinende Reich, das ewige, vor Anfang der Welt gegründete. Aber er ist dasselbe nur in seiner Ankunft und nicht in seiner Ausführung; er ist dasselbe in dem Sinne, worin die Eichel schon der Baum, der Knabe schon der Mann ist, er ist dasselbe ebensowohl, als er auch wieder in anderer Beziehung von demselben verschieden ist. Er ist dasselbe zwar, aber in Hoffnung, nämlich in Hoffnung auf den Zustand, wo er nach seinem Tode, zur Einheit mit dem Vater

erhoben, die nachgeborenen Söhne sich ebenfalls einigen, und mit ihnen in das Leben einkehren wird, welches unveränderlich ist, ehe die Welt ist. Was daher in der zeitlichen Ordnung der Dinge als das spätere erscheint, das ist in Wahrheit und in der himmlischen Ordnung der Dinge das frühere. Hier ist das christliche Reich früher und ursprünglicher als die heidnische und jüdische Reichsordnung, Christus früher als Adam, das Reich früher als der einzelne Mensch, die Gemeinschaft früher als die Sonderung, der Mensch früher als die Pflanze, die Pflanze früher als das Gestirn. Es folgt daraus zugleich, dass das, was später als ein vollendeteres in die Erscheinung tritt, damit nicht zuerst entsteht, sondern schon vorhanden war, aber als unerscheinend, in der Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, oder in der Gottheit. Es folgt, dass Alles, was geboren wird und untergeht, weder geboren wird noch untergeht, sondern nur in die Erscheinung tritt und wieder heraustritt, in sie eintritt aus der Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, und wieder zurücktritt in die Existenz, welche ist ohne zu erscheinen, also dass alles Erscheinende heraustritt aus der Gottheit und wieder hineintritt in die Gottheit. Aber nicht Allem, was heraustritt und wieder zurücktritt, ist die Gottheit Vater. Vater ist sie nur den aus ihr hervortretenden und in sie zurücktretenden Söhnen. Alles daher, was in den Vater als Sohn zurückzukehren fähig ist, war schon im Vater und irret, so lange es nicht zurückkehret, umher als ein abgefallener und verlorener Sohn. Dadurch aber, dass der Vater an die verlorenen Söhne auf Erden seinen heiligen Geist mittheilt vermöge der wiedergewonnenen Söhne vom Himmel her, sendet er die verlorenen Söhne selbst als die vom Himmel her wiedergewonnenen und beauftragten in die Welt, um zu ihrer eigenen Heiligung und Wiederherstellung sein Reich auf Erden auszurichten. Er sendet sie in die Welt, aber von da an, dass er sie sendet, sind sie schon nicht mehr von der Welt, sondern handeln vom ausserweltlichen Standpunkte als die, welche aufs neue aus dem Vater geboren und vom Himmel dieser Neugeburt aus in die Welt gesandt sind.

Der Geist.

Der Geist der Wahrheit oder der Tröster kann erst dann zu den Reichsgliedern kommen, wenn der Sohn oder das Haupt des Reiches, die Wurzel des Weinstocks, zum Vater zurückgekehrt, aus der Welt entwichen ist. Bis dahin sind die Glieder todte Glieder, der Geist ist das durch Zurückkehr des Sohnes in ihnen entstehende Leben. Sobald der Geist vorhanden ist, auf Erden, ist der Sohn in den Himmel entwichen. Der Geist ist das weltgeschichtliche Leben in den Reichsgliedern oder im Rumpfe des Reiches, welcher auf Erden ist, während das Haupt im Himmel ist. Der Geist ist das Leben Gottes auf Erden, entgegengesetzt dem Leben Gottes im Himmel, welcher der Vater ist. Dieses Leben ist das Leben im Haupte des Organismus, aus welchem es seine Nahrung saugt. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn besteht nur so lange, als das Reichshaupt auf Erden ist, und die Glieder noch nicht das Leben aus ihm in sich bekommen haben. So lange das Haupt auf Erden ist, ist das Haupt das Reich. Das Reich hat nur ein Haupt und keine Glieder, nämlich keine lebendigen. Das Leben soll erst in sie kommen. Sobald das Haupt in den Himmel zurückweicht, treten die Glieder in Aktivität, und zwar dadurch, dass das Haupt seine äusserliche Aktivität in eine rein innerliche Aktivität verwandelt. Nun aber kehren auch die Glieder, jedes nach vollendeter Pilgerfahrt auf Erden, zurück in das inwendige Leben des Organismus, in das Haupt, in das Leben des Himmels als des Sohnes im Vater, und der Sohn ist nun nicht mehr die irdische Person, die er war, da er den Reichsgliedern als todten gegenüber stand, sondern er ist die himmlische Person im Vater, mit welcher die zurückkehrenden Reichsglieder dergestalt geeinigt werden, dass sie zu seinem Fleische und Blute werden, ihr irdisches Fleisch und Blut in sein himmlisches Fleisch und Blut umwandeln. Daher nun ist das Reich ein steter Wechselprocess zwischen dem irdischen und dem himmlischen Leben, oder zwischen dem Geist und dem Vater. Denn der Geist ist das Leben in den Gliedern des Reiches, also das Wirken

der Gottheit auf Erden, und der Vater ist das Wirken der Gottheit im Himmel, von wo das Reich regiert wird, wie die Glieder vom Haupte regiert werden. Ein jedes Reichsglied tritt durch seinen Tod über aus dem Gebiete des Geistes in das Gebiet des Vaters, aus dem Gebiete des auf Erden sich vollziehenden in das Gebiet des im Himmel sich vollziehenden göttlichen Willens. Der göttliche Wille in dem Reichsgliede bleibt derselbe, ob er sich auf Erden oder im Himmel vollzieht. Vater und Geist sind also nur andere Namen für dieselbe Sache, je nach der verschiedenen Lage, worin sie erscheint. Vater und Geist ist wie der Gegensatz vom Himmel und Erde. Aber auch der Sohn ist nur ein dritter Name für dieselbe Sache. Er bezeichnet das Wechselverhältniss zwischen Himmel und Erde, oder zwischen dem Leben des Vaters und des Geistes und wird daher passend der Mittler zwischen beiden genannt. Denn so wie das Haupt vermittelt zwischen den Gliedern des Leibes und zwischen dem intelligenten Willen, von welchem aus die Glieder in Bewegung gesetzt werden, so bildet der Sohn die Vermittlung zwischen den Reichsgliedern und dem Leben des Vaters, welches in ihnen wirkt, und sofern es in ihnen wirkt, der heilige Geist genannt wird. Beim Sohne ist daher zu unterscheiden die Mittlerthätigkeit und die Vorbereitung auf dieselbe. Die Mittlerthätigkeit beginnt bei der Ausgiessung des heiligen Geistes, und Alles, was vorherging, ist nur Vorbereitung zu dieser. Diese aber setzt die Zurückkehr zum Vater voraus. Indem nun der Vater sich in Gestalt des heiligen Geistes in die Glieder ergiesst, macht dadurch der Vater und der in ihn zurückgekehrte Sohn Wohnung in ihnen und kommt also der Sohn mit dem Vater zu ihnen, aber nicht in irdischer Gestalt, sondern in geistiger Gestalt, in den Wolken des Himmels oder in der Gestalt seiner Herrlichkeit beim Vater. Diesem Herabkommen des Sohnes im heiligen Geiste, welcher des Vaters Leben in den Gliedern ist, kommt nun entgegen ein Hinaufsteigen eines jeden lebendigen Reichsgliedes aus dem heiligen Geiste in den Vater, oder aus dem Erdenleben in das Himmelsleben, ein Uebergang, welcher bei seinem Tode erfolgt. Sobald dieser Ueber-

gang erfolgt, nimmt das zurückgekehrte Glied ebenfalls Theil am Leben des zurückgekehrten Sohnes im Vater, an seiner Herrlichkeit, seiner Herrschaft, seinem immer neuen Erscheinen in den Wolken des Himmels. Dieses Verhältniss einer Wechselwirkung, eines unaufhörlichen Herabsenkens des Vaters in den Geist, Hinaufsteigens des Geistes in den Vater, heisst der Sohn oder der Organismus des an der Spitze des Reiches stehenden Hauptes. Der Sohn in seiner Vollendung oder Erhöhung in die Wolken des Himmels, ist nicht das Reich. Denn das Reich ist auf Erden, die Wechselwirkung von Vater und Geist aber findet im Himmel statt. Erst nachdem das Reichsglied von der Erde entweicht, nimmt es Theil am Leben des Sohnes im Vater, welcher im Himmel und nicht auf Erden ist. Diese Theilnahme aber ist, wenn sie völlig vorhanden ist, völlige Einigung, d. h. das zurückgekehrte Reichsglied wird völlig selbst zum Sohne oder zu einer in den Vater zurückkehrenden Person. Ist nun eine jede Seele voll des heiligen Geistes ein göttlicher Sohn in der Hoffnung, obgleich noch nicht in der Vollendung, so muss ein jedes Reichsglied ein göttlicher Sohn im Zustande der Unreife oder der Erniedrigung heissen, ein gefallener Sohn oder verlorener Sohn, welcher zum Vater zurückkehren soll. In sofern darf sich jedes Reichsglied selbst fühlen als das Reichshaupt in Hoffnung oder als der Christus. Nicht nur Jesus ist der Christus oder das Reichshaupt, sondern ein jedes Reichsglied ist soweit völlig dasselbe, als das Leben des Geistes, d. h. das Leben des Vaters in seiner Offenbarung auf Erden, in ihm ist. Beim Zurücktritt in das Leben des Vaters tritt das äussere Leben der Glieder in ein concentrirtes inneres Leben zurück, und die himmlische Organisation dieses Gesammtchristus, dieses Tempelbaues aus lebendigen Seelen, ist und wirkt eben in der Weltgeschichte als das Haupt des Reiches auf Erden. Jesus darf daher durchaus nicht der einzig geborene Sohn des Vaters (μονογενής) genannt werden, denn er ist nur der erstgeborene Sohn und schlechterdings nicht der einzige. Aber es gab allerdings eine Zeit, wo er nicht nur der erstgeborene, sondern auch der einzigeborene war, nämlich die Zeit seines

Lebens bis zur Zeit der Ausgiessung des heiligen Geistes. Am Pfingstfeste wurden so viele Christus oder neue Söhne Gottes in Hoffnung geboren, als Jünger den heiligen Geist empfingen. Aber so lange Jesus lebte, lehrte und sprach, konnte er sich nicht anders nennen denn den einzig geborenen Gottessohn. Denn die anderen Reichsglieder waren noch nicht zum Leben erwacht, die Geburt war noch nicht in ihnen aufgegangen. Auch als Jesus am Kreuze hing, war er noch der einzig geborene Gottessohn. Ja sogar noch als er bereits das Irdische verlassen hatte und seinen Jüngern im Geiste durch Visionen erschien zum Zeichen einer fortwährenden Geistesgemeinschaft mit ihnen, selbst da noch in den Himmel zurückgekehrt, war er der einzig geborene Gottessohn. Aber von der Zeit an, dass die Ausgiessung des heiligen Geistes erfolgte, dürfen wir ihn nicht mehr als den einzig geborenen, sondern nur noch als den erstgeborenen Gottessohn begrüssen. Und auf der anderen Seite war er, so lange er noch auf Erden lebte, nicht der vollendete Gottessohn, sondern dieser wurde er erst bei seiner Rückkehr zum Vater. Auf Erden war er der vollendete oder wirkliche Gottessohn oder Christus nur in Hoffnung, während er in Wirklichkeit zwar der Christus war, aber der noch unvollendete Christus, das noch unvollzogene Reich. So lange er also der einzig geborene Sohn war, war er der noch unvollendete Sohn, und sobald er der vollendete Sohn wurde, war er nicht mehr der einzig geborene, sondern nur noch der erstgeborene Sohn. Der Zustand, einzig geborener Sohn Gottes zu sein, war also nicht eine Vollkommenheit, sondern eine Unvollkommenheit am Christus. Erst dadurch, dass er erstgeborener Sohn wurde und eine Menge anderer Söhne in denselben Zustand nach sich zog, in welchem er als einzig geborener Sohn gestanden hatte, ging er aus dem Zustande des unvollendeten in den Zustand des vollendeten Christus über. Der unvollendete Sohn oder der unvollendete Christus bezeichnet eine Seele voll des heiligen Geistes, welcher sich dem bisher todt gewesenen Reichsgliede mittheilte. Der vollendete Sohn aber ist mehr als dies. Er ist das in den Vater zurückkehrende Glied

am Körper des Reiches, welches bei seinem Zurückflusse in den Vater das irdische Leben in ein himmlisches Leben, das irdische Fleisch und Blut in ein himmlisches Fleisch und Blut umwandelt. Jesus war in seinem Vorbereitungszustande als der auf Erden lebende Christus ebenfalls nur eine Menschenseele voll des heiligen Geistes, aber bestimmt, der erstgeborene Sohn des Reiches zu werden, und dadurch befähigt, sich den bis dahin einzig geborenen Gottessohn in seinem Zustande der Vorbereitung, Unvollendung oder Erniedrigung zu nennen. Von da an aber, von der Zeit des gegründeten Reiches an, ist jede ihrer zukünftigen Verklärung harrende Seele ein Christus in Knechtsgestalt, ein Sohn Gottes im Zustande der Erniedrigung, bestimmt, in einen wirklichen Christus oder in einen Gottessohn im Zustande der Vollendung sich umzuwandeln. Nicht alle Theile an unserem Organismus sterben, sondern dies thun nur die chemischen. Aber alle Theile an unserem Organismus werden verwandelt, die chemischen in Leichnam, die psychischen in den pneumatischen oder transfigurirten Leib, welcher der vollendete Christus ist. Daher denn der Christ ein solcher ist, welcher in seinem irdischen Leibe lebt, als lebte er schon in seinem himmlischen Leibe, obgleich dieses doch wirklich nicht der Fall ist, sondern ein Zustand ist, welcher erst erwartet wird. Indem nun dieser Zustand im Handeln anticipirt wird, entsteht nicht nur ein Handeln vom ausserweltlichen Standpunkte aus, sondern auch ein Handeln in Einigung mit und nach dem Willen des erstgeborenen Christus, welcher, indem er seinen Willen an sämmtliche nachgeborene Christus mittheilt, in ihnen und durch sie sein Reich auf Erden gründet.

Ueber einige wichtigere Punkte in dem neuesten Werke Ed. v. Hartmann's: Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung.

Von

Diakonus Stockmayer
in Göppingen (Württemberg).

Gegenüber einem religionsfeindlichen, alle Teleologie der Natur und die Selbständigkeit des geist. Lebens läugnenden Materialismus, wie gegenüber einem vornehmen, irreligiösen Liberalismus ist gewiss unter allen Umständen die Werthschätzung anerkennungswerth, die der moderne Pessimismus der Religion zu Theil werden lässt, als ob er für die entwerthete Welt und den zerstörten Lebensgenuss einen tröstenden Ersatz bieten wollte.[1]) Er sucht ja die Religion, eine so bedeutende Erscheinung des Volks- und des individuellen Lebens, nicht blos psychologisch zu verstehen, um sie schliesslich als Thorheit zu verwerfen, sondern er gesteht der Religion ein Existenzrecht zu und erkennt sie als wesentliche und nothwendige Form des menschlichen Geistes. Und während für einen Lange in seiner Geschichte des Materialismus die Religion eine freie Dichtung des Geistes in Mythen ist mit dem Werthe, den jede Dichtung für das Gemüthsleben hat, nämlich Ideale aufzustellen, aus welchen wir subjektive Erhebung

1) Um so mehr, meint darum auch E. v. Hartmann in „Selbstzersetzung des Christenthums und Religion der Zukunft", S. 96, müsse das religiöse Bedürfniss wachsen, je mehr die Menschheit erkenne, dass es unmöglich sei, mit allen Mitteln irdischer Behaglichkeit die Qual des Lebens zu überwinden und zur Glückseligkeit oder auch nur zur Zufriedenheit zu gelangen.

und Befriedigung schöpfen, erklärt Ed. v. Hartmann am Schlusse seines neuesten Werkes „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit im Stufengange seiner Entwickelung“: „So gewiss die Religion keine blosse Illusion, sondern überall von relativer, im Laufe des Processes wachsender Wahrheit getragen ist, so gewiss ist der Process der Wandlungen des religiösen Bewusstseins in der Menschheit eine echte und wahre Entwickelung“ S. 627.

Indessen scheint es freilich, als ob der Vertreter des modernen Pessimismus das, was er mit der einen Hand zu geben den Anlauf nimmt, mit der anderen wieder zurücknehme. Ich sehe ab von seiner aus früheren Schriften („Selbstzersetzung des Christenthums und die Religion der Zukunft“ und „Krisis des Christenthums in der modernen Theologie“) bekannten Stellung zur christlichen Religion. Aber ist denn, darf man fragen, auf dem Boden seiner Metaphysik das in Wahrheit noch überhaupt möglich, was man sonst Religion heisst? Hartmann redet zwar beständig von einem religiösen Verhältniss; aber was er so nennt, ist genau besehen, da die endlichen concreten Einzelpersönlichkeiten nichts sind als Concrescenzen des unpersönlichen Einen, das in ihnen zu sich selber kommt, nur ein Verhältniss des endlichen Geistes zu sich selbst als unendlichem. Ja, wenn wir uns an die Phänomenologie des sittlichen Bewusstseins von H. halten wollten, so könnten wir auch darum die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses nicht begreifen, als dort statt des behaupteten concreten Monismus ein ganz abstrakter unterschoben wird, nach welchem die einzelnen Iche nur selbstlose Wesen sein können, in welchen und durch welche das All-Eine denkt und will und handelt. Aber wie sich auch H. das Verhältniss des absoluten und endlichen Geistes denke, Religion selbst ist doch nur ein Wissen des Ich von sich selbst als „gottmenschlichen“, und damit haben wir wieder jene sonst längst überwundene intellectualistische Begriffsbestimmung von Religion, die bei H. ihre Wurzeln in dem Stück Hegel'scher Philosophie hat, welche sich in der Philosophie des Unbewussten in wunderbarer Amalgamirung mit Schopen-

hauer'schem Pessimismus findet, ja die im letzten Grunde mit der unpersönlichen Fassung des Absoluten, wie uns scheint, nothwendig zusammenhängt. Bei der Bedeutung, welche die Hartmann'schen Schriften unläugbar haben, ist es wohl nicht ohne Interesse, das Gesagte aus dem neuesten Werke Hartmann's, das alle die Vorzüge seiner früheren Schriften, die freie Beherrschung des Stoffes, die dialektische Gewandtheit und Schärfe wie die leichte Darstellungsform in hohem Maasse theilt, näher nachzuweisen und damit eine Besprechung einiger für die Leser dieser Jahrbücher wichtigeren Punkte derselben zu verbinden.

Hartmann beginnt mit der gegenwärtig, besonders im Lager darwinistischer Naturforscher, so beliebten Frage, ob die Thiere auch Religion haben, und muss diese Frage, die ja von Manchen mit dem Hinweis auf die auch bei Thieren wahrzunehmenden Regungen und Aeusserungen von Gemüthseigenschaften, wie Geselligkeitstrieb, Mitleid, Liebe, Dankbarkeit, ja sogar Demuth, Grossmuth, Reue bejaht wird, aus Gründen einer zu niedrigen Stufe der Intelligenz, die die Thiere zwar nicht im Gebrauch der Kategorie der Kausalität, aber in der Aufmerksamkeit auf diejenigen Objekte hindere, an welche bei der Menschheit das Erwachen des religiösen Bewusstseins anknüpfe, das sind die Himmelserscheinungen, bei den Thieren, aber allerdings auch nur bei denen, die im Naturzustand leben, läugnen. Es mangelt ihnen, bemerkt Hartmann, wohl nicht die Schärfe der Sinneswahrnehmungen, aber ihr Verstand und die den Sinneswahrnehmungen geschenkte Beachtung d. h. die Beobachtung ist noch ganz in den Banden des praktischen Bedürfnisses gefesselt, während der Intellekt des Menschen einen Bethätigungsdrang entfaltet, der, wenn zeitweilig alle Bedürfnisse befriedigt sind, sich auf auffällige Erscheinungen der Wahrnehmungswelt richtet, auch wenn sie mit den menschlichen Bedürfnissen zunächst in keinem Zusammenhange zu stehen scheinen.

Anders freilich als bei den Thieren im Naturzustande ist es bei denen, die in Ausnahmeverhältnissen leben, wie bei den Hausthieren, die ein thätiges Wohlwollen von Seiten

ihres Herrn erfahren. Ihrem Verhältniss zu dem Herrn, welchem gegenüber sie das „demüthige“ Vertrauen haben fassen können, Nahrung, Obdach und Schutz zu erlangen, müsse ein religiöser Charakter zugeschrieben werden, der sich in dem Maasse, als das Thier von der intellektuellen und moralischen Ueberlegenheit seines Herrn durchdrungen sei, steigere, so dass sich die sklavische Furcht zur „Ehrfurcht“, die gewohnheitsmässige Anhänglichkeit zur unwandelbaren Hingebung der ganzen Individualität, der Gehorsam der Dressur zur Unterordnung des Willens (!) aus Pietät erhebe. Auf den möglichen Einwurf, dass dieselben Gefühle auch im Verhältniss eines Menschen zum anderen bestehen können, ohne dass man deshalb diesem Verhältniss einen religiösen Charakter beilege, antwortet H., dass dies nicht gegen, sondern gerade für die Möglichkeit eines religiösen Verhältnisses bei den genannten Thieren spreche, sofern dasselbe da allein eintrete, wo die Ueberlegenheit des religiösen Objekts die Artgrenze überschreite, d. h. wo die gegenüberstehende Macht als eine mit der eigenen incommensurable, weil in eine gewisse Unerkennbarkeit gehüllte und mysteriöse empfunden sei.

Doch wozu, möchte man fragen, diese Untersuchungen über die Frage nach der Religiosität der Thiere, da die doch sehr entfernte Analogie, in welcher — soweit es uns überhaupt möglich ist, das Seelenleben der Thierwelt zu erforschen — das Verhältniss des Thieres zu seinem Herrn mit dem religiösen Bedürfniss und Verhältniss des Menschen zu Gott steht, nicht hinreicht, diese letztere zu erklären oder einigermassen zu beleuchten. Sie sind eine moderne Liebhaberei, welche mit dem Bestreben zusammenhängt, den qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Thier so sehr als möglich herabzusetzen um, dann, wenn die Berge und Hügel geniedrigt und die Thäler erhöht sind, um so leichter den Satz von der Gleichartigkeit des Lebens im Universum nachweisen zu können: Alles Eins und Alles gleich!

Wie Religion entsteht, diese Frage kann in Wahrheit doch nur durch Analyse desjenigen Bewusstseins beantwortet werden, in welchem sie wirklich erst erscheint, d. h. durch

Analyse des menschlichen Bewusstseins. Alles Gerede von religiösem Verhältniss bei Thieren ist nur ein mehr oder weniger werthloses Spielen mit Worten, weil es ja doch ein nur auf Voraussetzungen beruhendes unberechtigtes Unterfangen ist, gewisse Erscheinungen des Thierlebens mit den höchsten Akten und Zuständen des menschlichen Geistes und Gemüthes zusammenzuwerfen oder diese auf die Thierwelt zu übertragen. Wie entsteht also im Menschen der Gottesglaube — auf diese gewiss viel wichtigere Frage nennt Hartmann den Weg der uninteressirten Beobachtung, sodann die ästhetische Eindrucksfähigkeit des Menschen, insbesondere diejenige für die Empfindung des Erhabenen, der Schrecken und Schönheiten der Natur, so dass er auch zur Beobachtung solcher Himmelsvorgänge, welche dem praktischen Bedürfnisse so fern zu liegen scheinen wie den Thieren, mit psychologischem Zwang sich hingedrängt fühlt. Zu diesem Wege der uninteressirten oder doch nur indirekt interessirten Beobachtung kommt ein weiterer, nämlich der der Verlebendigung der ganzen Natur. Dies führt freilich als etwas der kindlichen Phantasiethätigkeit des Naturmenschen überhaupt Eigenthümliches so wenig als die Fähigkeit zu ästhetischen Eindrücken zu religiöser Stimmung und Betrachtung, wie zu religiösem Verhältniss. Es muss daher, um das Entstehen des letzteren zu erklären, das Streben des Menschen nach eigener Glückseligkeit im Sinne einer möglichst vielseitigen und möglichst dauernden Befriedigung seiner Triebe zu Hilfe genommen werden. Der Mensch will nämlich glücklich sein, aber er fühlt seine Unmacht, es aus eigner Kraft zu werden. Je grösser seine Hilflosigkeit gegenüber der Natur ist, desto abhängiger weiss er seine Glückseligkeit von jenen Naturmächten, welche ihm als der bestimmende Grund für das wechselnde Verhalten der Natur zu seinen subjektiven Zwecken erscheinen, s. S. 62.

Daher ist all sein Sinnen und Trachten bei den Mächten, in deren Hand seine Glückseligkeit ruht. Damit ist aber, wie H. meint, das religiöse Verhältniss unmittelbar gegeben; damit sind die durch die Beobachtung erschlossenen und durch die Phantasie näher bestimmten Naturmächte aus möglichen

zu wirklichen Objekten eines religiösen Verhältnisses, d. h. zu Göttern geworden.

Im Ganzen hat schon O. Pfleiderer in seiner Religionsphilosophie auf geschichtlicher Grundlage S. 255 ff. in ähnlicher Weise die Entstehung des Gottesglaubens zu erklären versucht. Er hat sie aus Gemüthsbedürfnissen einerseits und den Eindrücken gewisser Naturanschauungen auf Gemüth und Phantasie andererseits erklärt. Aber wenn H. das Verlangen, die eigene Unmacht und Hilflosigkeit zu ergänzen durch das Suchen einer überlegenen gütigen Macht und durch das Vertrauen auf dieselbe damit identificirt: die Götter seien die transcendenten Projektionen menschlicher Wünsche oder die Furcht habe den Menschen zuerst die Götter gegeben, so hat er zwar Recht, insofern als er hiernach die Quelle der Religion in einem praktischen und nicht in einem theoretischen Bedürfniss erkennt — womit freilich sein Begriff von Religion, soweit er sich bei ihm eruiren lässt, nicht stimmen will —; Unrecht aber hat er darin, dass er dieses praktische Bedürfniss doch zu roh sinnlich fasst, und dass er auf die Furcht und Sorge als auf die die Religion erzeugenden Gefühle zurückkommt. Denn, fragt Pfleiderer mit Recht, sucht man Bündniss mit solchen Wesen, vor denen Einem graut? — Vielmehr gerade der Wunsch, sich von der Furcht zu befreien und Schutz, Ruhe, Trost u. s. w. zu finden in der vertrauensvollen Erhebung zu einer höheren Macht — gerade dies führt zum Gottesglauben und religiösen Verhalten. Darum handelt es sich in demselben auch nicht um die Befriedigung eines blossen Glückseligkeitsverlangens, sondern noch weit mehr um die Behauptung des eigenen Selbstes gegen die es bedrohenden und erdrückenden Naturgewalten.[1]

Nachdem H. im ersten Abschnitt seines Buches die Momente nachzuweisen gesucht hat, welche zur Entstehung des religiösen Bewusstseins überhaupt führen, geht er im

---

1) Gegenüber der Ansicht, die alle Religion mit Fetischismus beginnen lässt, leitet H. den letzteren von dem Verfall des Henotheismus ab, s. Das relig. Bewussts. der Menschh. S. 105 ff.

Folgenden dazu über, die verschiedenen Stufen und Formen desselben (1. Naturalismus, mit dem Henotheismus an sich, dann dem vergeistigten Henotheismus bei den Griechen, dem utilitaristisch säcularisirten bei den Römern u. s. w. und 2. Supranaturalismus, wohin H. den abstrakten Monismus oder die idealistische Erlösungsreligion im Brahmanismus und illusionistischen Buddhismus, sodann den Theismus mit dem primitiven Monotheismus im Volke Israel, mit der Gesetzesreligion und der realistischen Erlösungsreligion in der Christusreligion des Paulus rechnet) auf Grund der neuen Forschungen eingehend darzustellen und kritisch zu analysiren.

Wir beschränken uns darauf, die letzte Form des religiösen Bewusstseins mit ihren unmittelbaren Vorläufern näher zu besprechen.

H. folgt in seiner Darstellung der monotheistischen Religion einem Kuenen, de Godsdienst van Israel, Wellhausen, Gesch. Israels, auch H. Schultz, Alttestl. Theologie, deren Ansichten er als „feststehende Ergebnisse der Forschung" betrachtet, und beginnt deshalb mit einem naturalistischen Henotheismus im alten Israel, fügt ihm die monotheistische Reform der Propheten an, um sodann im Mosaismus, Judenthum und den nachfolgenden Reformversuchen — Hillel, Essäismus und Judenchristenthum — die eigentliche Gesetzesreligion zu behandeln. Ueber das letztere, das Judenchristenthum, lässt sich nun H. also vernehmen: Wenn Johannes der Täufer den Hauptmangel, den der Essäismus mit dem Pharisäismus und Sadducäismus gemein hatte, nämlich seinen exclusiv aristokratischen Charakter dadurch beseitigte, dass er, in der Schule desselben (Essäismus) gebildet, wie H. in Anschluss an Renan vermuthet, seine Ideen demokratisirte, sich also vom System des Essäismus losmachte, und seine eigenen Wege ging, um so die elende Masse des armen Volkes zu gewinnen, so besteht die Bedeutung Jesu von Nazareth darin, dass er den von Johannes vorgezeichneten Weg nach dessen Gefangennehmung fortsetzte, anfänglich nur die johanneische Verkündigung einfach wiederholte, dann aber durch Annahme des ihm entgegengebrachten

Glaubens an seine Messianität neue Elemente hinzufügte. Aus seiner Anhängerschaft aber entwickelte sich diejenige Richtung innerhalb des Judenthums, welche als vierte zu dem Pharisäismus, Sadducäismus und Essäismus hinzutrat und welche „wir" Judenchristenthum zu nennen gewohnt sind, welche H. aber eigentlich Christenjudenthum nennen sollte. Denn dieses Judenchristenthum ist ja nichts Anderes als Gesetzesreligion, aber Gesetzesreligion der in materieller und geistiger Hinsicht Armen. Daraus folgt, dass es weder die pharisäische Schriftgelehrsamkeit, noch die essäische Geheimlehre brauchen kann, sondern nur die Hillelitische Vereinfachung und Concentration der jüdischen Weltanschauung auf ihren monotheistischen humanistischen Kern, und dass es nur so viel Beobachtung von Ceremonialvorschriften fordern darf, als die ärmste Klasse des Volkes auch wirklich im Stande ist zu erfüllen. Das Judenchristenthum ist also zunächst ein zum Zweck der Gewinnung der Armen und Niederen abgeschwächtes, humanisirtes und demokratisirtes Pharisäerthum und Essäerthum, aus welchen beiden es seine wesentlichen Lehren und Grundsätze genommen hat.

Echt pharisäisch ist, sagt Hartmann, sein Festhalten am Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, die Betonung der Zusammengehörigkeit von Moral und Ceremonialgesetz, die Forderung der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit als der einzigen Bedingung der Lebenserlangung; echt pharisäisch ferner die Lehre vom Lohne der guten Werke und vom Verhältniss des himmlischen und irdischen Lohnes, ferner die Werthschätzung des Betens und Fastens als Mittel zur Abstreifung der Ungerechtigkeit, und die Lehre vom Gottesreich, das allerdings schon im Werden begriffen ist. Und hier ist der Punkt, wo das Judenchristenthum mit dem Essäismus auf gleichem Boden steht. Denn essäisch, aber auch radikal essäisch ist am Judenchristenthum die im Bewusstsein des kommenden oder eigentlich schon anbrechenden Gottesreichs nothwendige Ergänzung und Vervollständigung resp. Erfüllung des Gesetzes und der Tradition; essäisch die Auflösung der Familie, die Entäusserung von allem Eigenthum und der in der Folge daraus erwachsende Kommunismus der judenchristlichen

Gemeinden; essäisch auch die Verachtung des Geldes und der Abscheu gegen Handel und Wechselkram. Was aber nicht essäisch ist am Judenchristenthum, das ist die Verachtung der Arbeit, welche nur aus dem Glauben an die unmittelbare Nähe des Weltendes entspringen konnte. Essäisch dagegen wiederum die Werthschätzung des Jahrhunderte hindurch erloschenen Prophetenthums mit seiner Weissagungs- und Wunderkraft und des Glaubens, die Ansicht von den Krankheiten als Besessenheiten und neben den eigentlichen Sakramenten der Beschneidung und des Passahmahles die Taufe als Symbol der Herzensreinigung und Busse und das regelmässige Liebesmahl der Brüder als Symbol der brüderlichen Liebesgemeinschaft. Das ist nach Hartmann das eigentliche ursprüngliche Christenthum, und hätte nicht Paulus das Heidenchristenthum erfunden, so würde später Niemand das Judenchristenthum für etwas Anderes, als was es nach H. ist, für nationaljüdische Gesetzesreligion mit verstärkter messianischer Erwartung und Beziehung dieser Erwartung auf die Person Jesu angesehen haben. Durch die Motivationskraft dieser Erwartung hoffte es die Gerechtigkeit zu erlangen, die im Mosaismus und Judenthum verfehlt wurde. Diese Hoffnung musste nun freilich ebenso wie die der letzteren an der harten Wirklichkeit und ihrer Erfahrung zerschellen, und um die trotz des Evangeliums gestörte Gerechtigkeit doch zu erlangen, suchte man eine Hilfe in der stellvertretenden Gerechtigkeit des zeitgenössischen Gerechten, des Propheten von Nazareth, wie die Leiden des jesaianischen „Knechtes Gottes“ als Mittel angesehen wurden, dem ganzen Volke zum Heil zu verhelfen und die Versöhnungsgnade seines Gottes zurückzugewinnen. Indessen auch dies genügte nicht. Die Abweichung vom Pharisäerthum wäre auch zu verschwindend gewesen, um nicht eine Verstärkung der judenchristlichen Anschauungen durch die Behauptung als nothwendig oder doch erwünscht erscheinen zu lassen, dass Jesus die zum künftigen Messias designirte Persönlichkeit sei und dass er es bei seiner Wiederkehr zum grossen Gerichtstage denen gedenken und lohnen werde, die ihm als Jesus nachgefolgt waren. Durch diesen Glauben, der nun zum Centrum

der judenchristlichen Missionspredigt erhoben wurde, konnte die im Essäismus nur Einzelnen zugängliche Gnadengabe des Geistes allen Messiasgläubigen ohne Weiteres erreichbar werden.

Nach alledem wäre also das Judenchristenthum eine auf eschatologische Schwärmerei gebaute Episode des Judenthums und würde, wie viele andere, nur unter den Kuriositäten der Geschichte figuriren, wenn nicht die personellen Glaubensthatsachen desselben, nämlich der Tod und die Auferstehung Jesu für Paulus zur zufälligen Gelegenheitsursache geworden wären, um auf sie eine antijüdische Weltreligion zu gründen.

In dieser Ansicht vom sogenannten Judenchristenthum, d. h. der Person und Lehre Jesu ist neben einigem unläugbar Zutreffenden so viel Schiefes und Halbwahres, ja selbst total Falsches in einander geflochten, dass es schwer ist, diesen Knäuel in Kürze zu entwirren. Zwar wird Jeder, der mit der wissenschaftlichen Theologie von heute halbwegs vertraut ist, Hartmann bereitwillig zugeben, dass „die uns zu Gebote stehenden Quellen über das Judenchristenthum (H. meint die synoptischen Evangelien) alle aus der Zeit stammen, wo dasselbe zu der paulinischen Christusreligion bereits hatte Stellung nehmen müssen und selbst dass sie heidenchristliche Gedanken und Wendungen in die judenchristliche Weltanschauung und Lehren ihres Propheten hineingetragen oder dieselben in mehr oder minder heidenchristlichem Sinne gedeutet haben.“ Aber selbst diese vorausgesetzte sog. judenchristliche Weltanschauung und Lehre Jesu schliesst schon einen so freien Standpunkt in sich, von welchem aus er mit Weizsäcker, Untersuch. über die evang. Geschichte S. 418, zu reden, zwar nicht die Aufhebung des jüdischen Ceremonialgesetzes, auch nicht eines Theils desselben, wie die Essäer, forderte, aber doch eine ganz neue Art von Frömmigkeit und Gerechtigkeit verkündigte, welche in der That über das Gesetz hinausging und dasselbe mehr umdeutete als sich demselben unterwarf. Man verliert in Wahrheit allen festen geschichtlichen Boden unter den Füssen und bewegt sich allein im Gebiete vager willkürlicher

Geschichtsmacherei, wenn man nicht erkennt, dass Jesus frühe schon „dem Pharisäismus entgegengetreten und mit der ganzen Autorität der Tradition gebrochen“ hat (Weizsäcker). Antipharisäisch ist ja doch das Wort, das Jesus vom Fasten spricht, wie sein eigenes Verhalten, das er der Fastenübung gegenüber beobachtete. Antipharisäisch und antiessäisch zugleich ist seine Stellung zum Sabbathgebote. Antiessäisch ferner sein Wort über die Ehe. Die Behauptung, dass Jesus dem Essäismus seine wesentlichen Grundsätze und Lehren entnommen, dieselben aber demokratisirt habe, hat also keinen Werth. Gerade der weltoffene, lebensfrohe und thatkräftige Geist, den Jesus athmete, ist Zeugniss genug, dass er von Anfang an andere Wege gewandelt ist als die Essäer, ja nicht einmal von denselben ausgegangen ist. Hätte er auch einmal eine Berührung mit den Essäern gehabt, so wäre, wie Hase, Leben Jesu, bemerkt, seine wahre Eigenthümlichkeit damit so wenig erklärt als etwa die Theologie Schleiermacher's oder die Philosophie von Fries aus Herrnhut abgeleitet werden können. Und wie sehr er selbst seines principiellen Gegensatzes gegen Judenthum und Pharisäismus wie der Folge dieses Gegensatzes bewusst war, das beweisen die Evangelien in Stellen wie Matth. 9, 16 vom alten Kleid und neuen Lappen oder vom Most in alten Schläuchen u. a., oder wenn sie diese Beweise nicht führen dürfen, wenn auch das etwas Heidenchristliches, erst in die judenchristlichen Lehren Jesu Hineingetragenes sein soll — wer will dann eigentlich sagen, was Jesus war und worin seine Lehre bestand? Ehrlicher ist alsdann zu sagen: wir wissen das nicht, als willkürlich zu bestimmen: das ist judenchristliche Lehre Jesu, und das ist Heidenchristliches, das später hineingetragen wurde.

Was aber die Messianität Jesu betrifft, so ist, so schwer auch zu bestimmen sein mag, von wannen er angefangen hat, sich mit dieser Idee zu identificiren, doch soviel gewiss, dass er dasselbe durch freien Entschluss, auf eigenen Antrieb hin gethan hat; jedenfalls wäre, die Vorstellung Hartmann's von der Person Jesu vorausgesetzt, durchaus unbegreiflich, wie das Volk dazugekommen sein soll, ihn auf diese Bahn

zu treiben und zur Annahme der Messiaswürde zu nöthigen. Wäre aber Letzteres wirklich der Fall gewesen, so könnte das Volk nur durch den ausserordentlichen Eindruck, den es von ihm bekommen hat, dazu veranlasst worden sein, und keinenfalls könnte Jesus das gewesen sein, wozu H. ihn machen will. Hat aber Jesus das Bewusstsein, dass er der Messias sei, ausgesprochen, so kann er auch — und damit fällt ein weiterer Zug in dem Hartmann'schen Bilde vom Judenchristenthum und seinem Stifter als unhaltbar dahin — das messianische Reich nicht blos als ein zukünftiges sich gedacht haben. Das Judenchristenthum ist also weder eine eschatologische Schwärmerei, noch eine national-jüdische Gesetzesreligion; sondern, sofern Jesus ein Gottesreich, allerdings unter der nothwendigen Form alttestamentlicher Theokratie, aber auf der Grundlage sittlicher Forderungen und mit sittlichen Gütern gegründet hat, waren im Judenchristenthume, d. h. in der ersten christlichen Gemeinde schon die Keime gegeben, welche von selbst kraft innerer Entfaltung zu einem vollkommenen Bruch mit dem Judenthum treiben mussten.

Weit entfernt davon, dies anzuerkennen, leitet H. vielmehr das eigentliche Christenthum, d. h. die heterosoterische Christusreligion von Paulus ab. Er hat ein neues, dem judenchristlichen diametral entgegengesetztes Evangelium aufgestellt, indem er die ganze Gesetzesgerechtigkeit, zu deren Verwirklichung das Judenchristenthum blos die geeigneten Mittel und Wege hatte angeben wollen, verwarf und an die Stelle derselben die durch den Glauben an den Messias Jesus und dessen Opfertod zu erlangende Gerechtsprechung aus Gnaden proklamirte. Indessen, obschon der Gesetzesstandpunkt von ihm principiell überwunden wurde, so ist doch auch bei ihm dieser Standpunkt selbst wieder das maassgebende Princip seiner religiösen Denkweise und die bestimmende Norm für die Durchführung seiner neuen religiösen Weltanschauung geblieben. So kommt er aus dem fundamentalen Widerspruch nicht heraus, einerseits eine Religion der Freiheit unter prinzipieller Negation der Gesetzesreligion zu wollen, andererseits diese Religion der Frei-

heit so umzugestalten, als ob der Gesetzesstandpunkt Princip und Norm des religiösen Bewusstseins bliebe. Zum Beweis dafür weist H. darauf hin, wie Paulus zumal im Römerbrief mit den alten Kategorieen der Rechtfertigung und der göttlichen Strafgerechtigkeit, die doch mit der Negation des Gesetzesstandpunktes jeden Sinn verloren hätten, wirthschafte.

Allein für den Kundigen kann doch darüber kein Zweifel bestehen, dass, wenn auch die paulinische Theologie in den Bahnen pharisäischen Denkens sich bewegt — cfr. die sog. juridische Fassung und Begründung der Rechtfertigung und Versöhnung im Römerbrief — und dadurch in Widersprüche sich verwickelt, oder für uns unhaltbare Positionen aufstellt, dass dies doch nur der in dieser Form nicht wesentliche Unterbau für seinen durchaus gesetzesfreien Standpunkt, nur die durch seinen Entwickelungsgang bedingte zufällige Schaale gewesen ist, in welcher die Substanz seiner über den gesetzlichen Standpunkt weit hinausgeschrittenen religiösen Weltanschauung und religiösen Bewusstseins, die Auffassung des religiösen Verhältnisses als eines gotteskindschaftlichen, gefasst war. Ist aber dies das Wesentliche im paulinischen Evangelium, so ist wieder nicht einzusehen, inwiefern Paulus als Stifter der neuen und gesetzesfreien Religion bezeichnet werden könne. Denn Jesus selbst ist in Wahrheit schon so weit vom Gesetzesstandpunkt entfernt, dass er nicht nur eben jenes Gotteskindschaftsverhältniss als die adäquate Form des religiösen Verhältnisses fordert, sondern vor- und urbildlich dasselbe in seiner Person und seinem Leben darstellt.

Heterosoterisch aber nennt H. das paulinische Christenthum, weil in demselben das Verhältniss zu Christo als Kern und Wesen der Religion figurire und Christus an die Stelle des Objekts des religiösen Verhältnisses trete. Dies sei der sachliche Fehler, welcher bei Paulus dem fundamentalen Verhältniss zu Christo anhafte; denn damit werde neben und trotz des bereits erreichten monotheistischen Universalgottes ein Mensch — wäre es auch ein pneumatisch verklärter, aber doch nur ein Mensch — zum wesentlich centralen Objekt des religiösen Verhältnisses gemacht. Und zugleich sei dies das Haupthinderniss für die weitere Pro-

paganda des Christenthums, wie die gänzliche Erfolglosigkeit der christlichen Mission der letzten Jahrhunderte, besonders unter nichtchristlichen und doch gebildeten Völkern dies beweise. Am Letzteren ist, obwohl H. die Erfolge der christlichen Mission etwas zu gering taxirt, doch viel Wahres. Wie viel am Ersteren (heterosoterisches Christenthum), das werden wir unten sehen. Zunächst folge die Bemerkung, dass dieser religiöse Widerspruch des paulinischen Christenthums — nämlich ein Mensch das wesentliche centrale Objekt des religiösen Verhältnisses — nach H. seine Ueberwindung durch eine Modification der paulinischen Christologie forderte. Entweder, sagt er, blieb das Glaubens- und Liebesverhältniss zu Christus der Kern der neuen Religion, dann musste auch das Objekt desselben in die Stelle Gottes rücken, oder der Messias Jesus blieb ein fürbittender Mensch, so musste das Verhältniss zu ihm zur blossen Vorstufe herabgesetzt und das Wesen des religiösen Verhältnisses als unmittelbare Gotteskindschaft ausgeführt und durchgebildet werden. Mit dem Sieg der letzteren (arianischen) Richtung wäre aus dem Christenthum nie etwas Anderes als eine neue Gesetzesreligion nach Art des Islam geworden. — Warum das, ist doch nicht recht verständlich. — Deshalb aber drängte die Entwickelung, einem „richtigen“ Gefühl folgend, von der paulinischen zur kirchlichen Christologie. Durch letztere ist der dem paulinischen Christenthum noch anhaftende religiöse Widerspruch beseitigt und auf blosse logische Widersprüche und historische Fiktionen zurückgeführt worden, welche dem religiösen Bewusstsein als solchem keinen Anstoss mehr geben. — Mit diesem Zugeständniss könnte unsere Orthodoxie wohl zufrieden sein. — Aber es ist, fährt H. fort, eine andere Schwierigkeit stehen geblieben, welche das christliche Religionssystem über sich selbst hinaus, zu einer neuen und höheren Stufe des religiösen Bewusstseins drängen musste. Dadurch nämlich, dass das religiöse Objekt (der Christusreligion) vergottet war, ist Christus in eine Transcendenz gerückt worden, in welcher er dem Gläubigen zwar wohl Gegenstand der vertrauenden Hingebung und dankbaren Liebe sein kann, aber doch immer nur ein Gegenstand der Sehn-

sucht, nicht des Besitzes bleibt. Christus ist nicht mehr Immanenzprincip und damit auch nicht Princip des Neuen Lebens.

Je mehr indessen die Person Christi ins Jenseits gerückt war, um so mehr machte sich das Bedürfniss geltend, den Geist zwischen Christus und dem Gläubigen im Interesse des Immanenzprincips einzuschalten. Er blieb auch das Bindeglied zwischen Gott und Mensch, so lange er als unpersönliches Princip gedacht wurde; sobald er aber selbst personificirt wurde, konnte dem Bedürfniss der Vermittelung nicht mehr Genüge geschehen. In der katholischen Kirche trat an seine Stelle die Kirche; der Protestantismus hat nun zwar wohl Christus wieder als einzigen Mittler proklamirt, aber die Hauptsache wurde nun wieder die unio myst., die direkte Besitznahme des Gläubigen durch den persönlichen Christus, welche aus psychologischen Gründen, wie H. meint, nur als magisch dämonische Besessenheit und natürlich damit als etwas Unmögliches bezeichnet werden muss. — Aber wie? ist denn Joa. 10, 38; 14, 10; Gal. 2, 20; Ich lebe, doch u. s. w., ist Ps. 73, 23; Jesaias 57, 15 u. s. w. auch als magisch dämonische Besessenheit zu bezeichnen? —

Doch hier setzt die Religion des Geistes, d. h. die letzte, höchste Stufe im Entwicklungsgange des religiösen Bewusstseins ein. Der supranaturale persönliche Gott war ja in die Transcendenz einer unendlichen Ferne gerückt und bedurfte eines Bindegliedes. Dies war im Christenthum Christus; weil er aber als Erlöser persönlicher Mittler wurde, bedurfte es eines neuen Mittelgliedes zwischen ihm und den Menschen, dies wurde der Geist; weil aber auch er personificirt wurde — zum Zweck seiner Denaturirung! —, musste auch er seinen Zweck verfehlen. Statt nun, was ja am nächsten läge, die beiden letzten Glieder richtig zu deuten und zu stellen und den in die Transcendenz entrückten Gott zugleich als immanenten zu denken, macht H. kurzen Process, wirft alle drei weg und setzt an ihre Stelle den absoluten u n p e r s ö n l i c h e n Geist, der das religiöse sittliche Princip des neuen Lebens sei.

Was ist denn nun aber dieser absolute unpersönliche Geist, der reines Immanenzprincip sein soll? Er ist das

absolute Prius der Natur, antwortet H., aber doch ist die Natur wieder das teleologische Mittel seiner Selbstverwirklichung, seines Zusichselberkommens. Das ist das bekannte widerspruchsvolle Hegel'sche Absolute, das sein soll und doch erst wird, ein ὕστερον πρότερον oder das Lichtenberg'sche Messer. Wie ist doch ein Prius vorzustellen, das da und nicht da ist, das sich vielmehr erst selbst verwirklichen und heraufschaffen muss, nicht anders als sich Münchhausen an den Haaren aus dem Sumpf herauszieht? Und was soll ein absoluter Geist sein, der eines anderen bedarf, um zu sich selbst zu kommen, der also nicht ist und doch wieder existirt? Hier begegnen wir bei H. jenem Hegel'schen Taschenspielerkunststück wieder, das in der Konstruktion des Begriffes und seiner Verwechselung mit der Sache selbst besteht (s. Trendelenburg, log. Unters. 1. A. I, S. 88). Wie steht es nun aber auf dem Standpunkte der Religion des Geistes mit der Realisirung des geforderten religiösen Verhältnisses? Ein wahres religiöses Verhältniss setzt offenbar stets zwei real, nicht blos begrifflich differente, wie andererseits auf einander bezogene Wesen, Gott und Mensch, voraus. Es fordert also ebenso die Transcendenz Gottes und das relative Fürsichsein des Menschen wie die Immanenz des Einen im Anderen. Nun redet H. wohl auch davon, dass der Geist nicht blos immanent, sondern immer zugleich auch transcendent sei, transcendent nämlich insofern, als er dadurch, dass er einem bestimmten Individuum einwohnt, nicht im Geringsten verhindert ist, noch unendlich vielen anderen Individuen einzuwohnen. Aber ist denn diese Transcendenz des Geistes eine wahrere und werthvollere als die des von H. verworfenen Theismus? Das religiöse Verhältniss zum Absoluten wird damit nichts Anderes als ein Verhältniss zu den endlichen Individuen, in welchen das Absolute mir transcendent ist. Ein Verhältniss zu endlichen Geistern kann aber Alles sein, nur nicht ein religiöses. Nun kann zwar eingeworfen werden, das religiöse Verhältniss ist eben hier nicht ein Verhältniss zu den vielen anderen Individuen, sondern zu dem Absoluten, das ihnen, wie mir, immanent ist. So scheint es, aber ist in Wahrheit doch anders.

Denn die menschlichen Persönlichkeiten, welche in dem religiösen Verhältnisse stehen, sind ja nach H. nicht volle, wahre Menschen + dem absoluten Geist, sondern der göttliche Geist und die an und für sich noch keine Persönlichkeit darstellende menschliche Natur verschmelzen sich zu einer Einheit, aus welcher sich die specifisch menschliche Persönlichkeit erst entwickelt (s. S. 620). So kann also das religiöse Verhältniss jedenfalls nicht ein Verhältniss zu einem transcendenten Absoluten ausser mir sein. Aber es kann nicht einmal von einer wahren Immanenz desselben, wie sie doch der Theismus hat, die Rede sein. Denn das Absolute kann, wie H. selbst sagt, niemals in das Endliche (ganz) eingehen und ist zu keiner Zeit ganz in dasselbe eingegangen, weil es sich ja erst in einer zeitlichen Entwickelungsreihe selbst realisirt. Nur ein unendlich kleiner Grad seines Vermögens ist es, mit welchem es dem Einzelnen gegenwärtig ist. So ist es in Wahrheit doch nicht immanent, und kann es nicht sein, auch aus dem Grunde, weil ein getheiltes, zu einer minimalen Portion abgeschwächtes, verendlichtes Absolute sich selbst widerspricht. Es zeigt sich hier, wie mir scheint, klar, dass mit der Aufhebung der wahren Transcendenz des Absoluten auch die wahre und volle Immanenz verloren geht. Und so lange Hartmann in seiner Religion des Geistes und der Immanenz keine bessere Immanenz zu Stande bringt als die genannte, hat er kein Recht, über den Theismus sich in einer Weise auszulassen, wie er es thut.

Was will es nun besagen, wenn H. behauptet, dass, wenn der immanente göttliche Geist ein constituirendes Element der menschlichen Persönlichkeit bildet, damit sowohl das Erlösungsprincip als das Princip des neuen Lebens dem Menschen innerlich und eigenwesentlich, das eine ein autosoterisches, das andere ein autonomes Princip sei? Der endliche Geist weiss sich doch als natürlicher im Widerspruch und Zwiespalt mit dem göttlichen. Dies ist die allgemeinste Erfahrung, auf welcher die Nothwendigkeit einer Versöhnung und Erlösung beruht. Wie soll er sich aber selbst erlösen und versöhnen? „Der göttliche Geist ist ja mit der mensch-

lichen Natur zu einer Einheit verschmolzen, aus der sich erst die menschliche Persönlichkeit entwickelt", und gerade diese Persönlichkeit fühlt sich versöhnungs- und erlösungsbedürftig! Das ist ein circulus vitiosus, aus dem wir hier nicht herauskommen. Oder wie soll das Absolute in Anderen mich erlösen, wenn diese Anderen in demselben Widerspruch und Zwiespalt befangen sind wie ich, abgesehen davon, dass auch damit der Standpunkt der Autosoterie aufgegeben wäre! — —

Weiss sich der endliche Geist als erlöst, so ist er auch eo ipso gewiss, nur durch die Kraft eines übergreifenden absoluten Geistes erlöst zu sein. Und insofern, aber auch nur insofern, ist und bleibt das Erlösungsprincip heterosoterisch; das Princip des neuen Lebens aber, das mit jenem gegeben ist, ist allerdings, man denke doch an Röm. 8, autonom, sofern nämlich der Geist Gottes dem menschlichen Geist immanent geworden ist, heteronom aber, sofern diese Immanenz keine in irgend einem Zeitmoment vollständig realisirte ist.

Wie die Person Jesu hier wieder zu ihrem vollen Rechte komme, indem das religiöse Princip der Erlösung, das von ihm aus in die Menschheit übergegangen ist und übergeht, auf ursprüngliche Weise und mit besonderer Kraft in ihm wirksam gewesen ist, bedarf keines weiteren Nachweises.

Nach Allem haben wir keinen Grund zu dem Zugeständniss, dass die Religion des Geistes, wie sie H. in seinem neuesten Werke proklamirt und wie wir sie in Vorstehendem kurz skizzirt haben, eine höhere Entwickelungsstufe des religiösen Bewusstseins als das Christenthum oder gar die letzte abschliessende Phase der Entwickelung des religiösen Bewusstseins repräsentire. Kann nur ein solcher Standpunkt dem religiösen Bedürfniss genügen, welcher weder die Absolutheit Gottes als des durch sich seienden selbstbewussten Geistes aufhebt, wie der concrete Monismus thut, noch das relative Fürsichsein des Menschen, wie sein Bruder, der abstrakte Monismus, thut, welcher also die Versöhnung beider, Gottes und des Menschen ermöglicht, ohne zum Aufgehen des Einen im Andern zu führen, so wird die Religion des Geistes dazu nicht befähigt sein.

Ja, die Religion des Geistes, möchten wir behaupten, ist nicht nur nicht eine höhere Stufe des religiösen Bewusstseins als die bisher erreichten, sie ist überhaupt nicht Religion, d. h. ein Act der Erhebung des im tiefsten Grunde ergriffenen Gemüthes zu Gott, in dem es sich erst von den Schranken und feindlichen Mächten des Weltlebens gerettet und seine Freiheit gewahrt sieht, sondern ein Wissen, nämlich wie ich zum Eingang bemerkt habe, ein Wissen des Menschen von sich als gottmenschlichem. Denn nicht darum handelt es sich in der Hartmann'schen Religion des Geistes, dass der für Gott geschaffene und thatsächlich mit ihm entzweite Mensch wieder zu ihm zürückgeführt und mit ihm versöhnt werde, sondern dass er der an sich seienden Einheit mit Gott oder seiner Identität mit dem Absoluten bewusst werde. So mag diese „Religion" des Geistes Denker und Religionsphilosophen befriedigen, eine Zukunft im religiösen Volke kann sie nicht haben und wird sie nicht haben, weil ja die Religion nicht ein theoretisches, sondern ein praktisches Bedürfniss zu befriedigen bestimmt ist.

Der Werth der Septuaginta für die Textkritik des alten Testamentes

am Ezechiel aufgezeigt von

A. Merx.

Dass es mit der Textüberlieferung des alten Testamentes in vieler Beziehung keineswegs so gut steht, als man in älterer Zeit annahm, ist jetzt von allen Auslegern anerkannt. Man ist über das Maass der Verderbnisse verschiedener Ansicht, ihr Vorhandensein bestreitet dagegen kaum irgend Jemand, der mitreden kann. Immer aber scheuen sich Viele auch jetzt noch, von den Mitteln, die in der ältesten Uebersetzung für die Besserung der Fehler vorhanden sind, principiell richtigen, d. h. consequenten und nicht bloss gelegentlichen Gebrauch zu machen, es herrscht ein Vorurtheil gegen die Septuaginta, welches verhindert, dieselbe unbefangen zu hören und sie ihr Zeugniss abgeben zu lassen.

Dies tritt in der neuesten Erklärung des Ezechiel, die R. Smend an die Stelle von Hitzig's Kommentar in das kurzgefasste exegetische Handbuch eingesetzt hat, deutlich hervor, nicht zum Nutzen des Verständnisses. Hitzig ist vollständig beseitigt und wird mit Vorliebe bekämpft, der Bearbeiter, der an Stelle Hitzig's getreten ist, hat ein neues Werk geliefert, bei dem es sich wunderlich genug ausnimmt, dass es sich als zweite Auflage einführt, so dass Smend der glücklichste Autor der Welt ist, der die zweite Auflage vor der ersten druckt.

Das Vorwort beginnt mit diesen Worten: „Die zweite Auflage dieser Lieferung [— so redet man vom Standpunkte des Buchhändlers, denn es ist ein ganz neues Werk,

das vorliegt —] konnte kein mehr oder weniger veränderter Abdruck des Kommentars von Hitzig sein. Derselbe gehörte nicht zu den besten Arbeiten des Verfassers, seine bekannte Manier war hier in hohem Grade entwickelt. Der eigentliche Kern des ganzen Buches war der Versuch, die hebräische Vorlage der LXX zu rekonstruiren, ein Unternehmen, das mir verhältnissmässig ziemlich gegenstandslos erschien. Die theologische und überhaupt die historische Seite war darüber in ihrem Rechte stark verkürzt, die Frage nach Ezechiel's Verhältniss zum Pentateuch überhaupt nicht in's Auge gefasst.“

Das letzte ist richtig und für das Jahr 1847, wo Hitzig schrieb, jedem Sachkundigen begreiflich; was sonst hier gesagt ist, ist Alles grundverkehrt. Denn erstens widerspricht es Hitzig's eigenen Erklärungen, wenn man behauptet, der eigentliche Kern seines Buches sei der Versuch die hebräische Vorlage der LXX zu rekonstruiren. Hitzig sagt selbst: „Ich habe innerhalb der mir gezogenen Schranken den Sinn und vorab den Text, da dessen Beschaffenheit es so zu erheischen schien, überall im Einzelnen diskutirt.“ Und weiter: „Ich habe das Verfahren, welches man bei XL ff. einzuschlagen nicht umhin konnte, der Erste folgerichtig auf das ganze Buch angewandt.“ Er meint, dass er das Zeugniss der LXX wirklich zuerst genau abgehört und ihre Aussagen zur „Herstellung und Erklärung des ursprünglichen Textes“ verwendet habe. Dies ist aber etwas ganz anderes als „der Versuch die hebräische Vorlage der LXX herzustellen“, was von H. Smend als Kern des Hitzig'schen Buches angegeben wird. Wenn aber weiter Herrn Smend die nicht von Hitzig, auch nicht von ihm selbst, sondern von vielen Anderen formulirte Aufgabe, die hebräische Vorlage der LXX herzustellen, „verhältnissmässig ziemlich gegenstandslos“ erscheint, so weiss man in der That nicht, was man von solcher kritischen Naivetät eines Exegeten von Profession sagen soll. Mir und Anderen erscheint dies unverhältnissmässig bedeutungsvoll, wir möchten sehr gern wissen, was wenigstens in einer Handschrift des Ezechiel aus dem dritten

oder vierten vorchristlichen Jahrhundert gestanden hat, ohne darum zu meinen, dass sie nun sofort den „ursprünglichen Text“ biete. Wenn dies Lauschen auf die Tradition Hitzig's „bekannte Manier, die hier in hohem Grade entwickelt ist“, sein soll, dann ist es eine sehr gute Manier, nur meine ich, dass Hitzig noch nicht genug auf die Tradition gelauscht hat, und dass man gerade nach dieser Seite über ihn hinausgehen muss, um das Sprunghafte und Willkürliche seiner Art zu überwinden. Hier liegt der Punkt, wo man seine Arbeit weiterführen muss, und dies liess sich in einem „mehr oder weniger veränderten Abdrucke“ seines Kommentars vollkommen ausführen, so dass es eine zweifelhafte Nothwendigkeit war, statt Hitzig zu verbessern und zu bereichern, ihn zu eliminiren. Es muss ihm eine Ahnung dieses Schicksals die Worte eingegeben haben, die er in seiner Vorrede schreibt: „Im Ganzen bin ich der Zustimmung Solcher, welche selbst schon in der Kritik sich praktisch versuchten, so wie des Widerspruchs von anderer Seite her vollkommen sicher.“

Der Werth eines Kommentars bestimmt sich nach der Sicherheit der textkritischen Methode, sie ist die Grundlage von allem Anderen, ohne eine gründliche Kritik der Textüberlieferung darf man nicht auslegen. Das ist ein Satz, der zum A-B-C jedes geschulten Auslegers gehört, den auch Herr Smend theoretisch sicher nicht anfechten wird, da er auf anderem Gebiete gezeigt hat, dass er ihn sehr wohl versteht und sorgsam ausübt. Sehen wir nach, wie es damit im vorliegenden Werke steht. Dass der Ezechieltext schlecht ist, weiss Jeder, der ihn gelesen hat, Herr Smend urtheilt ebenso, der Text gehört auch nach ihm zu den schlechtesten des alten Testamentes, er scheint an einer grossen Zahl von Stellen heillos verderbt zu sein. Nun sollte man meinen, unter diesen Umständen müsste man auf die vorchristliche griechische Uebersetzung einen hohen Werth legen, aber das geschieht nicht, vielmehr fährt der Verfasser fort: „Bei der Konstanz von Ez.'s Ausdrucksweise ist er freilich oft leicht durch Konjektur zu verbessern.“ Der heillos verderbte Text ist leicht durch Konjektur zu verbessern! Aber freilich

nur „oft“, d. h. man „korrigirt“ sporadisch, wo man gar nicht mehr aus und ein weiss, hat aber keinen Begriff davon, dass dieses Verfahren das Gegentheil von der wahren Kritik ist, die als erste Aufgabe hinstellt, den ältesten erreichbaren Text zu konstruiren. Von einer systematischen Verfolgung der Textüberlieferung ist keine Rede; während dies gerade Hitzig's Mangel ist, bessert sein Ersatzmann im Ezechiel daran gar nichts. Hören wir diesen, p. XXIX, so enthielt die Vorlage der LXX „schon den weitaus grössten Theil der jetzt vorliegenden Fehler“ — indessen „hat sie an manchen Stellen die richtige Lesart erhalten“. An welchen denn? Beim Lesen zeigt sich, dass Smend sie da gelten lässt, wo es ihm passt, dass er übrigens aber sie ignorirt, wo er glaubt, er könne den hebräischen Text ohne ihre Hülfe für lesbar erklären, kurz, dass er ohne Princip völlig willkürlich verfährt und die ganze Frage nicht ernstlich überdacht hat. Er ist im Stande S. 333 zu schreiben, es liegen Schreibfehler vor, „deren Korrektur sich von selbst und auch aus der LXX ergiebt“! Seine subjektive Ueberzeugung ist dabei sehr gleichgültig, denn da jeder Andere seine abweichende Ansicht ebenso geltend machen kann, so steht hier immer Subjektivität gegen Subjektivität, und damit kommt man nicht vorwärts. Untersuchung thut Noth, und die hat Smend unterlassen. Es ist dies um so verwunderlicher, als er p. XXIX fortfährt: „Bemerkenswerth ist eine Anzahl von bedeutenderen Abweichungen, bei denen über das Recht des einen oder des anderen Textes schwer zu entscheiden ist, z. B. 30, 24“, — wo er sich denn freilich die schwierige Entscheidung spart und sich mit Anführung der Thatsache begnügt. Hier tritt die Principlosigkeit in ihrer ganzen Blösse heraus. Aufgabe wäre, den ältesten Text zu suchen und ihn zu erklären. Wo aber steckt dieser, in der Masora oder in der LXX? Hic Rhodus, hic salta! Hier muss man kritischen Muth beweisen, und der eben fehlt bei jedem Ausleger, der sich der Aufgabe entzieht zuerst festzustellen, was sein Autor geschrieben und was er demgemäss zu erklären hat. Ebenso geht Smend leichten Fusses darüber hinweg, dass der „Text vielfach durch Glossen und tendenziöse Korrekturen entstellt ist“,

wie er richtig lehrt, denn es ist doch wahrlich der Frage werth, ob diese schon im dritten vorchristlichen Jahrhundert vorlagen, oder ob sie jünger sind als die Septuaginta. Daneben findet sich denn auch die im Princip jedenfalls verwerfliche Ansicht, in der Septuaginta dürfe man nicht emendiren, um in zweiter Linie dann danach den hebräischen Text zu berichtigen. Denn ist diese Uebersetzung authentisch irgend wo zu haben? Wie darf man aber dann erklären: „jedenfalls ist es unerlaubt, mit **Hitzig** der LXX nachzuhelfen“, warum soll das unerlaubt sein? Doch wende ich mich besser nun zu beweisenden Einzelheiten, welche die vollkommene Kritiklosigkeit des Kommentators erhärten. Ich wähle die Stelle 1, 24—25, bei der die eben angeführte Ansicht über unerlaubte Nachhülfe (soll heissen Emendation) der Septuaginta ausgesprochen ist. Der objektive Thatbestand ist dieser:

24 ואשמע את קול כנפיהם כקול מים רבים
καὶ ἤκουον τὴν φωνὴν τῶν πτερύγων αὐτῶν ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ
כקול שדי † בלכתם — *† ἐν τῷ πορεύεσθαι αὐτὰ*
קול המלה
כקול מחנה
בעמדם תרפינה כנפיהן
καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν
25: ויהי קול מעל לרקיע
καὶ ἰδοὺ φωνὴ ὑπεράνωθεν τοῦ στερεώματος
על אשר ראשם בעמדם תרפינה כנפיהן
ὑπὲρ τοῦ ὄντος κεφαλῆς αὐτῶν
וממעל לרקיע על אשר ראשם כמראה
ὡς ὅρασις

Wer Augen hat zu sehen sieht, dass neben einander stehen als Varianten 1. כקול מים רבים, 2. כקול שדי, 3. קול המלה, 4. כקול מחנה, wobei כקול שדי sachlich unpassend und המלה ein sehr zweifelwürdiges Wort ist, das eingesprengte

בלכתם aber deutlich nach כנפיהם zu setzen ist, wo es die LXX in der That hat. Interessant ist dabei die Variante von ש und מ, denn sie deutet auf altes Alphabet. Weiter ist doppelt vorhanden בעמדם תרפינה כנפיהן, ebenso wie וממעל (מעל) לרקיע אשר על ראשם, wobei der Genuswechsel in עמדם, ראשם, כנפיהן sehr auffallend ist. Dies ganze Verhältniss bleibt nun aber auf S. 15 völlig dunkel, der Verfasser ahnt es nicht und begnügt sich zu sagen: „In LXX fehlt כקול שדי und קול המ׳ — מחנה, aber die Häufung der Vergleiche bei dieser ersten Beschreibung des Unbeschreiblichen ist sehr begreiflich und dass die erste Vershälfte der zweiten gegenüber unverhältnissmässig belastet ist, **hat nichts auf sich.**“ Später fügt er gar noch bei: „**Ohne Zweifel** (!) hatte LXX unsern Text vor sich und von einem ראשם zum anderen übergelesen.“ Ich bezweifle das recht sehr, und jeder geschulte Kritiker wird es mit mir bezweifeln. Da nun obendrein für ויהי V. 25 die LXX *καὶ ἰδοὺ* = והנה bietet, so ist zu erwägen, ob ihr Text der echte ist. Er lautet, indem ich die Fortsetzung dazu nehme, nunmehr so: 24 ואשמע את קול כנפיהם בלכתם כקול מים רבים (ו)בעמדם תרפינה כנפיהן (הם): 25 והנה (M. ויהי) [קול] ממעל לרקיע אשר על ראשם כמראה אבן ספיר דמות כסא עליו (M. om.) ועל דמות הכסא דמות כמראה אדם [עליו] (LXX om.) מלמעלה:

Man beachte, dass das vorletzte Wort der Masora עליו in LXX fehlt, während umgekehrt vorher die Masora ein עליו auslässt, das die LXX bietet. Dem entspricht griechisch: [24] *καὶ ἤκουον τὴν φωνὴν τῶν πτερύγων αὐτῶν ἐν τῷ πορεύσεσθαι αὐτὰ ὡς φωνὴν ὕδατος πολλοῦ· καὶ ἐν τῷ ἑστάναι αὐτὰ κατέπαυον αἱ πτέρυγες αὐτῶν·* [25] *καὶ ἰδοὺ, [φωνὴ] ὑπεράνωθεν τοῦ στερεώματος, τοῦ ὄντος ὑπὲρ κεφαλῆς αὐτῶν,* [26] *ὡς ὅρασις λίθου σαπφείρου· ὁμοίωμα θρόνου ἐπ᾽ αὐτοῦ* (M. om.) *καὶ ἐπὶ τοῦ ὁμοιώματος τοῦ θρόνου ὁμοίωμα ὡς εἶδος ἀνθρώπου ἄνωθεν.*

Eine mässige Ueberlegung zeigt, dass das eingeklammerte *φωνὴ* V. 25 nicht zur LXX gehört, mithin ein hexaplarischer Einschub ist, obwohl es in der syrischen Hexapla bei Ceriani keinen Asteriskus hat, denn auch sonst ist der grie-

chische Text hexaplarisch interpolirt und so dem verdorbenen hebräischen Text angeähnelt. Damit fällt das קיל und das וירהי der Masora zu Boden, so dass nur noch das erste in V. 26 in der Masora fehlende עליו = ἐπ' αὐτοῦ, dessen Aequivalent die Masora als vorletztes Wort aufweist, einer Betrachtung bedarf. Lässt man mit Masora dies עליו fort, so ist zu verbinden מִמעל לרקיע . . . כמראה אבן ספיר דמות כסא, d. h. oberhalb der Feste war ein sapphirsteingleiches Thronbild, diese Anticipation des verglichenen Gegenstandes ist aber unhebräisch; — setzt man es ein, so ist über der Feste etwas wie Sapphir, nämlich ein Piedestal, und auf diesem steht der Thron. Letzteres ist richtig, einmal weil die sprachwidrige Anticipation wegfällt, sodann auch aus dem natürlichen Grunde, weil ein Thron nicht ohne einen Untersatz gedacht werden kann, der ihn über die Fläche des Bodens erhebt. Das maskuline Genus ist in beiden Stellen anstössig, denn דמות wie אבן sind femininisch, und man muss sich mit der Annahme neutrisch allgemeinen Sinnes der suffixirten Partikel behelfen. Demnach ist die LXX allerdings zu recensiren und zu berichtigen, — was Smend unerlaubt nennt, — sodann ist mit ihrer Hülfe der hebräische Text herzustellen, der nunmehr folgenden Sinn hat: Ich hörte das Rauschen ihrer Flügel bei ihrem Wandeln, wie das Rauschen grosser Wasser, wenn sie aber standen wurden ihre Flügel schlaff. 25. Und siehe oberhalb der Feste, die über ihrem Haupte war, war ein wie Sapphirstein aussehender Gegenstand [nämlich die Estrade für den Thron], das Bild eines Thrones (stand) darauf, und auf dem Thronbilde war ein Bild wie eine Menschenform obendrauf. Vgl. 10, 1.

Der Leser wird hier einen Begriff von dem Zustande des Ezechieltextes, sowie von der Bedeutung der Septuaginta bekommen haben, es wird nicht nöthig sein, weiter von der kritischen Qualität eines Kommentators zu handeln, der meint, die Herstellung der hebräischen Vorlage der LXX sei ein verhältnissmässig ziemlich gegenstandsloses Unternehmen, und der von unseren Versen im Besondern sagt, bei den Auslassungen der LXX entstehe hier kein zusammenhängender Satz. In Wahrheit ist die LXX das alleinige

und einzige kritische Hülfsmittel, um den Ezechiel zu verstehen, denn schon die zweitjüngste, aber nachchristliche Uebersetzung zeigt den verdorbenen Masoratext als ihre Vorlage auf, von Handschriften ist bekanntlich gar nichts zu erwarten.

Der von mir soeben behandelte Text lautet nach Smend's Uebersetzung des unberichtigten Masoratextes so: „Und ich hörte das Rauschen ihrer Flügel wie das Brausen vieler Wasser, wie den Donner des Allmächtigen, wenn sie gingen, lautes Getöse (war es) wie der Lärm eines Heerlagers; wenn sie (aber) hielten, liessen sie ihre Flügel sinken. Und da ward es laut über der Feste, die über ihrem Haupte war. Indem sie standen u. s. w. (dies ist unübersetzt geblieben). Und über der Feste, die über ihrem Haupte war, war aussehend wie Sapphirstein, was einem Throne glich und auf dem Thronartigen — etwas das eines Menschen Aussehen glich, war auf ihm oben." Darin steckt dann noch ein Genusfehler, denn תְּרַפֶּינָה fem. kann nicht auf die Cherubthiere gehen, die von V. 7 an maskulinisch behandelt sind, es ist vielmehr תְּרַפֶּינָה zu sprechen und כנפיהם 1, 23 fem. das Subjekt, die Flügel wurden schlaff.

Sapienti sat! Mit solchen Leistungen als Unterlage soll man nicht zu Rosse steigen und über einen Gelehrten wie Hitzig, der bei allen Schwächen gerade im Ezechiel sehr Bedeutendes geleistet hat, hochmüthig absprechen und sich an ihm reiben, was gelegentlich recht komisch ausfällt. Hitzig bemerkt zu 1, 1: Oeffnete sich der Himmel, „das Auge des Geistes sah ihn sich öffnen vgl. Mark. 1, 10; Apg. 7, 56; Offenb. 4, 1"; — Smend schreibt: Nicht nur das Geistesauge sah ihn sich öffnen, sondern er öffnete sich wirklich, **wenngleich nur der Begeisterte** (V. 3) **es sah.** Zur Konstr. vgl. Ex. 12, 51!

Im weiteren Verlaufe dieser Stelle ist aber selbst die Arithmetik vor Smend nicht sicher. Bekanntlich sieht man in dem 30. Jahre 1, 1 vielfach eine Rechnung nach einer ungenannten Aera und setzt dasselbe gleich dem 5. Jahre der Verbannung in V. 2. Dieses ist 592 v. Chr., jenes 30. Jahr wäre demnach das Jahr 622, von dem man aber nicht weiss, warum es Epochen-

jahr sein soll. Am nächsten soll es liegen an die Befreiung Babels und den Regierungsantritt des Nabopolassar 625 zu denken. Dies aber ist drei Jahre zu früh. „Trotzdem wird diese Annahme festzuhalten sein"! — Die sehr wahrscheinliche Annahme, dass V. 1 ein Fragment ist, dass das 30. Jahr eine noch spätere Angabe nach der Verbannung ist als das 27. Jahr in Kap. 29, 17 kommt dem Verfasser nicht in den Sinn, obwohl er Ewald, Spinoza und Klostermann nennt, die die Verwirrung der ersten Verse signalisirt haben. Nach Smend zerbrechen V. 2 und 3 den Zusammenhang, die Wahrheit ist, dass V. 1 nicht hierher gehört, und dass in V. 3 das ἐπ' ἐμέ der LXX sowie das Aufgeben des שם richtiger alter Text ist. Der Anfang des Buches lautete einst: Am fünften des Monats — es ist das fünfte Jahr der Gefangenschaft des Königs Jojachin — da geschah das Wort Jahve's zu Ezechiel dem Sohne des Buzi, dem Priester, im Lande der Chaldäer am Flusse Kebar, und es kam die Hand Jahve's über mich und ich sah u. s. w. V. 1 ist ein ungehörig vorgesetztes Bruchstück, das ganze Experiment der Ausgleichung zweier Aeren überflüssig. Die eigentliche Ueberschrift, der Buchtitel fehlt, wieder hat die LXX den alten Text bewahrt, Smend aber schreibt: „Willkürlich lassen LXX V. 3[b] שם aus und übersetzen als ob עלי stünde." Für den Personenwechsel vgl. Hosea 1, 1. 3. 4. mit 3, 1. Dies Verfahren ist doch weiter nichts als das Todtschlagen unbequemer Zeugen. Doch will ich nicht weiter in dieser Erörterung gehen und mich von Kap. 1 nach Kap. 40 wenden. Lagarde sagt Orientalia II, 43: „Nur Wenigen unter den Vielen, welche sich mit dem alten Testamente abgeben, wird bekannt sein, wie unsicher der Boden, auf welchem sie wandeln, auch in lexikalischer Hinsicht ist. Bei einer langen Reihe von hebräischen Vokabeln kann von einer Ueberlieferung in Betreff ihrer Bedeutung im Ernste nicht die Rede sein, wir übersetzen oft nur nach Vermuthung" u. s. w. Zu den dunklen Wörtern des hebräischen Lexikons gehören auch die architektonischen Ausdrücke אתיק אטם תא, איל u. a. Die LXX behält θεε bei, schwankt bei איל oft zwischen אילם und אלם und setzt אָטֻם = κρυπτός. Warum

behält sie wohl ϑεε, αἰλευ, αιλαμ, während sie doch לשכה durch παστοφόριον erklärt und אטם durch κρυπτός? Entweder verstand sie die Ausdrücke nicht, oder sie kannte keine griechische technisch entsprechende Bezeichnung, und dass die Späteren nicht besser unterrichtet waren, kann man leicht aus Gesenius' Thesaurus ersehen. Von den baulichen Kunstausdrücken sagt Smend ganz einfach: „Natürlich sind die meisten der hier vorkommenden baulichen Ausdrücke nichthebräisch und wohl phönicisch. Indessen macht die Bestimmung ihrer Bedeutung nicht viel Schwierigkeit, **wenngleich einzelne von ihnen unverständlich sind.**" S. 317. Ich müsste hier selbst einen Kommentar schreiben, um zu zeigen, wie schwierig in textkritischer und sachlicher Beziehung die Lösung des Problems ist. Smend unternimmt nur zu אתיק S. 341 f. eine Diskussion, sie verläuft im Sande. Am auffallendsten ist es mir gewesen, dass von dem Wasserabguss, den LXX, 40, 38, 40 zweimal erwähnt, gar nicht Notiz genommen wird, nur Ewald's verunglückte Konjektur מרוצה ist erwähnt, während Field's Hexapla zur Stelle den richtigen Weg weist. Zu diesen zwei Stellen, wo vom Wasser die Rede ist, kommt in LXX noch eine dritte; 40, 7 ϑεηλαϑ ist ja auf תעלה Wasserleitung irgendwie zurückzuführen, Wasser aber war im Tempelhofe unentbehrlich; die Stelle, wo ϑεηλαϑ steht, ist auch nach Smend im Hebräischen stark verdorben. Solche dreifache Erwähnung von Röhrenleitungen sollte doch stutzig machen. Zu den Bauausdrücken gehört auch ϑραελ LXX 41, 8, das man nicht versteht; das korrespondirende hebräische וראיתי ist unter allen Umständen falsch, trotzdem wird der Vers übersetzt und das ϑραελ angeführt, ohne dass ein Wort zur Kennzeichnung der Sachlage sich fände ausser: „Auffallend ist aber ראיתי vgl. 40, 14, und zu 40, 35", welche Verweisungen mir nichts erklärt haben.

Man könnte mir nun vorhalten, ich kritisire nur die Behandlung der verzweifeltsten Stellen, während doch an anderen Stellen die Textbehandlung besser sein könne; nehmen wir daher eine Stelle, die sprachlichen Anstoss gar nicht bietet, aber archäologisch und redaktoriell interessant

ist, nämlich 43, 19—27. Nach dem Hebräischen verrichtet hier Ezechiel die Opferfunktionen, daher לָקַחְתָּ, נָתַתָּ u. s. w. auch V. 24 הִקְרַבְתָּם; ganz unverständlich springt dann V. 22 ein: „Und sie sollen den Altar entsündigen, wie sie vorher mit dem Stier entsündigt haben.“ Nun hat aber vorher Ezechiel, nicht die Priester agirt. Vergleicht man dazu die LXX, so ist Alles vorher und nachher im Plural, die Priester agiren, nicht Ezechiel, der ihnen nur den Sündopferbock zu übergeben hat. Hierdurch verändert sich die ganze Scene, und die Frage ist, wie hat Ezechiel geschrieben, so wie die Masora bietet, oder wie die LXX? Dies zu erwägen ist die Pflicht des Auslegers, aber Smend erwähnt es nicht einmal. Es ist ganz unanfechtbar, dass die LXX das echte hat, denn die der umgestaltenden Korrektur entgangenen Plurale in V. 22 des Hebräischen וחטאו את המזבח כאשר חטאו בפר verurtheilen die voranstehenden Singulare ולקחת = *καὶ λήψονται* u. s. w. und zeugen für die LXX. Aber was ist der Zweck dieser Ueberarbeitung im Hebräischen? Antwort: Nach dem echten Ezechiel, wie er in der LXX vorliegt, ist nicht Ezechiel der einweihende, sondern die Priester, und damit fällt die Parallele zu Exod. 29, 36; Levit. 8, 11 zu Boden, wo Moses den Altar weiht, die überhaupt auf falschem Scheine beruht, denn zu Moses' Zeit waren noch keine geweihten Priester vorhanden, die zu Ezechiel's Zeit vorhanden waren. Nach dem Vorbilde der mosaischen Stelle ist die ältere Form der Ezechielstelle umgemodelt, aber nicht durchgreifend, denn es sind eine Anzahl von Verben im Plurale stehen geblieben. — Wir haben hier also keineswegs Abschreibefehler, sondern Redaktionsarbeit vor uns, wie solche auch in dem ברוך יהוה ממקומו 3, 12 zu erkennen ist, was nach Chagiga 13[b] mystischen Sinn zu haben scheint. Dasselbe gilt für אֵשׁ und אִישׁ 8, 2, wo auch Smend bessert. Womit hätte sich denn der Chananja Sabb. 13[b], Chagiga 13[a] sonst beschäftigt als mit Ezechielredaktion? Durch blosses Studiren wären die anstössigen Stellen, wegen deren er occultirt, d. i. von den heiligen Schriften ausgeschlossen werden sollte, doch wahrhaftig nicht aus der Welt gekommen! Hier haben wir also ein positives Zeugniss, dass Ezechiel

nach der Zeit der Septuaginta überarbeitet ist, und nicht in Originalform vorliegt. Sollen wir denn nun Chananja's Ueberarbeitung für Ezechiel nehmen?

Bezüglich der Unterlage aller Exegese, denn das ist die Textkritik, entspricht nach dem Vorstehenden der neue Ezechielkommentar auch den billigsten Anforderungen nicht, er ist ganz oberflächlich, wofür die vielen sachlichen und grammatischen Adnotationen durchaus keinen Ersatz bieten.

Nach diesem Tadel würde es unbillig sein, wenn wir nicht auch die guten Seiten des Werkes hervorheben wollten. Smend macht entschieden Front gegen die herkömmliche Geringschätzung Ezechiel's, als eines phantasielosen, schematisch nüchternen Mannes. Er sagt mit Recht, dass Ezechiel in der Paränese originell und in seinen apokalyptischen Schilderungen wahrhaft glänzend ist. Ich füge bei, dass wer ein Bild wie das der zukünftigen heiligen Stadt entwirft, das bis zur Stunde noch kopirt und variirt wird, und nachdem es in die Johanneische Apokalypse übergegangen ist, ein fester Bestand der eschatologischen Phantasie geblieben ist, kein geistloser Mann gewesen sein kann. Smend hätte in dieser Vertheidigung Ezechiel's gegen unverständige Verachtung noch weiter gehen können. Ferner beleuchtet er mit Recht aus der Tendenz des Buches, die in 40—48 vorliegt, die vorhergehenden Theile. Je klarer man die Tendenz erkennt S. 307, um so weniger wird man auch fragen, ob Ezechiel mündlich gewirkt habe, — das mag er gethan haben, aber sein Buch hängt davon nicht ab, es ist „in einem Zuge niedergeschrieben" S. XXII. Es ist wohl nur ein unüberwundener Nachhall der verbreiteten Lehre, wenn es weiter heisst, „er habe wahrhaft poetische Gedanken, aber es fehle die Kraft, sie angemessen durchzuführen". Und was würde denn hier eine ordentliche Textkritik zu leisten im Stande sein?

Ebenso ist anzuerkennen, dass Herr Smend sich der Aufgabe nicht entzogen hat, die Bedeutung Ezechiel's für die Pentateuchfrage nunmehr auch in einem Ezechielkommentare zu erörtern. Er folgt hierbei der durch Wellhausen populär gemachten Reuss-Graf'schen Anschauung, ohne darum mit Graf die Abfassung von Levit. 17—26 durch

Ezechiel zu behaupten, und erklärt Ezechiel's Standpunkt für älter als den der levitischen Gesetzgebung S. 312f. Ich theile diesen Standpunkt, weil mir Ezechiel's Entwurf nach dem Levitikus psychologisch unverständlich würde, aber auf die sofort auftretende Frage, woher Ezechiel seinen Stoff entlehnte, da er doch nicht Alles selbst erfunden hat, in der nach meiner Einsicht die nächste Aufgabe der realistischen Pentateuchkritik gestellt ist, ist Smend nicht eingegangen. Hatte Ezechiel nicht auch schriftliche Gesetze vor sich und zwar zum Theil dieselben, die auch in dem Levitikus verarbeitet sind, mit einem Worte des S Dillmann's? Hier ist noch Alles zu thun übrig, die Frage ist im Flusse, aber noch keineswegs gelöst, doch können wir hier darauf nicht weiter eingehen.

Herr Smend stellt uns ein Speciallexikon zum Ezechiel in Aussicht p. VII, mir scheint, er würde besser thun eine kritische Ausgabe des Textes herzustellen, er würde dann Gelegenheit finden, das Deficit seines Kommentars zu ergänzen, und nicht Wörter in ein Lexikon aufnehmen müssen, über die für Ezechiel nichts zu sagen ist. Eine lexikalische Untersuchung vieler Wörter ist gewiss am Platze, aber das rechtfertigt nur eine Auslese, nicht ein ganzes Speciallexikon. — Uebrigens ist, wie ich erfahre, Herr Dr. Cornill in Marburg schon seit längerer Zeit mit einer kritischen Bearbeitung des Ezechieltextes beschäftigt und hofft seine Arbeit demnächst vorlegen zu können.

Paulinische Studien.

Von

O. Pfleiderer.

2. Der Apostelkonvent.

Als ich in meinem „Paulinismus" zu zeigen versuchte, dass die Differenz zwischen der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen doch nicht ganz so gross sei, wie die älteren Tübinger angenommen hatten, glaubte ich mit dieser Ansicht im Lager der kritischen Theologen ziemlich isolirt zu stehen. Aber gleichzeitig mit meinem Buche erschien Weizsäcker's scharfsinniger Aufsatz in den Jahrb. f. d. Theol. (Band XVIII) über das Apostelkoncil, worin eine der meinigen ganz ähnliche Auffassung entwickelt wurde. Dann hatte Keim in seiner letzten Schrift über das Urchristenthum auch einen Aufsatz über den Apostelkonvent veröffentlicht, der noch weitere Koncessionen macht als Weizsäcker. Neuestens hat vollends Lic. Zimmer eine Monographie über diese Frage („Galaterbrief und Apostelgeschichte") geschrieben, welche, ohne geradezu Apologetik treiben zu wollen, doch thatsächlich völlig auf den herkömmlichen Standpunkt der Apologeten übertritt, welche im Urchristenthum eitel Friede und Eintracht finden wollen. Das Studium dieser Arbeiten nun hat mich in meiner eigenen Auffassung, die im Allgemeinen der Keim'schen am nächsten steht, im Einzelnen doch auch von ihr mehrfach abweicht, bestärkt, und ich glaube, der Sache der historischen Kritik gerade dadurch den besten Dienst zu leisten, dass ich versuche, ihre Uebertreibungen, wodurch sie nur der unhistorischen Apo-

logetik Blössen bietet, aufs richtige Maass zurückzuführen. Auszugehen ist dabei natürlich von der Darstellung des Apostels Paulus in Gal. 2, um dann den Bericht der Apostelgeschichte mit dem paulinischen zu konfrontiren.

Als den Anlass seiner jerusalemischen Reise bezeichnet Paulus Gal. 2, 2 eine Offenbarung. Was dieselbe zum Inhalt gehabt habe, sagt er uns zwar nicht direkt, giebt aber im Folgenden Andeutungen, die es mit hoher Wahrscheinlichkeit vermuthen lassen. Er habe, sagt er, der jerusalemischen Gemeinde und ihren Geltenden insbesondere sein Evangelium vorgelegt „in der Besorgniss, ich möchte vergeblich laufen oder gelaufen sein“; denn so und nur so kann *μήπως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* nach der Grammatik und nach Analogie von Gal. 4, 11 und 1. Thess. 3, 5 übersetzt werden, wie Holsten mit vollem Recht (Ev. d. Paulus, S. 145) geltend macht. Die Deutung hingegen: „ich legte ihnen mein Evangelium zur Prüfung und Entscheidung darüber vor, ob ich etwa vergeblich laufe oder gelaufen sei?“ ist sprachlich wie sachlich gleichsehr unmöglich: sprachlich, weil es dann *εἴπως* statt *μήπως* heissen müsste; sachlich, weil dazu auch der Inhalt der Frage gar nicht passen würde, denn die Prüfung der Jerusalemiten könnte sich doch nicht wohl auf die Frage nach Erfolg oder Erfolglosigkeit der paulinischen Predigt beziehen, was in *εἰς κενόν* liegt, sondern nur auf die Korrektheit oder christliche Wahrheit derselben, was also etwa mit *ἀληθῶς* oder *κατ' ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου, τοῦ Χριστοῦ* oder ähnlich ausgedrückt sein müsste. Ueberdies bedenke man, in welch' schreiendem Widerspruch der Satz, er habe sein Evangelium den Jerusalemiten zur Prüfung vorgelegt, zu der Absicht stehen würde, die den Apostel bei seiner ganzen Erzählung von 1, 11 an leitet: seine apostolische Selbständigkeit den Uraposteln gegenüber aus der Geschichte seines apostolischen Lebens und Wirkens zu begründen! — Also die Besorgniss, sein apostolisches Wirken möchte ein vergebliches gewesen sein, war das psychologische Motiv seiner Reise, war also auch die Voraussetzung und der natürliche Anlass der empfangenen „Offenbarung“, von der wir ja nach allen sonstigen

Analogieen nicht annehmen können, dass sie unmotivirt und ohne natürliche psychologische Vermittlung erfolgt sei; ganz analog der Offenbarung auf dem Wege nach Damaskus (1, 16) weist auch die hier erwähnte Offenbarung (2, 2) „auf ein tief in Zweifel und Sorge aufgeregtes Gemüthsleben des Paulus, das Ruhe und Gewissheit von Gott begehrte" (Holsten). Dann müssen wir aber weiter fragen, was denn wohl diese besorgte Stimmung des Paulus hervorgerufen haben möge? Auch darauf liegt die Antwort keineswegs fern; denn auch ohne einen voreiligen Blick in die Apostelgeschichte führt uns der Zusammenhang der Erzählung des Paulus selber mit einer, wie ich meine, zwingenden Nöthigung auf die richtige Fährte. Vorher (1, 24) hatte er erzählt, dass die Gemeinden Judäas auf Grund seiner apostolischen Wirksamkeit Gott gepriesen haben; jetzt fühlt er sich durch die bange Besorgniss, er möchte sonst vergeblich gearbeitet haben, gedrungen, das Recht seiner heidenapostolischen Wirksamkeit in Jerusalem persönlich in heissem Kampf zu wahren. Offenbar muss zwischen jenem Sonst und diesem Jetzt etwas passirt sein, was diese ungünstige Wandlung herbeiführte. Und was denn? Sollte der Apostel dies wirklich so ganz im Dunkel gelassen haben, wie Weizsäcker annimmt? Ich meine, er rede sehr deutlich davon in V. 4: διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους, οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν. Der Sinn dieser Worte scheint mir so unverkennbar klar zu sein, dass ich mich über ihre vielfache Missdeutung verwundern muss.

Weitaus die wunderlichste unter allen ist jedenfalls die von Zimmer, nach welchem Paulus hier sagen will, dass er der Forderung der Beschneidung des Titus nicht nachgegeben habe wegen der Persönlichkeit der Forderer, weil sie falsche Brüder waren, welche sich in der Christengemeinde, wohin sie nicht gehörten, eingeschlichen haben, um unsere Freiheit, die wir als Christen (nicht als Heidenchristen) haben, auszukundschaften, damit sie uns knechteten, d. h. unsere christliche Freiheit wieder nehmen und das Gesetz, dem wir doch abgestorben sind, wieder aufhalsen; unter den ἡμεῖς soll also Paulus durchaus nicht seine heidenchristlichen

Gemeinden verstehen, mit welchen er, der ja selber Judenchrist sei, sich nie als Partei zusammenschliesse, sondern alle echten Christen (darunter insbesondere die ganze jerusalemische Gemeinde), welchen nur die Scheinbrüder, die sonach gar nicht wirkliche Christen waren, gegenüberstanden. Also nach Zimmer waren die Judenchristen mit Paulus über den Grundsatz der christlichen Freiheit vom Gesetz so völlig einverstanden, dass auch sie selber allzumal schon „dem Gesetz abgestorben“ und im thatsächlichen Besitz der christlichen Freiheit waren, und Paulus hatte also nur die schon allgemein anerkannte und geübte Freiheit aller Christen aus Juden und Heiden gegen die Einwendungen etlicher eingeschlichenen Nichtchristen zu vertheidigen! Und dazu hätte es dieses heissen Kampfes bedurft, von welchem V. 5 die Rede ist? Und dabei hätte es zu dem scharfen Konflikt in Antiochia jemals kommen können? Und alle die ferneren Kämpfe, die Paulus Zeit seines Lebens mit judaistischen Gegnern in seinen Gemeinden zu bestehen hatte, wären unter solchen Voraussetzungen begreiflich? Dass auch die Apostelgeschichte, der zu lieb Zimmer solche wunderliche Hypothesen aufstellt, damit keineswegs übereinstimmt, da sie vielmehr die fortdauernde Gültigkeit des Gesetzes für die Judenchristen als selbstverständlich voraussetzt, werden wir unten sehen. Zimmer's apologetischer Eifer schiesst also so weit über das Ziel, dass er selber seine harmonistische Absicht dadurch wieder vereitelt, indem er die Gegensätze des Urchristenthums, welche in der Apostelgeschichte abgeschwächt aber nicht geleugnet sind, seinerseits rundweg in Abrede zieht.

Also dass die ψευδαδελφοί wirkliche Christen waren, welche in Jerusalem mindestens eine starke Partei für sich hatten, wo nicht die Majorität der Gemeinde, darüber kann im Ernste kein Zweifel bestehen. Aber warum nennt sie nun Paulus παρεισάκτους, Eindringlinge? Sollte er damit nur sagen wollen, dass sie sich in die jerusalemische Gemeinde ohne Fug eingedrängt haben? Aber diese noch von Weizsäcker wiederholte Aufstellung führt entweder auf die unmögliche Zimmer'sche Meinung hinaus oder ver-

wickelt sie sich in unlösbare innere Schwierigkeiten. Denn wenn man die ἐλευθερίαν ἡμῶν V. 4 von der heidenchristlichen Freiheit versteht, wie allein möglich ist, so konnte ja doch gewiss diese Freiheit nicht in Jerusalem, sondern nur in den paulinischen Gemeinden ausgekundschaftet werden; also muss auch das οἵτινες παρεισῆλθον, wodurch das Adjektiv παρεισάκτους erklärt wird, vom Eindringen in die paulinischen Heidengemeinden verstanden werden; dann aber waren diese Eindringlinge eben insofern „falsche Brüder“, als sie zu der gesetzesfreien Heidengemeinde innerlich nicht gehörten, weil sie gesetzesstrenge Judenchristen waren. Eben dieses Faktum, dass sich judaistische Lügenbrüder in die paulinischen Gemeinden (wohl nicht blos in Antiochia und auch nicht blos einmal, sondern in mehreren Fällen) eingeschlichen hatten, um die dort übliche heidenchristliche Freiheit auszuspioniren und zu unterdrücken, dies werden wir, indem wir V. 2 aus V. 4 ergänzend interpretiren, als die Ursache der Befürchtung des Paulus für den Bestand seiner Heidenmission zu denken haben. Hierbei lässt sich aber sofort die weitere Frage nicht unterdrücken, wie es möglich war, dass das Auftreten etlicher Gesetzeseiferer in den Heidengemeinden den Paulus in solche Bekümmerniss versetzen konnte? Erklärlich wird dies, wie mir scheint, doch nur unter der Voraussetzung, dass jene Eindringlinge nicht blos auf eigene Faust gekommen waren und für ihre blosse Privatmeinung Agitation trieben, sondern dass sie Repräsentanten der herrschenden Ansicht der Urgemeinde waren und auf deren Autorität sich stützten, gleichviel ob sie von derselben direkten Auftrag haben mochten oder nicht. Stand die Urgemeinde hinter ihnen, dann allerdings hatte ihr gesetzliches Treiben eine Bedeutung, die Paulus nicht unterschätzen durfte, denn dann war zu besorgen, dass entweder die Heidenchristen vor der Autorität der Urgemeinde sich beugen möchten oder aber ein Bruch zwischen beiden Theilen eintreten und das einheitliche Christenthum in die Brüche gehen könnte; im einen wie im anderen Fall aber war das Werk des Paulus verloren. Dass in dieser Situation Paulus eine „Offenbarung“ erhielt, die ihn zur Besprechung

mit der jerusalemischen Gemeinde und ihren Häuptern antrieb, können wir jetzt recht wohl psychologisch begreifen. Es gehörte wirklich ein grosser Glaubensmuth dazu, um in dieser kritischen Situation einen solchen entscheidenden Schritt zu wagen, von dessen Ausfall das ganze weitere Schicksal des Heidenchristenthums abhing. Und doch war eine Lösung der vorhandenen Schwierigkeit, eine Ueberwindung der drohenden Gefahren in der That einzig und allein auf diesem Wege zu erreichen; was half alle Bekämpfung der gesetzlichen Lügenbrüder und alle Belehrung der heidenchristlichen Brüder, so lange die Haupt- und Kardinalfrage nach der Stellung der Urgemeinde zum gesetzesfreien Heidenchristenthum ungelöst blieb, so lange also auch die Verwerfung des letzteren durch jene eine Möglichkeit war, deren blosse Befürchtung schon jede frische und kräftige Entwickelung der jungen heidenchristlichen Gemeinden lähmen und unterbinden musste? So lag also damals die Sache für Paulus: er hatte die Wahl, auf der einen Seite durch den gewagten Schritt der Verhandlung mit den Jerusalemiten Alles aufs Spiel zu setzen, die ganze Zukunft seines Werkes vom zweifelhaften Ausfall jener Verhandlung abhängig zu machen, auf der anderen Seite aber bei längerem Zaudern das heidenchristliche Gemeindeleben an der offenen Wunde jener ungelösten Kardinalfrage sich verbluten zu sehen. Was sollte er thun? In diesem peinvollen Schwanken und Zweifeln ward ihm die Entscheidung als innere Gottesstimme, die ihm den einzig richtigen Schritt zur Pflicht machte und zugleich ihn mit froher Hoffnung auf das Gelingen desselben erfüllte — eines zugleich mit dem anderen, denn für das religiöse Gemüth ist ja immer die volle Gewissheit über die pflichtmässige Nothwendigkeit eines bestimmten Schrittes unmittelbar zugleich die Gewissheit darüber, dass dieser pflichtmässige Schritt auch der Weg zum Heile sei.

Ich glaube, dass sich auf die angegebene Art das änigmatische *κατὰ ἀποκάλυψιν* 2, 2 sehr gut psychologisch entwickeln lässt, einfach mittelst Kombination und Analyse der vom Apostel selber gegebenen Andeutungen, ohne noch irgendwelches Anlehen beim Bericht der Apostelgeschichte

zu machen, von dem wir später erst sehen werden, dass er sich sehr gut mit dem hier gefundenen Resultat verträgt und demselben zur ergänzenden Unterstützung dient. Aber die Gelehrten haben sich den klaren Einblick in diesen Sachverhalt in verschiedener Weise verbaut. Indem Weizsäcker die eingeschlichenen falschen Brüder nur in Jerusalem sucht, schneidet er sich die Möglichkeit ab, in ihrem Auftreten in den paulinischen Gemeinden die Ursache zu erkennen für die Bekümmerniss des Paulus, die Ursache also auch für die „Offenbarung", die Ursache endlich für die Reise nach Jerusalem; so schwebt ihm dann dieses Alles völlig in der Luft und ist um so unmotivirter, da es zu 1, 24 im direkten Gegensatz steht; um diesen etwas zu mildern, sieht er sich daher doch zu einem Anlehen bei der Apostelgeschichte genöthigt, indem er den Grund der Wandlung in der Zunahme der pharisäischen Glieder der jerusalemischen Gemeinde sucht, was aber sowohl willkürlich als zur Erklärung der fraglichen Punkte überdies ganz unzureichend ist. — Diesen Fehler haben nun zwar Holsten und Keim vermieden, indem sie die *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* richtig auf Eindringlinge in die paulinischen Gemeinden deuten, aber auch sie haben in anderer Weise das volle Verständniss der dem Apostelkonvent vorauszusetzenden Sachlage verfehlt, indem sie den Schwerpunkt der obschwebenden Kardinalfrage verrückten und sein Gewicht minderten.

Holsten thut dies durch seine eigenthümliche Deutung von *τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν* V. 4, was er auf die apostolische Selbständigkeit des Paulus, nach 1. Cor. 9, beziehen zu müssen glaubt, während die traditionelle Beziehung auf die Freiheit der paulinischen Heidenchristen vom mosaischen Gesetz exegetisch unmöglich sein soll, weil Paulus Subjekt zu *εἴξαμεν* V. 5, folglich auch zu *ἔχομεν* V. 4 sei. Aber diesem Beweis sieht man doch gar zu deutlich an, dass er nachträglich gesucht und gefunden ist, um eine zum voraus feststehende Ansicht zu stützen; wir täuschen uns wohl nicht, wenn wir den eigentlichen Grund Holsten's nicht sowohl in dieser wenig besagenden Argumentation, deren Glieder an schwachem Faden hängen, als vielmehr in der apriorischen

Voraussetzung suchen, dass die apostolische Selbständigkeit des Paulus ebenso, wie den korinthischen Gegnern gegenüber, auch sonst überall und insbesondere auch beim Apostelkonvent den eigentlichen Streitpunkt gebildet habe. Nun ist zwar richtig, dass Paulus auch im Galaterbrief (1, 11) von diesem Punkte ausging, weil dies eben so zu sagen das Formalprincip der Wahrheit seines Heidenevangeliums ist; allein keineswegs folgt daraus, dass diese Frage nach der persönlichen Stellung des Paulus zu den Uraposteln überall den einzigen oder auch nur hauptsächlichen Controverspunkt den Judaisten gegenüber gebildet habe; bei den Verhandlungen des Apostelkonvents war dies so wenig der Fall, dass hier vielmehr jene persönliche Frage vollständig hinter die sachliche nach der Berechtigung der heidenchristlichen Gesetzesfreiheit zurücktrat, wie der ganze Verlauf der Verhandlungen für den unbefangenen Betrachter unzweifelhaft klar ergiebt. „Nicht um diese Unabhängigkeit des Paulus im Allgemeinen handelt es sich hier, sondern um die Anwendung derselben in den Grundsätzen seiner Thätigkeit selbst, um die Berechtigung seines Verfahrens, die Heiden nicht zu beschneiden, wenn sie Christen werden. Nicht davon ist die Rede, dass ihm nur persönlich sein Apostolat, sein Missionsberuf bestritten wäre, sondern diese Grundsätze sind der Gegenstand des Streites, und das freie Verfahren nach denselben hat er sich erstritten.“ Diese Sätze Weizsäcker's sind unbestreitbar richtig; dass Holsten sie verkannte und die formale Frage des Apostelrechts des Paulus der materialen Frage des Rechtes eines gesetzesfreien Heidenchristenthums substituirte, war für seine Auffassung der jerusalemischen Verhandlungen ungünstig und hat mehrfach, z. B. bei den Versen 5 und 6, zu unrichtigen Deutungen geführt.

In anderer Art hat Keim die principielle Bedeutung der Kardinalfrage, um welche es sich zwischen Paulus und den Jerusalemiten handelte, alterirt und abgeschwächt, indem er meint, Paulus sei nach Jerusalem gereist, nur um die Detailfragen, die dem jerusalemischen Christenthum gegenüber entstanden, z. B. über die mögliche Gleichförmigkeit oder das Maass heidenchristlicher Freiheit, durch Aus-

tausch und Beweis des Geistes von hier und drüben zum Entscheid zu bringen, wobei er weder im Voraus seiner Superiorität sicher, noch auch über seine Unterwerfung unter jerusalemisches Ansinnen im Voraus entschlossen gewesen sei. Erst die unerwartete energische Opposition, die er in Jerusalem gefunden, habe ihn dann auch seinerseits in die Lage versetzt, energischen Widerstand leisten zu müssen und den Entscheid Jerusalems in einer Frage, die er nicht als offene betrachtete, sondern als abgeschlossene Wahrheit des Evangeliums, nicht ruhig zu erwarten, sondern zu erzwingen. Aber diese Ansicht Keim's scheitert an V. 2, nach welchem es sich schon von Anfang an nicht um einige formale Detailfragen, sondern um die Existenzfrage des Heidenchristenthums gehandelt hat, und nach welchem Paulus auch gar nicht mit so sanguinischen Aussichten den Verhandlungen entgegenging, sondern in tiefernster Bekümmerniss, wenn auch mit dem entschlossenen Glaubensmuth, der sich auf das Geheiss der inneren Gottesstimme stützte. Dass Paulus sich von Anfang des folgenschweren Ernstes der bevorstehenden Entscheidung bewusst war, was schon in dem einen Worte κατὰ ἀποκάλυψιν angedeutet ist, dies hat Keim völlig übersehen; infolge dessen erscheint dann bei ihm die lebhafte Opposition, die Paulus in Jerusalem zu überwinden hatte, mehr wie eine zufällige Episode, mit welcher der Charakter der jerusalemischen Gemeinde selbst in keinem inneren Zusammenhange gestanden hätte, während sie vielmehr ohne Zweifel der natürliche Ausdruck der herrschenden Richtung der Urgemeinde gewesen ist, wie diese auch dem Paulus seit dem Auftreten der judaistischen Eindringlinge in seinen Gemeinden wohlbekannt war.

Auch über den Gang der Verhandlungen hat uns Paulus nur ebenso kurze Andeutungen gegeben, wie über ihren Anlass. Doch lässt sich auch hier wieder die Hauptsache klar erkennen. Der Inhalt der Verhandlungen drehte sich um die Beschneidung der Heidenchristen und zwar zunächst aller, d. h. also rundweg um die Aufhebung des Heidenchristenthums in seinem Unterschiede vom Judenchristenthum. Als diese weitestgehende Forderung von Paulus siegreich

abgeschlagen war, forderte man wenigstens die Beschneidung des Apostelgehülfen Titus, als eine Abschlagszahlung gleichsam, mit welcher man sich vorläufig, da Mehreres nicht sogleich zu erreichen war, begnügen wollte; um so entschiedener aber glaubte man auf diesem Minimum von Forderung bestehen zu müssen und versuchte diese Koncession dem Paulus abzuzwingen. Dies ist unverkennbar die Situation, wie sie Paulus andeutet in V. 3: „Aber nicht einmal Titus — ward gezwungen sich beschneiden zu lassen"; dieses „nicht einmal" (οὐδέ) setzt ja deutlich einen voraufgegangenen und ebenfalls vereitelten Versuch, weitergehende Forderungen durchzusetzen, voraus; und worauf anders sollten diese sich bezogen haben, als eben auf die Beschneidung nicht blos des Einen Titus, sondern aller Heidenchristen? Ob diese anfängliche weitergehende Forderung rasch und leicht oder ebenfalls nur nach hartem Kampfe abgeschlagen wurde, können wir nun zwar nicht wissen; soviel aber ist zweifellos gewiss, dass wenigstens die zweite gemässigtere Forderung mit grösster Entschiedenheit gestellt und der ernstliche Versuch gemacht wurde, ihre Durchsetzung dem Paulus und Titus abzuzwingen, so dass ihre Zurückweisung nur unter hartem Kampfe möglich war. Dies liegt zu klar, als dass es irgend ein Unbefangener leugnen könnte, schon in den Worten des V. 3, da sonst der Ausdruck ἠναγκάσθη ganz unmotivirt wäre, wenn nicht wirklich ein Versuch des Zwanges stattgefunden hätte; nur auf den Erfolg des Versuches, nicht auf diesen selbst bezieht sich die Negation des Satzes; nur so wird ja auch der energische Widerstand, von welchem V. 5 redet, verständlich.

Nicht ebenso einfach liegt aber die Sache, wenn wir fragen, von wem denn wohl diese Forderungen, die weitere und dann die engere, aufgestellt worden sein mögen? Einen Fingerzeig zur Beantwortung derselben dürfen wir ohne Zweifel in V. 4 finden: διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους etc. Ich kann in diesen Worten nur eine erklärende Näherbestimmung zum unmittelbar Vorhergegangenen sehen, theils weil V. 3 einer solchen dringend bedarf (Keim), theils weil dabei die Konstruktion ganz einfach bleibt, wogegen

die Beziehung von V. 4 sowohl auf V. 5: οἷς — εἴξαμεν, als auch namentlich auf V. 2: ἀνεθέμην eine sehr harte Konstruktion ergäbe. Sehen wir also in V. 4 eine Näherbestimmung zu V. 3, so kann die Frage nur die sein, ob sie den Grund angeben soll für den Versuch der Nöthigung oder aber für die Erfolglosigkeit dieses Versuches, also für den Widerstand gegen die Nöthigung? Da nun von letzterem in V. 5 ausdrücklich die Rede ist und dort die Lügenbrüder als Objekt des Widerstandes bezeichnet sind, so können sie, wie mir scheint, von Paulus nicht wohl zugleich als Motiv des Widerstandes gedacht worden sein; sonach bleibt nur übrig, V. 4 so zu verstehen, dass der falschen Brüder wegen die Nöthigung des Titus zur Beschneidung versucht worden sei. Diese werden also zwar die Anstifter und Hauptvertreter der judaistischen Anträge gewesen sein, aber darum doch keineswegs die einzigen Antragsteller, ja wahrscheinlich gingen die Anträge gar nicht unmittelbar von ihnen aus; denn in diesem Fall hätte Paulus statt διὰ δὲ τοὺς ψευδαδέλφους korrekter gesagt: ὑπὸ δὲ τῶν ψευδαδέλφων. Aber auch an sich ist es ja offenbar höchst unwahrscheinlich, dass ein so heftiger Kampf blos gegen eine Hand voll Eiferer zu führen gewesen wäre. Die Thatsache, dass ein Zwang zur Beschneidung des Titus im Werke war und ernstlich drohte und nur durch harten Kampf zurückgewiesen werden konnte, setzt offenbar voraus, dass die falschen Brüder nicht allein standen, sondern die Gemeinde, wo nicht ganz, so doch zum grösseren Theil, für sich hatten.[1]) Ob auch die Apostel? Man kann immerhin die Möglichkeit zugestehen, dass auch sie anfangs der Gemeindemehrheit näher gestanden haben mögen als dem Paulus, dass sie wenigstens den Vermittlungsantrag der Beschneidung des Titus als einen für beide Theile

---

1) Keim will dies nicht gelten lassen und behauptet, dass in die Versuche der Spione die Gemeinde selbst und vollends die Geltenden durch kein einziges Anzeichen zu verwickeln seien (S. 73). Aber er hat sich selbst widerlegt, indem er aus anderem Anlasse die richtige Bemerkung machte, dass ein von Paulus als möglich anerkannter Zwang zur Beschneidung des Titus durch Einzelne völlig unmöglich war (S. 67).

annehmbaren Ausgleich des Zwiespalts unterstützt haben mögen; möglich, sage ich, ist dies, weil es in die Situation passen und zum sonstigen Verhalten der Apostel nicht im Widerspruch stehen würde; sicher aber ist jedenfalls soviel, dass die Geltenden, die Säulenapostel, schliesslich nicht auf Seiten der Gegner des Paulus, sondern auf seiner Seite standen, und dass eben dieses ihr Eintreten für Paulus auch für die Gemeindemehrheit den Ausschlag gab, dass sie von ihren Forderungen abstand. Denn dass sie auf ihrer Forderung bestanden wäre und also die Verhandlung des Paulus mit ihr resultatlos geblieben, wie noch Weizsäcker annimmt, kann ich nicht für wahrscheinlich halten; schon V. 3 spricht dagegen; denn den Worten *οὐκ ἠναγκάσθη* wird doch nur dann ihr volles Recht, wenn man annimmt, dass der Versuch des Zwanges nicht blos von Paulus und Titus standhaft abgewiesen, sondern dann auch wirklich von der Gemeinde definitiv aufgegeben worden ist.[1]) Dies Resultat ist nun zwar freilich in erster Linie der Energie des Paulus zu verdanken, welcher zusammen mit seinen Freunden Barnabas und Titus[2]) nicht einmal für den Augenblick den falschen Brüdern durch die ihm angesonnene Folgsamkeit gegen deren Forderungen nachgab, damit die Wahrheit des gesetzesfreien Evangeliums bei den Heidenchristen in Bestand bliebe; denn er erkannte wohl, dass diese auch schon durch eine partielle und temporäre Koncession, wie sie in der Beschneidung des Titus gelegen wäre, gefährdet sein

1) So auch Holsten, Ev. d. P. S. 73.

2) So erklärt sich am natürlichsten der Plur. *εἴξαμεν*, wie es ja auch an sich selbstverständlich ist, dass der Hellene Titus bei dem Kampf um seine Beschneidung nicht die Rolle eines stummen Statisten gespielt haben wird. — Uebrigens ist es ebenso gewiss, dass dieses Nichtnachgeben eben damals bei den Verhandlungen in Jerusalem und nicht früher in Antiochia stattfand (gegen Holsten), wie es unzulässig ist, daraus zu folgern, dass auch das *παρεισῆλθον* V. 4 auf Jerusalem und nicht auf Antiochia zu beziehen sei (gegen Weizsäcker). Es ist ja ganz natürlich, dass diese Leute, die vorher in den paulinischen Gemeinden agitirt hatten, bei der entscheidenden Verhandlung in Jerusalem (woher sie ja ohne Zweifel auch gekommen) auf dem Platze waren.

würde. Aber dass die Energie des Paulus auch bei der Gemeinde siegreich seine Sache durchsetzte, das Verdienst davon gebührt doch ohne Zweifel den Uraposteln, denn es war die Folge der Grossherzigkeit, mit welcher sie es über sich gewannen, ihre Bedenken und Neigungen, die sie vielleicht Anfangs mit der Gemeinde getheilt haben, einem Paulus und seinem segensreichen Wirken zulieb zu opfern. Zu dieser Annahme sind wir nicht etwa blos berechtigt, sondern, wie ich meine, geradezu genöthigt, weil ohne sie die günstige Umstimmung der Gemeinde und der Sieg des Paulus über die Eiferer ein unerklärliches Räthsel bliebe.

Aber wie stimmt zu dieser Annahme die Art, wie Paulus sogleich V. 6 von den Geltenden spricht? Dieser Einwurf ist nicht so leicht zu nehmen, wie Keim zu thun scheint, wenn er sagt: „Endlich mag man aufhören, von ironischer Bitterkeit des Paulus gegenüber den Geltenden zu reden; denn wer gleich nachher den Bundesschluss mit den „Säulen“ feierlich und befriedigt registrirt, der hat seine Abweisung der menschlichen Autoritäten in V. 6 nicht dem Andenken der Apostel gewidmet, sondern dem notorischen Uebermuth der judenchristlichen Parteigänger in Galatien“ (S. 74). Allein in V. 6 ist nun eben doch nicht von galatischen Parteigängern, sondern von denjenigen Aposteln, welche zu Jerusalem in besonderer Geltung standen, die Rede und dass der Ton dieser Redeweise nicht eben ein liebreicher, sondern ein gereizter und ironischer ist, das lässt sich nun einmal gewiss nicht verkennen. Aber dies zugegeben, glaube ich nun doch allerdings mit Keim, dass man aus V. 6 nicht so ohne Weiteres ungünstige Schlüsse auf das Verhalten der Apostel in Jerusalem gegenüber Paulus ziehen darf. Wenn ein Choleriker, wie Paulus es war, sich mitten im heissen Kampf, wie er ihn eben im Galaterbrief kämpft, über die Häupter und Stützen seiner Gegner in gereiztem und despektirlichem Tone ausspricht, so erklärt sich dies, meine ich, aus den peinlichen Erfahrungen, die er inzwischen in Antiochia und Galatia zu machen hatte, so vollständig, dass man durchaus nicht genöthigt ist, den Erklärungsgrund dafür in dem Auftreten der Apostel beim Apostelkonvent zu suchen, zumal

da alles Thatsächliche, was Paulus über dieselben hier berichtet, auch nicht den leisesten Grund zu einem unfreundlichen Urtheil enthält, vielmehr auf den unbefangenen Leser entschieden den gegentheiligen Eindruck macht. Sehe ich recht, so liegt eben hierin der Hauptgrund für das weite Auseinandergehen der Auffassungen des Apostelkonvents: der Bericht des Paulus ist in sich selbst schillernd und zweideutig in so fern, als die Thatsachen, die er erzählt, ebenso entschieden für die Urapostel sprechen, wie der Ton, in welchem er erzählt, gegen sie spricht; indem nun die kritischen Historiker sich meistens von dem letzteren bestimmen liessen und unter diesem Eindruck auch die Thatsachen deuteten, haben sie den Uraposteln Unrecht gethan und konnten dann natürlich auch in die ganz andere Tonart der Darstellung in der Apostelgeschichte sich nicht mehr finden. Sie haben dabei freilich eine sehr triftige Entschuldigung, denn kein Anderer als Paulus selber hat sie zu diesem Irrthum veranlasst; wie er den Erfahrungen und Stimmungen der späteren Zeit Einfluss gestattete auf die Form seiner Erzählung der jerusalemischen Vorgänge, so haben dann ihm nach auch die Kritiker diese Vorgänge im Lichte der späteren judaistischen Kämpfe, d. h. aber falsch aufgefasst; sie haben die grosse Bedeutung dieses Friedensaktes und Bundesschlusses, welcher noch vor dem Konflikt einen festen Grund der Gemeinschaft legte und damit die spätere Vermittlung der Gegensätze ermöglichte, diese Bedeutung des Apostelvertrages haben sie verkannt oder unterschätzt, indem sie die spätere Kampfstimmung, aus welcher heraus Paulus erzählte, auch in die jerusalemischen Beziehungen des Paulus zu den Uraposteln zurückdatirten, wohin sie faktisch noch nicht gehört. Es gilt also, die subjektive Färbung des paulinischen Berichtes von den berichteten objektiven Thatsachen wohl zu unterscheiden, so zu sagen, den Paulus durch Paulus zu korrigiren.

Schon der Verzicht der jerusalemischen Gemeinde auf gesetzliche Eingriffe in die paulinische Heidenmission war also, wie wir gesehen, nicht ohne den leitenden Einfluss der Urapostel geschehen. Aber diese liessen es hierbei nicht

bewenden. Sie haben nicht nur dem Paulus keinerlei Beschränkung seiner Heidenmission auferlegt[1]), sondern, statt ihm hemmend entgegenzutreten, wie die Eiferer von ihnen erwarteten, haben sie im Gegentheil sogar mit ihm einen Bund brüderlicher Gemeinschaft und gegenseitiger Anerkennung geschlossen. Ueberwältigt von den grossartigen Erfolgen seiner Heidenmission erkannten sie willig an, dass er von Gott betraut sei mit dem Evangelium unter den Heiden, so gut wie Petrus mit dem unter den Juden, dass also seine Wirksamkeit gerade so, wie er sie bisher betrieben, also ohne Gesetzesjoch für die bekehrten Heiden, ein Gott wohlgefälliges christliches Missionswerk sei, welches durch jüdische Bedenken und Einreden nicht gestört werden solle und dürfe. In dieser Ueberzeugung, welche sie aus der Darstellung seiner Erfolge durch Paulus gewonnen hatten, gaben die für Säulen der Gemeinde Geltenden, Jakobus, Petrus und Johannes, dem Paulus und Barnabas die Bruderhand der Gemeinschaft mit der Vereinbarung, dass jeder von beiden Theilen sowie bisher in seinem eigenthümlichen Missionsberuf fortfahren solle, Paulus bei den Heiden, Petrus bei den Juden, gesondert durch die verschiedenen Bezirke wie die verschiedene Weise der Mission, verbunden doch durch die Gemeinsamkeit gegenseitiger brüderlicher Anerkennung als Mitarbeiter an dem Einen Werk Christi kraft der Berufung und Ausrüstung durch den Einen Gott, verbunden aber auch überdies durch das Band der Liebesthätigkeit, denn die Heidengemeinden sollten der Armen (versteht sich Judäas) gedenken, was Paulus versprach.

---

1) So ist *ἐμοὶ οὐδὲν προςανέθεντο* V. 6 zu verstehen, nicht von der Mittheilung einer Offenbarung (Holsten), was im Zusammenhang ganz unmotivirt wäre. Das folgende *ἀλλὰ τοὐναντίον* etc. setzt nothwendig voraus, dass in *οὐδὲν προςανέθεντο* der Verzicht der Geltenden auf solche Auflagen, welche mit der Anerkennung der selbständigen Heidenmission des Paulus im Widerspruch gewesen wären, ausgesagt sein soll. — Die anakoluthische Konstruktion des Verses löse ich so auf, dass zu *ἀπὸ δὲ* etc. ursprünglich *προςανετέθη* hinzugedacht war, welche Passivkonstruktion dann nach der Parenthese verlassen wurde.

Mag dieser brüderliche Bundesschluss öffentlich vor versammelter Gemeinde erfolgt sein als Abschluss der vorangegangenen Verhandlungen und als feierliche Besiegelung des Verzichts der Urgemeinde auf jeden Eingriff in das paulinische Wirken — was mir weitaus das Wahrscheinlichste ist — oder mag er im engeren, meinetwegen auch engsten Kreise der Apostel zeitlich und örtlich getrennt von der Gemeindeverhandlung abgeschlossen worden sein: gleichviel, ein blosser „Privatvertrag" war er jedenfalls nicht; ein solcher entscheidungsvoller Akt der Gemeindehäupter, der in kritischem Moment über die Zukunft der Gemeinde entscheidet, ist von vornherein keine blosse Privathandlung, sondern er geschieht im Namen der Gemeinde, welche durch ihre Häupter vertreten ist, geschieht ebendaher auch ohne Zweifel unter Mitwissen und (directer, ausgesprochener oder indirekter, stillschweigender) Zustimmung der Gemeindemehrheit, um so gewisser, da bei seiner Ausführung fortan die Gemeinden herüber und hinüber mitthätig gewesen sind, wie sich sogleich nachher in Antiochia gezeigt hat. Ich kann also Keim nur völlig beistimmen, wenn er nichts mehr von einem „Privatvertrag" der Apostel zu Jerusalem hören, sondern denselben als Kirchenvertrag im eminenten Sinne des Wortes betrachtet wissen wollte (S. 80).

Erwägen wir nun die Bedeutung dieses Vertrages näher, so werden wir uns, wie mir scheint, ebenso sehr vor der Unterschätzung desselben, wie sie bis vor kurzem noch bei den Kritikern herrschend war, wie vor der traditionell-kirchlichen Ueberschätzung hüten müssen. Paulus hatte damit erreicht, was er zunächst erstrebte und vernünftiger Weise auch allein erstreben konnte: die Anerkennung der Grundsätze seiner Heidenmission[1]), die Frei-

1) Dieser allein bedeutsamen Anerkennung seines Werkes gegenüber ist die Frage, ob die Apostel den Paulus persönlich als ebenbürtigen „Apostel" oder nur als gottbegnadeten Missionar des Evangeliums anerkannt haben, von äusserst geringer Bedeutung, ja sie wird genau betrachtet zur leeren Titulatur-Frage; um eine solche aber haben gewiss die Apostel nicht gestritten und brauchen also auch die Exegeten bei V. 7—9 nicht zu streiten.

heit seiner Gemeinden vom jüdischen Gesetz, den Bestand eines selbständigen Heidenchristenthums. Und das war ja ganz unleugbar ein grosser Fortschritt, eine grosse Koncession von Seiten der Judenchristen, eine That des Gehorsams gegen den in den Thatsachen kundgegebenen göttlichen Willen und eine That der Selbstverleugnung gegenüber ihren jüdischen Vorurtheilen. Sie erkannten jetzt ein Christenthum an ohne Judenthum, erkannten also, dass das Christenthum ein Neues sei gegenüber dem Judenthum und über dem Gegensatz von Judenthum und Heidenthum; während sie bisher unter dem Christenthum nur das messiasgläubige Judenthum verstanden und an die Möglichkeit eines Messiasglaubens ohne die Grundlage des jüdischen Gesetzesglaubens gar nicht gedacht hatten, so erkannten sie jetzt in den Heidengemeinden eine Gemeinschaft von Messiasgläubigen ohne das Gesetz, die mit der Urgemeinde verbunden seien durch die Brudergemeinschaft des Glaubens an den Messias Jesus und der Liebe auf Grund dieses Glaubens. Der Grund zur Einheit und Selbständigkeit der christlichen Kirche als einer neuen Religionsgemeinschaft im Unterschied von Juden und Heiden war hiermit gelegt.[1]) Aber zur wirklichen Einheit fehlte darum doch noch immer Vieles. Denn die Anerkennung der Selbständigkeit der paulinischen Mission und der Gesetzesfreiheit seiner Heidengemeinden wurde an die Bedingung geknüpft, dass sein Missionsgebiet und das der Urapostel geschieden sein sollten. Diese Scheidung zwischen heidenchristlicher und judenchristlicher Mission war natürlich nicht blos als äussere Arbeitstheilung nach geographischen oder ethnographischen Gesichtspunkten gemeint, wobei die religiöse Scheidewand des mosaischen Gesetzes gar nicht in Betracht gekommen wäre, wie diejenigen (Ritschl, Lechler u. A.) meinen, welche von der unhistorischen Fiktion ausgehen, dass die Urapostel das mosaische Gesetz für religiös indifferent gehalten und nur aus Gründen der nationalen Sitte und Pietät einstweilen noch daran festge-

2) Vgl. Weizsäcker, S. 210. Keim, S. 75.

halten haben. Nichts kann in Wahrheit verkehrter, nichts der jüdischen Denkart fremdartiger und überdies für den religiösen Ernst der Urapostel ehrenrühriger sein, als diese zu Gunsten apologetischer Harmonistik aufgebrachte Erfindung, die man, statt immer wieder sie hervorzuholen, füglich endlich einmal der verdienten Vergessenheit überlassen sollte. Hätten die Jerusalemiten in der principiellen Frage nach der Geltung des Gesetzes für die ganze, auch jüdische Christengemeinde ebenso gedacht wie Paulus (Röm. 10, 4), dann hätten sie sich der Pflicht der Heidenmission ebensowenig entziehen können wie er, dann wäre jene Arbeitstheilung, bei welcher dem einen Paulus die ganze Heidenwelt und den Zwölfen zusammen die kleine Judenwelt zufiel, eine ganz unverzeihliche Lässigkeit seitens der Zwölfe gewesen. Insbesondere aber auch würden sich unter dieser Voraussetzung alle die späteren Konflikte, von welchen die paulinischen Briefe fort und fort Zeugniss geben, und zuvörderst der in Antiochia durch die Sendlinge des Jakobus verursachte Bruch zwischen Paulus und den Judenchristen weder erklären noch auch verzeihen lassen; es wäre dann seitens der letzteren nichts als eine muthwillige Ueberhebung und gewissenlose Zerstörung des Gemeindelebens gewesen, wenn sie um einer blossen äusseren, religiös indifferenten Sitte und Liebhaberei wegen den tiefgehenden Streit erregt hätten. Vielmehr aber stand die Sache so, dass sich die Judenchristen gewissenshalber fortwährend an das mosaische Gesetz gebunden fühlten, weil sie in demselben die ewig wahre, unaufhebliche Gottesoffenbarung sahen und die unerschütterliche Grundlage auch der messianischen Heilserfüllung. Und das geschichtliche Recht dieser ihrer Betrachtungsweise, das subjektive Recht also auch ihres jüdischgesetzlichen Konservatismus muss um so mehr anerkannt werden, da sie ja hierin ganz auf dem Standpunkt des Meisters selber standen, über welchen Paulus mit seiner Aufhebung des Gesetzes hinausgeschritten ist.

Behält man dies im Auge, so wird man begreifen, dass die auf den Apostelvertrag folgenden Konflikte nicht etwa blos zufällige Erscheinungen und Folgen individueller

Irrungen und Schwächen, sondern die unausbleiblichen Folgen einer tieferen Glaubensverschiedenheit gewesen sind, welche auch durch den Bundesschluss in Jerusalem nicht überwunden worden war, vielmehr dessen Schwäche um so gewisser begründen musste, je weniger man damals noch mit klarer und konsequenter Einsicht auf die Grösse der daraus entspringenden Schwierigkeiten geachtet hat. Dass die heidenchristlichen Gemeinden des Paulus nicht judaisirt werden sollten, zu dieser allerdings grossen Koncession haben sich die Jerusalemiten unter dem Eindruck der persönlichen Erfolge des Paulus mit edler Grossherzigkeit verstanden. Aber daraus nun auch die Konsequenz zu ziehen, dass das Gesetz für die Christen überhaupt, also auch für Judenchristen indifferent und abgethan sei, davon war die jerusalemische Gemeinde sammt den Uraposteln so himmelweit entfernt, dass sie vielmehr alles Ernstes darauf bedacht war, das Judenchristenthum in seinem bisherigen gesetzlichen Bestand auch fernerhin und jetzt erst recht gegen alle störenden Einflüsse von heidenchristlicher Seite strengstens zu verwahren. Eben diesem Zweck sollte die Scheidung der beiderseitigen Missionsgebiete dienen. Verzichtete man darauf, die Heidenchristen zu judaisiren, so sollten dafür aber auch die Judenchristen vor allen paganisirenden Einflüssen bewahrt bleiben; mochte dort draussen in der Heidenwelt ein Christenthum ohne Gesetz erwachsen: auf jüdischem Boden wenigstens sollte es ein für alle mal beim Christenthum des Gesetzes sein Bewenden haben.[1]) So war der Einigungsvertrag der Apostel zugleich ein Scheidungsvertrag der beiderseitigen Kirchen, der gesetzestreuen und gesetzesfreien; in der Anerkennung der gesonderten Verkündigungsgebiete lag zugleich die Anerkennung der gesonderten Verkündigungsformen, die Fixirung also des Gegensatzes von

1) Dass der Vertrag in diesem Sinne mindestens von den Jerusalemiten verstanden worden ist, bestätigt sich nicht blos durch ihr nachfolgendes Verhalten, sondern wird auch direkt und mit klaren Worten ausgesprochen Act. 21, 20—25, eine Stelle, deren Zeugniss für um so gewichtiger gelten kann, da der Geschichtsschreiber selber gewiss diesen Standpunkt nicht getheilt hat.

paulinischem und petrinischem Evangelium.[1]) Eine wirkliche und volle Einheit des religiösen Bewusstseins war also trotz aller gegenseitigen Duldung noch keineswegs erreicht. Noch stand das Gesetz als die unüberwundene, nicht blos sociale, sondern auch religiöse Scheidewand zwischen den beiden Theilen der Christenheit. Wohl erkannte man sich gegenseitig als verbunden durch das ideale Band des gemeinsamen Glaubens an den Messias Jesus, aber dass dieser idealen Verbundenheit auch die reale und praktische Kirchengemeinschaft entspreche, dazu liess es das scheidende Gesetzesbewusstsein der Judenchristen doch nicht kommen.

Unter solchen Umständen konnte aber auch die Anerkennung der Heidenchristen seitens der Judenchristen doch keine volle und rückhaltslose sein. Galt diesen das Gesetz Mosis als die unverbrüchliche Grundlage und Bedingung der messianischen Heilserfüllung, an deren Beobachtung sie ihr eigenes Heil gebunden dachten, so konnten sie die gesetzlosen Heidenchristen nicht wohl anders betrachten denn als Messiasgläubige zweiter Klasse („Sekundogenitur", sagt Keim), als Halbbürger, die an den Segnungen des Messiasreiches zwar einen gewissen Antheil zu gewärtigen haben, aber doch nicht den gleichen vollen Antheil wie die rechten Vollbürger desselben, die Judenchristen. Eine gewisse entferntere Antheilnahme an den Gütern des Gottesreiches als Beisassen oder Vasallen desselben war ja den Heiden auch schon von der Prophetie in Aussicht gestellt worden; eine solche Stellung hatten auch thatsächlich schon längst die Proselyten des Thores dem Judenthum gegenüber eingenommen; was konnte also näher liegen, als dass auch die messiasgläubigen Heiden von der Urgemeinde unter eben diesem Gesichtspunkte betrachtet wurden? Es konnte dies logischer Weise gar nicht anders sein, so lange die Urgemeinde an der religiösen Gültigkeit des Gesetzes festhielt; denn mit dem alttestamentlichen Gesetz stand und fiel ja auch die nationale Prärogative des alttestamentlichen Bundesvolkes, sein Vorrecht auf die Heilsgüter der Bundesverheissung; den

1) Vgl. Holsten, Ev. d. P. S. 76; ähnlich Weizsäcker S. 221; Keim S. 77.

gläubigen Heiden die volle Gleichberechtigung im Messiasreich zuerkennen, hiesse also nichts geringeres als: verzichten auf das Vorrecht des theokratischen Volkes, aufgeben seinen religiösen Vorzug, der auf dem Besitz des Gesetzes beruhte, also verleugnen den specifischen Werth dieses Besitzes, woraus schliesslich das Fallenlassen des entwertheten Gesetzes folgen müsste. Eben Das aber wollte man in Jerusalem um jeden Preis verhüten; festhalten sollte das Judenchristenthum an seinem Gesetz um so zäher und eifersüchtiger, wenn man auf dessen Ausdehnung auf die Heidenchristen verzichten musste; daher die Scheidung der Missionsgebiete, daher nachher in Antiochia der schroffe Abbruch des wechselseitigen Verkehres der beiden Gemeindetheile, sobald es sich herausstellte, dass unter der freieren Sitte die scharfe Scheidelinie, die das Judenchristenthum in seinem intakten Bestande erhalten sollte, zu verwischen in Gefahr war.

Von hier aus fällt nun auch ein bedeutsames Licht auf die einzige speciellere Stipulation, von welcher uns Paulus berichtet. Das Versprechen, der Armen (Judäas) zu gedenken, ist, als Klausel des feierlichen Apostelvertrages, mehr als die blosse Erfüllung einer allgemeinen christlichen Liebespflicht, es muss eine specielle Beziehung auf den Sinn des Vertrages haben. Holsten findet eine solche darin, dass die Einigung der Liebe ein Ersatz sein sollte für die fehlende Einigung des Glaubens. Aber so ganz hat es doch auch an letzterer nicht gefehlt, denn die *κοινωνία*, auf welche man sich gegenseitig die Bruderhand reichte, war ja doch unleugbar auf den gemeinsamen Glauben an Jesus als den Herrn und Messias der ganzen Gemeinde begründet; und auf der andern Seite war auch die Liebesgemeinschaft keine völlige schon deswegen, weil sie einseitig war; nur die Heidenchristen sollten ja geben, die Judenchristen aber blos empfangen. Weizsäcker vermuthet, die Aussicht auf die heidenchristlichen Spenden werde von den Aposteln als Mittel vorgeschlagen worden sein, um die noch immer störrige Gemeinde, deren Steuer die Apostel damals verloren haben sollen, mit der Zeit doch noch günstig zu stimmen

und zur Nachgiebigkeit zu bewegen; und er findet daher gerade in dieser Bestimmung einen neuen Beweis dafür, dass die Urapostel den Vertrag für sich und nicht im Namen ihrer Gemeinde abschlossen, dass sie diese nicht hinter sich haben und daher auch eine sichere Gewähr für diesen Frieden nicht geben können (S. 209). Keim hält diese Deutung für unstichhaltig und selbst moralisch unleidlich, weil sie die Apostel einer Art Simonie unterstelle (S. 81). Dies letztere möchte ich nun zwar nicht behaupten, aber für richtig kann auch ich die Weizsäcker'sche Deutung nicht halten, weil ich nach dem oben Ausgeführten das Verhältniss der Apostel zur Gemeinde bei diesem Bundesschluss mir anders vorstelle als Weizsäcker. Das Richtige bezüglich der Stipulation der Liebesgaben scheint mir Keim anzudeuten, wenn er sagt: „So recht im Geist der Apokalypse (21, 24) wurde Jerusalem als Metropolis behandelt, wohin die Sekundogenitur ihre Gaben bringen sollte“ (S. 77). Erinnern wir uns, dass schon nach der alttestamentlichen Weissagung die Heidenvölker in der messianischen Zeit ihre Gaben dem auserwählten Volke Gottes als Tribut der Huldigung darbringen sollen; dass ferner die jüdischen Proselyten damals ihre regelmässigen Tempelgaben aus allen Ländern nach Jerusalem zu bringen oder zu schicken pflegten, so werden wir kaum fehlgehen mit der Annahme, dass die Urgemeinde sammt ihren Aposteln in den Liebesgaben, zu welchen sich die Heidenchristen vertragsmässig verpflichteten, nichts Anderes erblickt haben werde als das Seitenstück zu den regelmässigen Tempelgaben der jüdischen Proselyten, d. h. aber: sie sahen darin das Zeichen der Huldigung und Unterordnung der heidenchristlichen Halbbürger gegenüber den judenchristlichen Vollbürgern, der Vasallen gegenüber den Herren des Messiasreiches. Ausgesprochen wird man das freilich nicht haben, schon weil dadurch Paulus in Verlegenheit solchem Ansinnen gegenüber versetzt worden wäre; aber dass es der Sinn war, den man auf Seiten der Jerusalemiten mit dieser Vertragsklausel verknüpfte, und dass man eben darum auf sie einen hohen und nicht etwa blos materiellen Werth legte, weil man

darin eine Gegenkoncession der Heidenchristen zu Gunsten des theokratisch-jüdischen Selbstgefühles und also eine gewisse Genugthuung zur Beschwichtigung des jüdischen Gewissens sehen konnte: dies möchte ich für höchst wahrscheinlich halten.

Die Bedeutung des Apostelvertrages lag in der Anerkennung des Principes des gesetzesfreien Heidenchristenthums, das in seinen Konsequenzen weit über die Absicht der Jerusalemiten hinausführen musste und hinausgeführt hat. Aber den unmittelbaren praktischen Erfolg des Vertrages dürfen wir nicht hoch anschlagen. Er hat die Schwierigkeiten der Situation nicht gelöst, sondern nur für den Augenblick verdeckt; er hat nicht den Frieden der Kirche geschaffen, sondern durch die äusserliche Gleichstellung und Scheidung der beiden Theile, die doch so vielfach sich auf gleichem Boden begegneten und berührten, den unvermeidlichen Konflikt im Schosse getragen. Ja, wenn es Juden und Judenchristen blos in Judäa, ausserhalb desselben aber nur bekehrte und zu bekehrende Heiden gegeben hätte, dann hätte sich schon eher ein selbständiges Nebeneinanderbestehen der beiden Verkündigunsgebiete und Verkündigungsformen denken lassen, wobei dann freilich das eine Christenthum sogleich von Anfang sich in zwei äusserlich wie innerlich geschiedene Kirchen, die paulinische und die petrinische, zerspalten hätte. Aber so war es — zum Glück des Christenthums — in Wirklichkeit eben nicht. Vielmehr gab es Heiden auch in Judäa, und zahllose Juden wohnten in der Zerstreuung unter den Heiden; so entstanden denn allerwärts gemischte Gemeinden, in welchen das eine Mal das jüdische, das andere Mal das heidnische Element überwog. Wie liess sich denn nun hier jene im Apostelvertrag bezweckte Absperrung des gesetzestreuen Judenchristenthums vom gesetzesfreien Heidenchristenthum durchführen, ohne den wechselseitigen Verkehr beider Theile und damit eben das Gemeindeleben selber ganz unmöglich zu machen? Mochte man auch zur Minderung der Schwierigkeit nach naheliegenden Vermittelungsformen und Kompromissen greifen — wir werden unten auf Derartiges zu

sprechen kommen — das Leben war eben schliesslich doch mächtiger als alle Theorie und ging mit seinen konkreten Bedürfnissen und praktischen Nöthigungen hinweg über die abstrakten Trennungen und künstlichen Kompromisse. Nach welcher Seite hin aber jedesmal der einheitliche Zug des Gemeindelebens gravitirte, ob nach der jüdischen Gesetzlichkeit oder nach der heidnischen Gesetzlosigkeit, das hing in jedem einzelnen Fall von den zufälligen Umständen ab. Weil es an einer allgemeinen principiellen Lösung der Frage, wie es mit dem Gesetz in gemischten Gemeinden gehalten werden soll, ob es hier den Juden zulieb auch von den Heiden befolgt, oder den Heiden zulieb auch von den Juden abgeschafft werden soll, gänzlich fehlte, so wurde natürlich die Haltung dieser Gemeinden und besonders ihrer jüdischen Glieder eine principlos schwankende, von dem jeweiligen Vorgang der leitenden Autoritäten bald so, bald anders bestimmt; und dass dabei Konflikte und gegenseitige Anklagen nicht ausbleiben konnten, liegt in der Natur der Sache.

Der antiochenische Streit, welchen Paulus uns Gal. 2, 11 ff. erzählt, war hiernach keineswegs eine zufällige, blos individuell verursachte Episode inmitten des sonstigen friedlichen Verhältnisses der Parteien,[1]) sondern er war das unvermeidliche Nachspiel des jerusalemischen Friedensschlusses, ein Nachspiel, in welchem eben nur der faktisch bestehende tiefe Bewusstseinsgegensatz bezüglich der Gesetzesgeltung offen zu Tage trat, welcher bei den Verhandlungen zu Jerusalem noch nicht in seiner ganzen Tiefe begriffen worden war, weil man dort die letzten dogmatischen Fragen hinter dem praktischen Kompromiss der Scheidung beider Missionsgebiete zurückgestellt hatte. Den Anlass des Streites gab das schwankende Verhalten des Petrus, der anfangs mit den Heiden Tischgemeinschaft pflog,

1) Wie grundlos die jetzt wieder von Zimmer aufgestellte Behauptung ist, dass das Vorkommniss in Antiochia „nur ein schnell beigelegter, mehr persönlicher Zwischenfall" gewesen, beweist die bekannte langdauernde und tiefgehende Nachwirkung desselben im Bewusstsein der Judenchristen, wofür ja nur an die Clementinen erinnert zu werden braucht.

dann aber, als Sendlinge von Jakobus in Antiochia ankamen, aus Furcht vor diesen sich allmählich von den Heiden zurückzog und durch seinen Vorgang auch die übrigen Judenchristen zur Preisgebung der freieren Maxime veranlasste. Dieses schwankende Verhalten des Petrus und der anderen Judenchristen lässt uns mit Sicherheit darauf schliessen, dass die Frage nach der Geltung des Gesetzes für die Judenchristen bei den Verhandlungen in Jerusalem ganz ausser Spiel geblieben war, dass sie von keiner Seite aus angeregt worden ist und Niemand zu ihr principielle Stellung zu nehmen Anlass hatte. Nur unter dieser Voraussetzung ist es psychologisch begreiflich, dass Petrus in Antiochia anfangs mit reflexionsloser Weitherzigkeit der freieren Sitte sich anschloss (wobei vielleicht auch die Erinnerung an ähnliche praktische Freiheit Jesu gegenüber den Schulsatzungen mitwirken mochte), nachher aber unter dem Druck der entschiedenen Gesetzesvertreter sich doch wieder in die Unfreiheit zurückscheuchen liess, die er noch nie innerlich in klarer religiöser Ueberzeugung überwunden hatte.

Es bestätigt sich hier nur, was wir schon aus der Darstellung der Verhandlungen in Jerusalem entnommen haben, dass die Urapostel allesammt, auch Petrus nicht ausgenommen, niemals principiell den Standpunkt des Gesetzes überschritten, niemals die dogmatische Ueberzeugung des Paulus, dass Christus des Gesetzes Ende überhaupt und für Alle sei, sich angeeignet haben, dass also ihre Koncession bezüglich der Gesetzesfreiheit der Heidenchristen ihnen nur durch die Macht der Persönlichkeit des Paulus und durch das Gewicht seiner thatsächlichen Erfolge, dieses Gottesurtheils in ihren Augen, abgerungen worden ist. Aber allerdings bestand innerhalb des gemeinsamen jüdischen Bodens eine freiere und eine strengere Richtung; jener gehörte Petrus an, dieser Jakobus. Dass diese ihre Verschiedenheit auch bei den jerusalemischen Verhandlungen hervorgetreten sein wird, Petrus am direktesten den Paulus unterstützt, Jakobus sich reservirter gehalten haben wird, lässt sich aus ihrem nachherigen Verhalten mit Wahrscheinlichkeit erschliessen. Ja, man darf vielleicht noch weiter gehen und vermuthen, dass

Jakobus es war, durch welchen dem Bundesschluss die Bedingung der Sonderung der Arbeitsgebiete beigefügt und damit der Einigungsvertrag zugleich zum Scheidungsvertrag gemacht wurde. Es wird dies dadurch nahegelegt, dass eben Jakobus sich wiederholt (cf. Act. 21, 20 ff.) als Vertreter dieses Standpunktes zeigt, der über der Innehaltung der dort gezogenen Grenzlinie strenge wacht. Eben dazu waren ja offenbar seine Sendlinge nach Antiochia gekommen, um dem Uebergreifen der heidnischen Gesetzlosigkeit auf jüdischem Boden, worin Jakobus eine Verletzung des Apostelvertrags sah, zu wehren und die Absperrung des gesetzestreuen Judenchristenthums gegen heidnische Einflüsse aufrecht zu erhalten. Sie erheben nicht mehr, wie vorher die judaistischen Eindringlinge, den Anspruch, die Heiden unter das mosaische Gesetz zu knechten; sie lassen diese ganz unbehelligt, wie es in Jerusalem versprochen worden war; aber sie bestehen darauf, dass auch die Judenchristen von heidnischen Einflüssen unbehelligt und unbefleckt bleiben sollen. Hierin verräth sich aufs klarste der Sinn, welchen der Apostelvertrag mindestens nach der Absicht des Jakobus, wahrscheinlich seines intellektuellen Urhebers, haben sollte. Zugleich aber zeigt sich gleich bei dieser seiner ersten Probe die praktische Undurchführbarkeit dieses Vertrages, der an dem unheilbaren inneren Widerspruch litt, ein Einigungsvertrag auf Grund von Scheidungsbedingungen zu sein. Darum bot aber auch dieser Fall dem Paulus willkommene Gelegenheit, den inneren Widerspruch, der im Standpunkte der Judenchristen seit dem Apostelkonvent lag, aufzudecken und die nach seiner Ueberzeugung einzig mögliche Konsequenz vollends rund und offen zu ziehen: die Aufhebung des scheidenden Gesetzes auch für die Judenchristen, womit er nun aber freilich über die Schranke des Apostelvertrags sich gänzlich hinwegsetzte.

Wenn Paulus in seiner Darstellung dieser Vorgänge V. 13 von „Heuchelei“ des Petrus und der übrigen Juden spricht, so ist dies keineswegs in dem Sinne zu verstehen, als ob diese Männer ihre klar erkannte bessere Ueberzeugung aus blossen äusseren Rücksichten verleugnet hätten. Eine

solche unwürdige Charakterlosigkeit einem Petrus zuzutrauen, sind wir durch nichts befugt, am wenigsten durch die folgende Rede des Paulus selbst, die ja gar nicht gegen die moralische Verwerflichkeit der Heuchelei gerichtet ist, sondern ausschliesslich gegen die dogmatische Unklarheit und Unhaltbarkeit eines Standpunktes, welcher Gesetzeswerke und Christusglauben vereinigen will. Hieraus erhellt deutlich, dass das Schwanken des sittlichen Verhaltens des Petrus nur die Folge war von der Unsicherheit und Unklarheit seiner religiösen Erkenntniss, von dem Mangel einer klaren Ueberzeugung hinsichtlich der Geltung des mosaischen Gesetzes in der Christenheit. Dass dieses mit dem Christenthum unverträglich sei, beweist Paulus, indem er den Petrus zunächst (V. 14) auf den praktischen Widerspruch hinweist, in welchen er sich durch sein schwankendes Verhalten verwickle, indem er das eine Mal mit Verleugnung seines Judenthums heidnisch lebe[1]) und das andere Mal wieder die Heiden (durch indirekte moralische Pression) nöthige, jüdisch zu leben. Sodann aber zeigt er in dogmatischer Beweisführung (V. 15—21) das Unmögliche und Unhaltbare des judenchristlichen Sowohl — als auch von Gesetz und Christusglauben.

1) Das Praes. *ζῇς* ist gewählt, um den von der Zeitfolge unabhängigen rein logischen Widerspruch des einen und des anderen Verhaltens zu markiren. Die Bedeutung des *ἐθνικῶς ζῆν* ist durch den Gegensatz *Ἰουδαΐζειν* und durch das vorhergegangene *συνήσθιεν μετὰ τῶν ἐθνῶν* klar gegeben.

(Fortsetzung folgt.)

Kosmas der Indienfahrer.

Von

H. Gelzer.

Man pflegt die Betrachtung der neueren Geschichte etwas emphatisch mit dem Zeitalter der Entdeckungen einzuleiten, und dabei sehen wir nicht ohne ein gewisses Mitleiden auf die früheren Jahrhunderte herab. Und in der That heutzutage, wo durch eine ganze Kette heroischer Forscher die Sphinx Afrika uns endgültig erschlossen worden ist, muss man dieser Geringschätzung einen Schein von Berechtigung zugestehen. Was können „das finstere Mittelalter“ und selbst das klassische Alterthum den Leistungen der modernen Entdecker irgend Ebenbürtiges an die Seite stellen? Wenn auch nicht absolut Ebenbürtiges, so doch ähnliches. Auch das Alterthum hat seine Pioniere und Entdecker, welche den Pfaden der antiken Conquistadoren folgend weit hinaus über den Bereich der Civilisation und des bekannten Erdkreises gedrungen sind.

Epochemachend hat hier namentlich Alexanders Zug gewirkt. Der ganze Orient ist unter dem Banne dieses Namens gefangen geblieben, und noch heute singen Sagen und Lieder von Sikander des Zweigehörnten grossen Eroberungen und Entdeckungszügen. Seine würdigen Nachfolger sind die kraftvollen Seleukiden und die klugen Ptolemäer. Jene erforschen durch ihre Gesandtschaftsreisen und Seeexpeditionen die Gangeslandschaften und die Ufer des kaspischen Meeres, diese dringen mit ihren Elephantotheren-

stationen bis tief ins innere Afrika. Hellenistische Griechen, zum Theil schlichte Kaufleute, sind es daher auch, denen das Alterthum die Kenntniss der entlegensten Länder verdankte, und nach deren Reisenotizen und Distanzangaben Marinos und Ptolemäos ihre Karten entworfen haben. Ein solcher ist Maës Titianos, ein hellenistischer Kaufmann, welcher seine Handlungsdiener bis zu den Serern schickte.[1]) Maës war in einem der grossen syrischen Handelscentren ansässig; unweit Hierapolis (Mabog, dem alten Karkemisch, heute Membidsch) überschritt die Karawane den Euphrat und ging quer durch Mesopotamien über den Tigris zu den Garamaern, einem assyrischen Stamme, von da weiter nach der medischen Hauptstadt Ekbatana und zu den kaspischen Thoren. Sodann führte die Strasse durch die Parthyäa und die alte Partherhauptstadt Hekatompylos nach Antiochia Margiana (Merw) und östlich ins Baktrische. Als weitere Stationen werden erwähnt die Gebirgsschlucht der Komeder und der steinerne Thurm,[2]) beide im ehemaligen Chanat Chokand, der heutigen russischen Provinz Fergana gelegen. Mit dem *λίθινος πύργος* hört die Civilisation auf.

Endlich ging es durch die rauhen Berglandschaften, welche Wanderhirten, die Çaken, die Vorfahren der noch heute dort nomadisirenden Khirgisen bewohnten, durch das Gebiet der Bylten (Baltistan, Kleintibet) und der Bautae (Bot-Tibet) bis nach Issedon. Die Namen sind indisch, und buddhistische Mönche hatten auf diesem Wege die welterlösende Lehre Çakyamuni's bis nach China verbreitet, und es ist eine ansprechende Vermuthung, dass durch solche Pilger und Missionäre die Leute des Maës seien geführt worden.[3]) Issedon ist zweifellos eine der grossen Handelsmetropolen Ostturkestans Yarkand oder Kashgar, bis vor kurzem die glänzende Residenz des Ittalik Ghazi Yakub

---

1) Ptolem. Geogr. I, 11 pag. 38 Wilberg: *καὶ γὰρ δι᾽ ἐμπορίας ἀφορμὴν ἐγνώσθη. Μάην γάρ φησί τινα τὸν καὶ Τιτιανὸν, ἄνδρα Μακεδόνα καὶ ἐκ πατρὸς ἔμπορον, συγγράψασθαι τὴν ἀναμέτρησιν οὐδ᾽ αὐτὸν ἐπελθόντα, διαπεμψάμενον δέ τινας πρὸς τοὺς Σῆρας.*

2) Ptolem. Geogr. I, XII cfr. VI, 13.

3) H. Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie. S. 45.

Chan. Von da gelangten die Griechen durch das Quellgebiet des gelben Stromes bis nach der „Sererhauptstadt“ d. i. Singanfu, der Hauptstadt der Provinz Schensi, der damaligen Kaiserstadt Chinas.[1]) Aus Ser, dem chinesischen Namen der Seide, bildete das Abendland sein Seidenland Serica, dessen Bewohner es gleichfalls Seres nannte.

Doch auch der Nationalname der Chinesen (richtiger Sinesen) war den Alten bekannt. Schon im zweiten Jesajas, einem Propheten aus Cyrus Zeit (um 550 v. Chr.) erscheinen die Sinim auf dem grossen Weltmarkt zu Babylon. Zu Wasser aber hat ihre Wohnsitze ein ebenbürtiger Rivale des Maës, Alexander erreicht.[2]) Auf seinen Schiffsbüchern beruhen die detaillirten Kenntnisse, welche Ptolemäos über Hinterindien und den Sundaarchipel besass.[3]) Er machte die bisherige „goldene Insel“ (Malacca) zu einer goldenen Halbinsel. Von dort besuchte er die ganze Sundagruppe. Jaba diu (Java) rühmt er wegen seiner üppigen Vegetation und seines Goldreichthumes und erklärt den Namen als „Gersteninsel“. Auf Borneo und im angrenzenden Archipel sah er geschwänzte, menschenähnliche Affen, daher er diese Eilande „Inseln der Satyrn“ benannte. Von da erreichte er das Gebiet der „Sinae“, das sich bei ihm ganz richtig auch über das hinterindische Königreich Tonkin erstreckt; denn die damalige Han-Dynastie hatte sich dasselbe unterworfen.

In China selbst besuchte er die Handelsmetropole Kattigara und mehrere Binnenstädte. Von der Hauptstadt Thinae versichert er ausdrücklich, dass sie keine ehernen Mauern habe, wie die fabelreichen Griechen erzählten.

Kattigara hat man früher für Kanton angesehen; nach Ptolemäos Karten liegt es viel nördlicher und ist wohl identisch mit Hangtschufu,[4]) dem grössten Stapelplatze am Busen von Tschekiang unweit des den Europäern geöffneten

1) Tschan-ngan-fu, das heutige Si-ngan-fu, Kiepert l. c. S. 44.
2) Kiepert, ebendaselbst.
3) Ptolem. Geogr. I, 14.
4) Kiepert l. c. p. 44.

Ningpo. Noch heute zählt die Stadt eine Million Einwohner.

Wie Ostasien, so hat auch Afrika seine antiken Entdecker. Hier hatte die römische Verwaltung mächtig vorgearbeitet. Schon 19 v. Chr. hatte Cornelius Balbus Phazania die heutige Oase Fezzan südlich von Tripolis vorübergehend besetzt. Damals bewohnten sie die Ammonskinder oder Garamanten; es sind die Vorfahren der uns durch Barth und Nachtigall näher bekannt gewordenen höchst armseligen Tibbus oder Tedas.

Mit Stolz erwähnt Plinius unter den römischen Eroberungen auch Cydamus, es ist Gha oder Rhadames inmitten einer dattelreichen Oase. Vor Barth und Duveyrier's Reisen war uns dasselbe lediglich durch Leo Africanus bekannt. Wie lange die Römer diese Wüstenstrasse beherrschten, zeigen die Baudenkmäler, welche Barth auf seinem Wege von Tripoli südwärts antraf, so ein Kastell am Nordrand der Hammada, des nach Süden das tripolitanische Gebiet abschliessenden Tafellandes, so eine Grabkammer mit korinthischen Pfeilern unter 26° 22′ nördlicher Breite, der südlichste römische Baurest in der Sahara.

Noch weiter drangen zwei Kaufleute, von denen Ptolemäos[1]) also erzählt: „Septimius Flaccus, welcher von der Provinz Afrika aus eine Entdeckungsreise unternahm, gelangte in drei Monaten von den Garamanten zu den Aethiopen, Julius Maternus aber, welcher von Leptis magna aufbrach, schloss sich in der Stadt Garama (Alt-Djerma unweit der heutigen Fezzanischen Oasenhauptstadt Murzuk) dem Garamantenkönig an, welcher gegen die Aethiopen eine Razzia unternahm; mit ihm zog er immer gegen Mittag und gelangte binnen vier Monaten nach der äthiopischen Landschaft Agisymba, wo die Rhinocerose sich begatten."

Es ist gewiss nicht zufällig, dass von den beiden Römern, welche von dieser Oase aus Expeditionen unternehmen, der eine aus der Heimath des punischen Kaisers Septimius Severus stammt, der andere seinen Geschlechtsnamen trägt.

---

1) Ptol. Geogr. I, 8.

Solcher Entdeckungseifer ist unrömisch, phönizisches Erbtheil der Ahnen, welche bis zum grünen Vorgebirge kolonisirten und Afrika umfahren hatten. Der eine kommt in drei Monaten ins Negerland, der andere in vier nach Agisymba. Die französischen Geographen verlegten dies nach der von Barth und Overweg erschlossenen, mitten in der Sahara gelegenen Oase Aïr oder Asben. Mit vollem Recht hat aber Peschel aus der Anwesenheit des Rhinoceros geschlossen, dass Maternus über die Sahara hinaus gelangt sei und somit als der einzige Römer Sudan betreten habe. Auch Kiepert[1]) setzt die Landschaft wenigstens 20° südlich von Leptis, also nach Bornu oder Bagirmi, in die wasser- und waldreiche Tiefebene des Tsadsees. Julius Maternus reist unter dem Schutze eines plündernden Tibbuhäuptlings, genau wie noch heute oft Europäer sich genöthigt sehen, zu ihrer eigenen Sicherheit die blutigen Ghazzijen der Scheichs der Tuarigs oder des Sultans von Bornu mitzumachen.

Kashgar und Schensi, Tschekiang und Bornu sind ganz respektable Grenzen des geographischen Wissens, und diese Kenntniss ist mit dem Sinken des Römerreiches keineswegs sogleich erloschen, sondern hat sich in der mehr geschmähten, als gekannten byzantinischen Epoche theilweise noch erweitert. Unter Justinian kam jener Perser aus China nach Constantinopel, welcher in seinem ausgehöhlten Rohrstab die ersten Coccons nach Europa brachte und dadurch den Grund zu der mit so ausgezeichnetem Erfolge im oströmischen Reiche betriebenen Seidenkultur legte. Derselben Zeit gehört auch ein Mann an, den Wenige lesen, die Meisten nur der Kuriosität wegen aus zweiter Hand citiren, und der doch in mannigfacher Hinsicht ein grösseres Interesse verdient, es ist Kosmas der sog. Indienfahrer.

Der um die Alterthumswissenschaft so hochverdiente Benediktiner Bernhard von Montfaucon hat in seiner Collectio nova patrum et scriptorum Graecorum Paris 1706 ein Werk herausgegeben, welches im Prologos so betitelt wird: *αὕτη ἡ βίβλος χριστιανικὴ τοπογραφία περιεκτικὴ*

1) Kiepert, Lehrbuch der alten Geographie, S. 223.

παντὸς τοῦ κόσμου, παρ' ἡμῶν ὠνομασμένη.[1]) Der Name des Verfassers, von dessen Leben wir aus dem Werke selbst genug erfahren, fehlt im Beginn. Auch der Patriarch Photios, der mit echt byzantinischem Gelehrtendünkel sehr vornehm über das Werk spricht, hat augenscheinlich den Verfasser nicht gewusst; er sagt nur: *ἀνεγνώσθη βιβλίον οὗ ἡ ἐπιγραφή· Χριστιανοῦ βίβλος ἑρμηνεία εἰς τὸν ὀκτάτευχον.*[2]) Aus der kurzen Inhaltsangabe und vor allem aus der Bemerkung, dass Buch I—VI dem Pamphilos, VII dem Anastasios, VIII dem Petros gewidmet seien, folgt mit Evidenz, dass er einfach die christliche Topographie vor sich hatte.

Das Werk beginnt mit einem kurzen Gebet an die konsubstantiale Trinität; es folgt nun der erste Prolog, eine knappe Auseinandersetzung über des Verfassers gesammte schriftstellerische Thätigkeit, hierauf ein zweiter Prolog: eine Inhaltsübersicht der christlichen Topographie, und nun endlich beim eigentlichen Beginn des ersten Buches wird sein Name genannt: *Κοσμᾶ μοναχοῦ λόγος ά.*

Kosmas war ein ägyptischer Kaufmann und unternahm als solcher in früheren Jahren weite Handelsreisen, wie es scheint, im Compagniegeschäft mit einem zweiten Kaufmann, Menas. Beide nahmen später, dem Zuge ihres Zeitalters folgend, das Mönchsgewand im Kloster Raïthu, welches auf der Sinaihalbinsel am Rothen Meere gelegen ist. Er erzählt, dass dies die Station Elim sei:[1]) „Von Marah kamen sie gen Elim, welches jetzt Raïthu heisst; dort waren 12 Brunnen, welche sich bis heute erhalten haben; die Palmbäume waren aber damals viel zahlreicher.“ In der Geographie des Schilfmeeres und der Sinaihalbinsel ist er überhaupt sehr gut orientirt; so kennt er den Ort, wo Pharao „mit Wagen und Reutern“ von den Wogen überdeckt ward. „Die Stelle ist bei dem sogenannten Klysma, rechts für

---

1) Montfaucon, coll. nova II, S. 113 A.

2) Photius Biblioth. cod. 36. p. 7b Bekker.

3) l. c. p. 195. C.: *ἀπό τε Μερρᾶς ἦλθον εἰς Ἐλείμ, ἣν νῦν καλοῦμεν Ῥαϊθοῦ, ἔνθα ἦσαν δεκαδύο πηγαί, αἳ εἰσέτι καὶ νῦν σώζονται· οἱ δὲ φοίνικες πολὺ πλείους ἐγένοντο.*

die, welche nach dem Berge wallen; dort auch sind die Spuren der Wagenräder sichtbar; bis zum Meere hinab kann man sie von weither erkennen, und bis auf diesen Tag haben sie sich erhalten zu einem Zeichen für die Ungläubigen, nicht für die Gläubigen."[1]) Diese Oertlichkeiten gehörten zu den Sehenswürdigkeiten, welche ein Sinaiwaller musste gesehen haben. Auch der spanische Priester Orosius hat den Ort besucht; er sagt bei Anlass der Katastrophe der Aegypter im Rothen Meere[2]): „Noch heute sind die unzweifelhaftesten Merkmale dieser Ereignisse vorhanden. Denn die Geleise der Wagen und die Einschnitte der Räder sind nicht allein am Gestade, sondern auch im Meeresgrund, soweit das Auge erkennen kann, deutlich sichtbar, und wenn sie zeitweilen durch Zufall oder durch eifriges Nachspüren verwischt werden, erlangen sie auf der Stelle durch Wind und Wogen auf göttliche Anordnung hin die ursprüngliche Gestalt zurück also, dass, wer die Gottesfurcht nicht in der Erkenntniss seiner geoffenbarten Religion erlernt, durch das Zeichen seines im Zorn vollzogenen Gerichtes geschreckt wird." Der fromme irländische Klosterbruder Fidelis hätte ums Leben gern, wie er dem Suibneus erzählte, so gut wie des keuschen Josephs Fruchtmagazine (die Pyramiden von Giseh) so auch die Wagenspuren und Rädergeleise Pharaonis beaugenscheinigt; er konnte sich aber leider mit den Barcarolen nicht über das Trinkgeld einigen.

Die Sinaigegend war Kosmas durch mehrere Pilgerreisen bekannt und lieb geworden, und so suchte der müde Erdenpilger daselbst seine letzte Zuflucht. Wie aufmerksam er diese für den Leser des alten Testaments so erinnerungsreiche Gegend durchreiste und ihre Merkwürdigkeiten beobachtete, zeigt sein interessanter Bericht über die sinaitischen Inschriften. „Als die Juden von Gott ein geschriebenes

---

1) l. c. 194 A. B. *ἔστι δὲ αὐτὸς ὁ τόπος ἐν τῷ λεγομένῳ Κλύσματι, ἀπερχομένων δεξιᾷ ἐπὶ τὸ ὄρος. ἔνθα καὶ τὰ ὄχνη τῶν τροχῶν τῶν ἁρμάτων αὐτῶν φαίνονται, ἕως θαλάσσης ἀπὸ ἱκανοῦ τόπου φαινόμενα καὶ εἰσέτι καὶ νῦν σωζόμενα εἰς σημεῖον τοῖς ἀπίστοις, οὐ τοῖς πιστοῖς.*

2) Orosius hist. adv. pagan. I, 10, 17.

Gesetz empfingen, lernten sie zuerst die Buchstabenschrift, und Gott hat ihnen die Wüste gleichsam zu einem ruhigen Schulhaus gemacht, indem er sie dort 40 Jahre die Buchstaben in den Stein einhauen liess. Deshalb kann man in jener Wüste des Sinaigebirges und an allen Halteplätzen alle dortigen Felsblöcke, welche von den Bergen herabgestürzt sind, beschrieben sehen mit eingehauenen hebräischen Buchstaben, wie ich selbst bezeuge, der ich diese Gegenden zu Fuss durchwanderte. Einige Juden lasen die Inschriften und erklärten sie uns, indem sie sagten, dass dort geschrieben sei: Abreise des so und so aus dem Stamme X in dem und dem Jahre, dito Monat, wie auch heutzutage noch Viele in den Wirthshäusern sich verewigen. Jene aber in der Freude der neu erlernten Kunst hatten den Drang, sie eifrig auszuüben und füllten Alles mit Schrift, so dass alle dortigen Felsen von eingehauenen hebräischen Inschriften förmlich strotzen. Bis heute sind sie erhalten, wie ich glaube der Ungläubigen halber. Denn Jedermann kann hingehen, Augenschein nehmen, nachforschen und von der Thatsache sich überzeugen, dass wir die Wahrheit reden. Zuerst also haben die Hebräer, von Gott unterwiesen, die Schrift mittelst jener zwei steinernen Tafeln empfangen und 40 Jahre in der Wüste erlernt; sie übergaben sie ihren Nachbarn, den Phöniziern, zuerst dem Könige Kadmos von Tyros; von jenem empfingen sie die Griechen, von da der Reihe nach alle anderen Völker."[1])

Es sind die sog. sinaitischen Inschriften des Wadi Mokatteb und des Dschebel el Mokatteb (des beschriebenen Berges) gemeint;[2]) Kosmas' Angabe veranlasste den irischen Bischof von Glogher, Robert Clayton, einen Preis von 500 Pfund auszusetzen für eine gute Kopie derselben; denn der anglikanische Prälat hielt sie für altisraelitisch und hegte in Folge dessen sanguinische Hoffnungen über die neuen Aufschlüsse, welche diese Urkunden zur Erklärung und Beglaubigung der mosaischen Bücher gewähren sollten.

1) Kosmas l. c. p. 205 D—206 A.
2) C. Ritter, Erdkunde XIV, S. 28 S. 748 ff.

Es braucht kaum erwähnt zu werden, dass diese Inschriften viel jüngeren, meist nachchristlichen Datums sind und den herumziehenden Stämmen der Halbinsel angehören. Ihr Inhalt ist übrigens von Kosmas' Begleitern ganz richtig gedeutet worden. Die Musse im Kloster Raïthu benutzte Kosmas nun zu schriftstellerischer Thätigkeit; zwar giebt er zu, dass sein Wissen kein allumfassendes sei, auch in der Redekunst sei er unerfahren und weder formgewandt, noch ein grosser Phrasenheld[1]), allein die Ermahnung hochheiliger und christusliebender Mönche habe ihn zu seinen Ausarbeitungen angespornt. Er erwähnt ein Buch, welches dem *φιλόχριστος Κωνσταντῖνος* gewidmet ist: eine Erdbeschreibung mit specieller Berücksichtigung der ostafrikanischen Landschaften. Es ist sehr zu bedauern, dass gerade dieses Werk verloren gegangen ist, da Kosmas diese Länder aus Autopsie kennt und bei seiner scharfen und gewissenhaften Beobachtungsgabe uns jedenfalls viele werthvolle Nachrichten überliefert hätte. Ein zweites, astronomisches Werk, welches des Kosmas absurdes Weltsystem näher erläutern sollte, war dem Diakon Homologos gewidmet.[2]) Auf uns gekommen ist nur die christliche Topographie. Aufgemuntert wurde er zur Abfassung durch einen Jerusalemer Mönch Pamphilos, den er in den überschwänglichsten Ausdrücken preist: Wie lange ich, wiewohl durch mehrere hochehrwürdige Männer aufgefordert, die Abfassung des Buches über die Gestalt der Welt aufgeschoben habe, weisst Du besser als alle anderen, o Du herzensgeliebter, gottgeliebter und christusgeliebter und unter den heiligen Vätern berühmtester Pamphilos, jetzt noch Bewohner des Jerusalems hienieden, aber eingeschrieben unter die Erstlinge und Propheten des himmlischen; schon lange bin ich Dir verbunden durch engste Freundschaft des schriftlichen Verkehrs; aber neuerdings ward mir der

---

1) Kosmas l. c. p. 114 D. *καὶ μηδεὶς καταγινωσκέτω ὡς τολμηροῦ τὴν σαφήνειαν τῶν λόγων πεζῶς πως καὶ ἀνωμάλως διεξιόντος.* p. 124 E. *ἄλλως τε δὴ καὶ τῆς ἔξωθεν ἐγκυκλίου παιδείας λειπομένων, καὶ ῥητορικῆς τέχνης ἀμοιρούντων· καὶ στοιμυλίᾳ λόγων ἢ κόμπου χαρακτῆρι συνθεῖναι λόγον οὐκ εἰδότων.*

2) Kosmas l. c. p. 113. 114.

Genuss, Dein Antlitz zu schauen, zu Theil, als Du durch Gottes Rathschluss von Jerusalem zu uns nach dieser grossen Stadt Alexandrien kamest; damals hast Du uns wegen Fertigstellung des Buches in den Ohren gelegen, obwohl wir kranken Leibes waren, an den Augen und an Verstopfung des Unterleibes litten, und in Folge davon in kontinuirliche Schwächezustände verfielen u. s. f." [1])

Der Kern seines Werkes ist nun die Darstellung des christlichen Weltsystems. Die Erde ist nach ihm keine Kugel, sondern eine Scheibe. Der Kosmos hat die Gestalt einer Schachtel mit zwei Abtheilungen. Er beweist das aus dem Spruche des Jesajas 40, 22: *ὁ στήσας τὸν οὐρανὸν ὡς καμάραν καὶ διατείνας ὡς σκηνὴν κατοικεῖν* und aus Hiob's Wort 38, 38: *οὐρανὸν δὲ εἰς γῆν ἔκλινε, κέχυται δὲ ὥσπερ γῆ κονεία. κεκόλληκα δὲ αὐτὸν ὥσπερ λίθον κύβον.* Es ist zu bemerken, dass diese Sonderbarkeiten eigenstes Eigenthum der LXX-Uebersetzer sind, deren Text Kosmas natürlich allein benutzte. Um die Kugelgestalt zu widerlegen, führt er auch Paulus' Wort an, die Stiftshütte sei von Moses gefertigt worden als ein Abbild dieser Welt. In Wahrheit nennt der Verfasser des Hebräerbriefes das Gesetz einen Schatten der zukünftigen Güter. Dies hindert Kosmas nicht, sehr ausführlich das Bundeszelt zu schildern und danach, gleichsam nach einem Modell, den Weltenbau zu konstruiren.

Dieses Weltsystem ist nun kurz folgendes:

Die Erde ist eine längliche, viereckige Schachtel, deren Länge die Breite um das Doppelte übersteigt. Das Parallelogramm der Erdoberfläche ist von allen vier Seiten von Mauern umschlossen, die anderwärts „die Säulen des Himmels" heissen. Auf diesen ruht das Firmament, welches als feste Scheidewand die Wohnsitze der Seligen von der irdischen Welt trennt. Am äussersten Ende der Erde gegen Norden ist ein ungeheurer Berg; um diesen vollziehen Sonne, Mond und Gestirne ihre Umläufe. Läuft die Sonne vor dem Berge, so ist Tag, läuft sie hinter ihm, so ist Nacht.

---

1) Kosmas l. II, p. 114 C. D.

Eine Mondfinsterniss tritt ein, wenn der Berg zwischen Sonne und Mond zu stehen kommt. Da dieser Berg in einen Halbcirkel ausläuft, sehen wir einen derartig gestalteten Schatten im Monde.

Dies wird nun mit grosser Weitläufigkeit und erstaunlich wenig Geschmack näher ausgeführt; daran knüpfen sich sehr heftige Ausfälle gegen die Astronomen und Mathematiker, welche durchaus am Dogma der Kugelgestalt festhalten wollen. Er klagt über den Glaubensabfall der jüngsten Tage. Seit die Apostel und heiligen Väter entschlafen, taufe man zwar ruhig fort, behalte aber den heidnischen Glauben von der Erd- und Himmelskugel bei. Seine Pflicht als Christ sei, ihn zu widerlegen. Schon Montfaucon, der überhaupt mit einem bewundernswerthen Freimuth und so wissenschaftlich, als es einem katholischen Mönche überhaupt möglich ist, über dieses Buch geurtheilt hat, hebt einerseits hervor, dass seine Beweisstellen theils auf der fehlerhaften Bibelübersetzung der Siebzig beruhen; wenn aber auch, fährt er fort, an anderen Stellen die heilige Schrift in der That des Kosmas Meinung auszusprechen scheint, so hat sie offenbar der damaligen Ansicht aller Völker sich accommodirt. Denn wenn der heilige Geist mitten in seine Lehren des Heils die Theorie von der Kugelgestalt der Erde und den Gegenfüsslern hinein gemischt hätte, wären die Leser durch den seltsamen Gegenstand so frappirt worden, dass sie nur darauf Obacht gegeben und das, was zum Heil der Seelen und zu der Menschen Seligkeit dient, gänzlich in den Wind geschlagen hätten.

Dies Alles würde uns nun den braven Mann noch keineswegs interessant machen; allein auch hier hat Montfaucon das Richtige gesehen mit seinem Ausspruche: „Die Nebenwerke sind besser als das Hauptstück.“ „τὸ πάρεργον κρεῖττον τοῦ ἔργου.“

Diese „Nebenwerke“ sind dem Werke eingeflochtene Excurse, Berichte über seine eigenen Reisen und die seiner Freunde. Der Gebrauch, den der weit herumgekommene Verfasser von seiner Autopsie macht, zeugt von dem Bestreben, die Geographie wieder in nähere Beziehung zum

praktischen Leben zu setzen. Sehr wohlthuend wirkt seine echt wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit. Peinlich genau unterscheidet er, was er selbst, was Andere gesehen und was er nur vom Hörensagen kennt, und giebt so dem Leser alle Mittel zur Nachprüfung selbst in die Hand.

Unter diesen Excursen verdienen drei nähere Beachtung, seine Kopie der Adulitana, sein Bericht über Zingion, Barbaria und Agau, und endlich seine indischen Nachrichten.

Ueber die so berühmt gewordene, nur durch seine Kopie erhaltene Inschrift von Adule berichtet er folgendes. Mit seinem Kompagnon Menas besuchte er auf einer Geschäftsreise den abessinischen Hafen Adule[1]) (heute Zulla etwas südlich von Massawa); von dort nämlich, ganz wie heute von Massawa, ging die Karawanenstrasse nach Axume, der damaligen Hauptstadt von Abessinien, ab. Im westlichen Stadtviertel, erzählt er, befinde sich ein Thronstuhl eines Ptolemäos, der einst dort regiert habe, aus kostbarem weissen Marmor gefertigt; das Fussgestell sei viereckig, und der Sitz selbst werde von fünf gewundenen Säulchen getragen. Hinten habe der Thron eine Lehne, ebenso zu beiden Seiten. Der ganze Thronstuhl, Basis, Sitz, Lehne und die fünf Säulchen seien aus einem Blocke gearbeitet; seine Höhe betrage dritthalb Ellen, ungefähr wie bei uns die *καϑέδραι*. Hinter dem Stuhl stand ehemals eine Inschriftsäule aus Basanitstein, gegen drei Ellen hoch, viereckig, wie eine Statue, deren Haupt in der Mitte sich nach oben zuspitzt, während die beiden Seiten etwas niedriger sind, ungefähr wie die Gestalt des Buchstabens Lambda. Diese Spitzsäule liegt aber jetzt umgestürzt hinter dem Thronstuhle, und ihr unterster Theil ist geborsten und zerstört. Die ganze Säule, desgleichen auch der Thronsessel, sind mit griechischen Buchstaben bedeckt. 522, gerade zur Zeit von Kosmas' Anwesenheit, befahl Elesbaan, der christliche König von Abessinien, welcher eben die fanatischen Juden Südarabiens für ihre

1) Kosmas p. 140 B C *ἐν τῇ Ἀδούλῃ τῇ καλουμένῃ τῶν Αἰθιόπων πόλει παραλίῳ τυγχανούσῃ ὡς ἀπὸ μιλίων δύο, λιμένι ὑπαρχούσῃ τοῦ Ἀξωμιτῶν ἔθνους ἔνθα καὶ τὴν ἐμπορίαν ποιούμεθα οἷον ἀπὸ Ἀλεξανδρείας καὶ ἀπὸ Ἐλὰ ἐμπορευόμενοι.*

scheusslichen Misshandlungen der dortigen Christen züchtigen wollte, dem Gouverneur des Hafenplatzes, Asbas, diese Inschrift ihm zu kopiren. Der vornehme, mit dem Griechischen offenbar auf etwas gespanntem Fusse lebende Herr ersuchte nun die beiden gerade anwesenden Kaufleute, an seiner Stelle den für ihn so kitzligen Auftrag zu vollführen. „Wir fertigten eine Kopie und übergaben sie dem Gouverneur, eine Replik behielten wir für uns,[1]) welche ich auch jetzt diesem Werke einverleiben werde, da sie uns für die Kenntniss von Land und Volk und Entfernungen von grossem Nutzen war. Wir fanden auch auf der Rückseite des Thronstuhles Herakles und Hermes en relief dargestellt; mein seliger Begleiter Menas bezeichnete Herakles als 'Sinnbild der Kraft und Hermes des Reichthumes. Aber ich — auch für die Mythologie ruft unser Mönch die Autorität der Bibel an — gedachte der Apostelgeschichte und widersprach ihm in dem einen Punkte, dass nämlich Hermes eher ein Sinnbild des lebendigen Wortes sei; denn so stehet in der Apostelgeschichte geschrieben, dass sie den Barnabas Zeus und den Paulus Hermes nannten, dieweil er das Wort führte.“[2])

Auf der Säuleninschrift stand nun:

„Der grosse König Ptolemäus, der Sohn des Königs Ptolemäus und der Königin Arsinoë, der göttlichen Geschwister, der Enkel des Königs Ptolemäus und der Königin Berenike, der göttlichen Erlöser, väterlicherseits vom Zeussohne Herakles, mütterlicherseits vom Zeussohne Dionysos abstammend, hat vom Vater das Königthum empfangen über Aegypten, Libyen, Syrien, Phönicien, Kypros, Lykien, Karien und die Kykladen und ist gegen Asien gezogen mit einer grossen Heeresmacht zu Ross und zu Fuss, desgleichen mit einer Flotte, mit troglodytischen und äthiopischen Elephanten, welche sein Vater und er zuerst in jenen Landschaften jagen und nach Aegypten schaffen liessen, um sie

---

1) Wo würde sich solch reger wissenschaftlicher Eifer heute bei ungebildeten Kaufleuten zeigen?

2) Kosmas p. 140. 141.

für Kriegszwecke zu verwenden. Nachdem er nun alles Land diesseits des Euphrats, Cilicien, Pamphylien und Jonien, den Hellespont und Thracien sich unterworfen, ebenso aller Truppen in diesen Landschaften und der indischen Elephanten sich bemächtigt und die Dynasten dieser Landschaften sich botmässig gemacht hatte, überschritt er den Euphratstrom, und nachdem er Mesopotamien, Babylonien, Susiana, Persis, Medien und alles fernere Land bis Baktriane sich unterworfen hatte, stellte er überall Nachforschungen nach den Heiligthümern an, welche die Perser aus Aegypten fortgeschleppt hatten, und schaffte sie zurück nach Aegypten zusammen mit den übrigen aus jenen Landen gesammelten Schätzen; den Rückweg liess er seine Truppen durch die gegrabenen Kanäle antreten. Und das, fährt Kosmas fort, war auf der Säule eingeschrieben, und fanden wir unversehrt; weniges dagegen war zerstört; denn der zerbrochene Theil derselben ist nur klein. Gewissermassen eine Fortsetzung bildet die folgende Inschrift des Thronstuhles."

Darin erzählt der König, dass, als er zu Kräften gekommen, er die Gaze, Agame, Tiamo, Gambela u. s. f., im Ganzen 23 Völkerschaften unterjocht habe, welche am obern Nil und von den Grenzen seines Reiches bis nach Aegypten hin wohnten. Darauf habe er das Rothe Meer überschritten und zahlreiche arabische Völker unterworfen. Er fährt sodann wörtlich fort:[1]) „Alle diese Völker habe ich zuerst unter den Königen und allein unterworfen; deshalb danke ich meinem höchsten Gotte Ares, welcher[2]) mich erzeugt hat, und durch den ich alle diese Völker, die Grenznachbarn meines Landes auf der Ostseite bis zum Weihrauchlande, gegen Sonnenuntergang bis Aethiopien und Sasu unterjocht habe. Die einen habe ich in Person bekriegt und besiegt, die anderen durch abgesandte Generale und der ganzen mir unterthänigen Welt Frieden verliehen; dann stieg ich hinab nach Adule und habe für die Seefahrer dem Zeus, dem Ares und dem Poseidon Opfer dargebracht, indem

1) Kosmas l. c. p. 143 B.

2) Statt ὥς με καὶ ἐγέννησε ist natürlich ὅς zu schreiben.

ich an diesem Orte alle meine Truppen versammelte und zu einem Corps vereinigte; dem Gotte Ares aber habe ich diesen Thron als Weihgeschenk dargebracht im 27. Jahre meines Königthums."

Es ist merkwürdig, wie diese hochinteressanten, in schlichtester Weise nur den Inschriftentext selbst bietenden Mittheilungen des ägyptischen Mönchs so grossen Anstoss erregt haben. Bis auf Salt und Niebuhr betrachtete man nämlich beide Inschriften als ein Ganzes, und sah sich dadurch in ein Meer von Schwierigkeiten verwickelt. Auf der Säule ist der König Sprosse des Herakles und Bachus, auf dem Sessel Sohn des Ares; der König Ptolemäus — das sahen alle — war Ptolemäus III. Euergetes, welcher von 247—222 v. Chr. regierte, hatte also eine 25 jährige Regierungsdauer, und doch erzählt er auf dem Stuhle Ereignisse seines 27. Regierungsjahres. Den Vätern der Gesellschaft Jesu, welche auf profanem Gebiete scharfe Kritiker waren, erschienen die gewaltigen asiatischen Eroberungen der Säuleninschrift apokryph, und ihnen schloss sich der scharfsinnige Holländer Valckenaer an; auch fand er das Griechisch der Throninschrift sehr schlecht, worin er völlig Recht hatte. 1809 wurde das grosse Reisewerk des Viscount Valentia veröffentlicht, welches auch Salt's Tagebuch über seine abessinische Reise enthielt. Darin fand sich eine höchst sorgfältige Kopie einer zu Axum, der alten Residenz des Negus Negesti von Aethiopien, aufgefundenen griechischen Inschrift. Sie zeigte auffallende Aehnlichkeit mit der Throninschrift von Adûle. Aïzanas, König der Axomiten und Homeriten (Südaraber), führt dieselbe Titulatur wie der König der Adulitana und nennt sich ebenfalls Sohn des unüberwindlichen Ares. Nach einer glücklichen Expedition gegen das Volk der Bugaïten errichtet er dem unüberwindlichen Ares ein goldenes, ein silbernes und drei eherne Standbilder „zu gutem Success". Dieser Parallelfund machte mit einem Schlage klar, was man bei etwas genauerem Zusehen und etwas mehr philologischer Akribie längst hätte sehen können: Er erklärte, dass die Sesselinschrift keineswegs eine Fortsetzung der Säuleninschrift sei — an und für

sich war das ja ein gründlich absurder Gedanke[1]) — der Sessel gehörte einem abessinischen König, dessen Name leider fehlt. Aïzanas ist Zeitgenosse Konstantins des Grossen, schreibt aber viel liederlicher griechisch als der Throninhaber; dieser wird also ein im 3. Jahrhundert auf dem äthiopischen Thron sitzende Regent gewesen sein. Die 23 Völker sind natürlich Neger- oder Nubierstämme.

Endlich die Zweifel an den grossen Eroberungen Ptolemäus III., welche nur auf mangelhafter Geschichtskenntniss beruhten, sind längst verstummt;[2]) zum Ueberfluss hat jetzt auch das zweisprachige Dekret von Kanopus, welches Lepsius 1866 entdeckte, ausdrücklich die Zurückschaffung der heiligen Gnadenbilder erwähnt, welche die Perserkönige einst nach ihren Residenzen geschleppt hatten, und welche Valckenaer so schwer auf der Seele lagen.[3])

Kosmas' Zuverlässigkeit ist durch alle diese Untersuchungen aufs Glänzendste gerechtfertigt worden.

Lesenswerth sind sodann seine Reiseberichte, wo er über seine Erlebnisse mit gewohnter Gewissenhaftigkeit erzählt. „In der von uns bewohnten Erde sind vier vom Ocean her in das Land dringende Meerbusen, wie auch die Profanschriftsteller der Wahrheit gemäss berichten: einmal unser im Römerland gelegenes Meer, das von Gades von Sonnenuntergang her seinen Ursprung nimmt, sodann der arabische sogenannte erythräische Meerbusen und der persische, beide ihren Ursprung nehmend von dem sogenannten Zingion[4]) auf der südlichen und östlichen Erdseite von dem Lande her, welches Barbaria heisst (noch heute Berbera im

1) Dazu hatte die dilettantische Bemerkung des Kosmas *ὡς ἐξ ἀκολουθίας* und dass der *δίφρος* sei *ἑνὸς τῶν βασιλευσάντων ἐνταῦθα Πτολεμαίου* geführt.

2) Vgl. auch B. G. Niebuhr, Ueber das Alter der zweiten Hälfte der adulitischenInschrift. Kleine historische und philologische Schriften I, S. 401 ff.

3) R. Lepsius, Das bilingue Dekret von Kanopus, Berlin 1866 S. 19 (10): *καὶ τὰ ἐξενεγχθέντα ἐκ τῆς χώρας ἱερὰ ἀγάλματα ὑπὸ* (11) *τῶν Περσῶν ἐξστρατεύσας ὁ βασιλεὺς ἀνέσωσεν εἰς Αἴγυπτον καὶ ἀπέδωκεν εἰς τὰ ἱερὰ, ὅθεν ἕκαστον ἐξ ἀρχῆς ἐξήχθη.*

4) = Zangebar.

Somaliland, der Haupthafen des Golfs von Aden). Dort ist auch die Grenze Aethiopiens. Es kennen aber das sogenannte Zingion die Befahrer des indischen Oceans, welches noch ferner abliegt als das Weihrauchland, das sogenannte Barbaria, welches gleichfalls der Okeanos umströmt, indem er von da in die beiden Meerbusen sich ergiesst. Und der vierte strömt von Norden her mehr östlich ins Land, die sogenannte kaspische oder hyrkanische See. Nur diese Meerbusen kann man befahren, da der Okeanos unmöglich zu durchfahren ist wegen der Menge der Strömungen und der aufdampfenden Gischte, welche selbst die Sonnenstrahlen verdunkeln, und wegen der ungeheuren Distanzen. Dies habe ich theils wie gesagt von dem göttlichen Manne vernommen, theils auch durch eigene Erfahrung wahrgenommen. Denn in Kaufmannsgeschäften befuhr ich diese drei Meerbusen, den römischen, den arabischen und den persischen. Und von den Anwohnern wie den Seefahrern habe ich genaue Nachrichten über die Oertlichkeiten eingezogen.

So sind wir einmal nach dem inneren Indien (= Südafrika) gefahren und etwas über Barbaria hinaus, jenseits desselben Zingion liegt; denn so nennen sie die Mündung des Okeanos. Dort sah ich, als wir rechter Hand hinfuhren, eine Vogelschar hinfliegen, welche sie Suspha nennen und welche etwas mehr als die doppelte Grösse der Milane hat. Aber plötzlich zeigte sich schlimmes Gewölk, sodass wir alle erschraken, und alle der Seefahrt Kundigen, Matrosen und Passagiere, erklärten, dass wir dem Okeanos nahe seien, und riefen dem Obersteuermann zu: Steuere das Schiff nach links in den Golf, damit wir nicht durch die Strömung fortgerissen werden, in den Okeanos gerathen und zu Grunde gehen. Denn der Okeanos, bis in den Golf eindringend, erregte eine plötzliche furchtbare Wogenfluth, und die Wellen des Golfes warfen das Schiff gegen den Okeanos hin, für uns ein schauerlicher Anblick, sodass wir zu Tode erschrocken waren. Von den Susphavögeln folgten uns viele in der Höhe, ein Zeichen, dass der Okeanos nahe sei.“ [1])

---

1) Kosmas l. c. p. 132 B—133 B.

Wahrscheinlich sind unter „dem Okeanos" die Strömungen zu verstehen, welche von Indien und Australien herkommend mit Heftigkeit längs der afrikanischen Ostküste hinlaufen und zu den dortigen furchtbaren Brandungen Veranlassung geben. Das Opfer desselben zu werden war die entsetzliche Angst von Kosmas' Gefährten.

An einer anderen Stelle bespricht er das Weihrauchland: „Das Land, welches den Weihrauch hervorbringt, ist an der Südgrenze von Aethiopien gelegen im Innern des Kontinents; aber der Okeanos reicht noch darüber hinaus. Daher ziehen die benachbarten Bewohner Barbarias nach dem Hochland und im Handelsverkehr exportiren sie von dort die meisten Specereien: Weihrauch, Kasia, Kalmus und vieles Andere, und sie schaffen es auf dem Seeweg nach Adule und Arabia Felix, nach dem inneren Indien und Persis.[1]) Schon im Alterthum, sagte er, pflegte das zu geschehen. Denn die Königin von Saba, welche Christus die Königin von Mittag nennt, brachte Wohlgerüche und Kostbarkeiten zu Salomo, welche auf der afrikanischen Ostküste heimisch sind, ferner Ebenholz, Affen und Gold aus Aethiopien, da sie Aethiopien benachbart jenseit des Rothen Meeres hauste." Der biedere Religiose ist doch kein ganz sattelfester Bibelleser; er wirft die Geschenke der Königin mit den Ophirprodukten zusammen. Immerhin verdienen seine Angaben einige Berücksichtigung, da die Lassen'sche Hypothese vom indischen Ophir an der Indusmündung (im Gebiet der Abhira, ganz roher Kuhhirten!) jetzt so ziemlich ihren Kredit verloren hat. Sodann erwähnt er eine Zanguebar benachbarte Landschaft Sasu und rühmt ihren grossen Goldreichthum. Die Beschreibung der dahin abgehenden abessinischen Karawanenzüge ist ein höchst eigenthümliches Bild aus dem Binnenhandel des afrikanischen Hochlandes. „Alle zwei Jahre schickt der König von Axum durch den Gouverneur von Agau eine Karawane seiner Handlungsdiener, wegen des Goldgeschäfts. Mit ihnen ziehen auch viele andere Händler, sodass sie über 500 Köpfe stark sind.

1) Kosmas l. c. p. 138 E squ.

Dorthin vertreiben sie Rinder, Salz und Eisen. Kommen sie dem Lande nahe, machen sie an einem Platze eine Station. Dornstöcke in Masse zusammentragend, errichten sie einen grossen Verhau und innerhalb hausen sie, schlachten und zerstücken die Rinder und stecken die Stücke auf die Dornstöcke. Dann kommen auch die Eingeborenen und bringen Gold in Bohnenform sog. Tancharan, und er legt ein oder zwei und mehr Goldbohnen auf das Fleischstück, auf die Eisen- oder Salzportion, die ihm gefällt, und steht daneben. Nun kommt der Herr des Rindes, und wenn er zufrieden ist, nimmt er das Gold und jener kommt und nimmt das Fleisch oder das Salz oder das Eisen. Wenn es ihm aber nicht gefällt, lässt er das Gold liegen; nun kommt jener und sieht, dass er sein Gold nicht genommen und legt noch mehr darauf, oder er nimmt auch sein Gold und zieht von dannen. So findet ein solcher stummer Tauschhandel statt, da sie verschiedensprachig sind und der Dolmetscher gar sehr entbehren. An dem Orte bleiben sie fünf oder mehr Tage, je nachdem der Umsatz lebhaft oder flau ist, bis Alles verkauft ist. Zurück kehren sie alle in einem Trupp und bewaffnet, weil feindselige Stämme ihnen auflauern, die sie gern um ihre Goldlast erleichtern würden. Zu der ganzen Reise hin und zurück brauchen sie sechs Monate, da sie namentlich auf der Hinreise sehr langsam ziehen, um die Pferde zu schonen. Zurück geht's aber im schnellsten Tempo, damit sie der Winter und die Regenzeit nicht auf der Reise überrasche. Denn in jenen Landen sind die Quellen des Nils, und im Winter bilden seine durch die Regengüsse angeschwollenen Wasser zahlreiche Ströme, welche die Karawanenpfade ungangbar machen. Ihr Winter fällt aber in unseren Sommer vom Beginn des ägyptischen Monats Epiphi bis zum Thot (25. Juni bis 30. September), sodass während dieser drei Monate sehr starke Regen fallen; dadurch entstehen viele Flüsse; alle aber fliessen in den Nil.[1])

Auf keinen Fall kann diese Landschaft Schoa sein, wie Niebuhr annahm. Sechs Monate brauchen auch Abessinier

---

1) Kosmas l. c. p. 139 C—140 B.

nicht, um eine Distanz wie die von Genua nach Marseille zurückzulegen. Peschel sah darin das von Krapf beschriebene, noch von keinem Europäer betretene schnee- und wasserreiche Hochland Susa südlich von Enarea. Allein auch dieses liegt viel zu nahe den abessinischen Grenzen, wahrscheinlich ist eine Landschaft aus dem Gebiete des oberen weissen Niles zu verstehen, wohin von den südafrikanischen Goldfeldern die schwarzen Händler mit ihrem kostbaren Tauschartikel sich einfinden konnten.

Nach Indien selbst ist Kosmas nicht gekommen, und den Beinamen „der Indienfahrer", welchen er nach dem bekanntesten und berühmtesten Theil seines Werkes, dem XI. Buche „der Schilderung der indischen Thiere und der Insel Ceylon" erhalten hat, führt er somit genau genommen mit Unrecht. Allein unter Indien versteht er im weiteren Sinne das ganze Südland, seine Reisen nach Zanguebar und nach Yemen nennt er Indienfahrten, und somit wäre es unsägliche Pedanterei, den alten, nun einmal eingebürgerten Ehrentitel des Indicopleustes ihm streitig zu machen.

Die Schilderung Ceylons ist eine wahre Perle seines Werkes. Er giebt ihr statt des bei den älteren Griechen üblichen Taprobane die Benennung Sielediba, d. h. Sihaladipa „die Löweninsel", was Perser und Araber in Serendib verdarben. Schon zu Kaiser Julian kam eine Gratulationsgesandtschaft „der Serendiver" nach Konstantinopel.

Die Nachrichten erhielt Kosmas durch einen befreundeten Kaufmann Sopatros, welcher mit Benutzung des Wintermonsums von Adule nach Ceylon gefahren und im Jahre 512 gestorben war.[1]) Gleichzeitig mit ihm kam ein persisches Schiff an, das einen Gesandten führte. Nach üblichem Brauche wurden beide durch die Hafenvorstände und die Zöllner in die königliche Audienz geführt. Der Cingalese stellt die üblichen Fragen, wie steht's mit Euren Ländern und mit Eurem Handel? „gut." Darauf fragte der König, welcher von Euch ist grösser (*μειζότερος*) und mächtiger. Da ergriff der Perser die Gelegenheit zu prahlen.

1) Kosmas schrieb 547 und sagt XI p. 338 A. von Sopatros: *ὃν ἴσμεν πρὸ λέ ἐτῶν τελευτήσαντα.*

Unser König, sagt er, ist mächtiger und grösser und reicher und ein König der Könige; was er will, das kann er. Sopatros aber schwieg. Darauf der König: Du Römer, sagst nichts? Sopatros: Was soll ich noch sagen, da dieser so Grosses verkündet. Wenn Du übrigens die Wahrheit erfahren willst, so hast Du beide Monarchen hier. Betrachte beide genau und sage, welcher der Erlauchtere und der Mächtigere ist. Diese Rede frappirte den König und er sagte: Wie soll ich beide Fürsten hier haben. Sopatros: Du hast beider Fürsten Moneten (*ἔχεις ἀμφοτέρων τὰς μονήτας*), von unserem ein Goldstück und von jenem einen Silberling, das sog. Miliarision. Betrachte beide Münzbilder, und Du siehst die Wahrheit.

Der König fand das vernünftig und liess beide bringen.

Das römische Goldstück war rund, glänzend, wohlgeformt. Denn nur auserwählte Stücke haben dort Cours. Der persische Silberling aber, um es kurz zu sagen, reichte dem Goldstück nicht das Wasser. Der König betrachtete aufmerksam Avers und Revers und lobte gar sehr das Goldstück. „Ihr Römer seid in der That nobel, mächtig und klug.“ Er befahl also, den Sopatros hoch zu ehren, setzte ihn auf einen Elephanten und liess ihn unter Drommetenschall durch die Stadt führen. Das haben mir, setzt der kritisch vorsichtige Kosmas hinzu, ausser dem Sopatros auch seine Reisegefährten erzählt, welche mit ihm von Adule nach jener Insel gefahren waren. Auf dieses hin war, wie sie sagten, dem Perser das Maul gestopft.“ [1])

In dem frommen Mönch schlägt die echte Kaufmannsseele zuweilen durch; dass das römische Geld überall Cours hat, zählt er zu den schönsten Privilegien des civis Romanus: Das römische Reich hat viele Vorzüge in dieser Beziehung, weil es das erste ist, das an Christum geglaubt und in die ganze christliche Ordnung sich eingelebt hat. Ein anderes Wahrzeichen der Macht der Römer, welches Gott ihnen verliehen, ist, dass sie mit ihrem Gelde zu allen Völkern Handelsreisen machen, und aller Orten von einem Ende der

1) Kosmas l. c. p. 338 A—D.

den Hyacinth hervorbringt, von allen Handelsplätzen Waaren empfängt und nach allen exportirt. Ja wahrlich, sie ist ein grosses Emporium.

Geradzu musterhaft ist seine Schilderung der indischen Thiere. Peinlich genau unterscheidet er, was er selbst gesehen und was ihm nur durch Andere bekannt geworden ist. So z. B. bei der Beschreibung des Rhinoceros:[1]) Dieses Thier wird Nashorn genannt, weil es über den Nüstern Hörner hat; wenn es herumgeht, bewegen sich die Hörner; wenn es wüthend drein schaut, streckt es sie aus und dann sind sie so fest, dass es selbst Bäume entwurzelt, namentlich mit dem vorderen. Die Augen hat es unten in der Gegend der Kinnlade. Es ist ein schreckliches Thier und ein natürlicher Feind des Elephanten. Füsse und Haut sind denen des Elephanten zu vergleichen. Seine getrocknete Haut ist vier Finger dick, und einige verwenden es statt des Eisens zur Pflugschar und pflügen den Boden damit. Die Aethiopen nennen es in ihrer Sprache Aru oder Harisi, indem sie das zweite Alpha aspiriren und dann noch Risi hinzufügen. Ich habe auch ein lebendiges in Aethiopien gesehen, in grosser Entfernung stehend, und ein erlegtes, welches ausgebalgt und mit Spreu ausgestopft war, im königlichen Palast. Danach habe ich es genau abgezeichnet. Eine solche Abbildung befindet sich in dem hochalten Codex der vatikanischen Bibliothek, kann aber freilich, nach Montfaucon's Reproduktion zu schliessen, auf eine naturgetreue Abbildung des afrikanischen Nashorns keinen Anspruch machen.

Die Kamelopardalis (Giraffe) wird allein in Aethiopien gefunden. Auch sie sind wild und unbändig. Jedoch im königlichen Palais zähmen sie eine oder zwei von ganz jung an zu einem vergnüglichen Schauspiel für Seine Majestät. Wenn sie ihr aber in Gegenwart des Königs in einem Becken Wasser zum Saufen vorsetzen, kann sie, wenn sie nicht die beiden Vorderfüsse auseinanderspreizt, nicht die Erde erreichen und saufen, weil Füsse, Brust und Hals so lang sind. Sobald sie mit den Vorderfüssen kretscht,

1) cfr. Kosmas l. c. p. 334 squ.

kann sie saufen. Das haben wir aufgeschrieben, wie wir es beobachtet haben.

Den Hirscheber habe ich gesehen und von seinem Fleische gegessen. Das Nilpferd aber habe ich nicht gesehen; aber ich besass grosse Zähne von ihm, 13 Pfund an Gewicht. Diese habe ich auf hiesigem Platze (Alexandrien) losgeschlagen. Viele (nämlich Zähne) sah ich übrigens in Aethiopien und Aegypten. Zur Abbildung des Einhorns bemerkt er: Dieses Thier habe ich nicht gesehen; aber vier eherne Standbilder desselben im Palast der vier Thürme, welcher dem äthiopischen Grossnegus gehört. Darnach habe ich das Bild desselben angefertigt.

So ehrlich und zuverlässig beweist sich der einfache Mönch!

Unmittelbar auf die Beschreibung Ceylons und eine kurze Aufzählung der Handelsemporien von Canara und Malaber folgt eine Schilderung der Induslandschaft und des dortigen Reiches der weissen Hunnen — oder wie sie die chinesischen Berichte nennen — der kleinen Jueïtchi. Bei dem über alle Begriffe elenden Zustande der einheimischen historischen Ueberlieferung Indiens ist Kosmas der einzige, welcher uns von dem im Beginne des VI. Jahrhunderts blühenden Reiche des Hunnenkönigs Gollas [1]) Meldung thut. Es muss auf dem rechten Indusufer gelegen haben; denn er sagt, der Paradiesesstrom Phison (d. i. der Indus) trenne India und Hunnia. „Neben den schon erwähnten blühenden Handelstädten [2]) giebt es noch viele andere, sowohl Hafenplätze, als binnenländische, und ein weites Land. Höher, das heisst nördlich über Jndien hinaus herrschen die weissen Hunnen mit ihrem Könige Gollas, welcher, wie sie erzählen, bei seinen Kriegszügen 2000 Elephanten und eine zahllose Kavallerie ins Feld stellt. Er herrscht auch über einen Theil Indiens, den er unterjocht und sich steuerpflichtig gemacht hat. Einmal nun, so lautet der Bericht, wollte er eine binnenländische Stadt Indiens erobern, und diese war rings von Wasser umflossen. Als er nun viele Tage davor

1) Ch. Lassen, Ind. Alterthumskunde III, S. 588 ff.

2) Kosmas l. c. p. 338 E squ.

gelegen und sie belagert und die Unzahl der Elephanten, Rosse und Krieger das Wasser völlig weggetrunken hatten, hat er zuletzt trockenen Fusses hinübergesetzt und die Stadt so genommen. Bei ihnen ist der Edelstein Smaragd ganz besonders gesucht, und sie verwenden ihn mit Vorliebe zum Schmuck des königlichen Diadems. Diesen Stein vertreiben die Aethiopen (Abessinier), welche mit den Anwohnern der nubischen Bergwerke, den Blemmyern im Tauschhandel stehen, bis nach Indien hin, und sie selbst handeln dort wieder die preiswürdigsten Artikel ein. Dies Alles nun habe ich theilweise nach eigener Erfahrung erzählt und beschrieben; theils habe ich, in die Nähe dieser Landschaften gekommen, nach genauer Erkundigung bei Anderen berichtet."

Die schwere Elephanten-Kavallerie des Hunnenkönigs bringt ihn nun auf die Elephantenreiterei der Inder überhaupt.

Auch die Maharadscha's der anderen indischen Landschaften halten Elephanten, so der König von Orrotha (Surate am Tapty), der von Kalliani (bei Bombay), von Sind, (Indusmündung) und von Sibor (unbekannt) und Male (Malabar); der eine 600, der andere 500, jeder mehr oder weniger. Der von Ceylon kauft von auswärts Rosse und Elephanten ein. Die Elephanten bezahlt er nach dem Maasse, denn er lässt ihre Höhe vom Boden bis zum Scheitel ausmessen, und in entsprechender Weise auch den Umfang ihres Leibes. Der gangbare Preis ist 50 bis 100 Goldstücke und darüber. Die Pferde dagegen, welche er kauft, werden per Schiff aus Persien importirt, und er gewährt den Rosshändlern Zollfreiheit. Dagegen die Könige des Festlandes zähmen die Elephanten der Wildniss und verwenden sie zu Kriegszwecken. Oft veranstalten sie auch Elephantenzweikämpfe zur Belustigung der Majestät. Bei diesem Kampf wird zwischen die zwei kämpfenden Elephanten ein Gerüst gestellt, ein langer vertikaler Balken, welcher an zwei horizontalen befestigt ist und ihnen an die Brust reicht. Hüben und drüben sind eine Menge Menschen aufgestellt, welche die Thiere einander nicht ganz nahe kommen lassen. Darauf hetzen sie die Elephanten aneinander, die sich nun

mit den Rüsseln Schläge appliciren, bis der eine genug hat. Die indischen Elephanten haben keine grossen Zähne; aber wenn sie auch solche haben, sägen sie die Inder ab, wegen des Gewichtes, damit sie dieselben im Kriege nicht zu sehr beschweren. Die Aethiopen dagegen verstehen nicht] die Elephanten zu zähmen. Sondern wenn der König einen oder zwei zur Schaulust begehrt, fangen sie dieselben jung und ziehen sie auf. Ihr Land nämlich hat eine erstaunliche Menge solcher Thiere mit gewaltigen Zähnen. Aus Aethiopien exportiren sie Elfenbein zur See selbst nach Indien, ebenso nach Persien, Südarabien und dem Römerreich. Dies nun habe ich nach eingezogenen Erkundigungen aufgeschrieben.

Zum Schlusse noch einige Mittheilungen über den religiösen Standpunkt des Mönches. La Croze[1]) hat sich in seiner Geschichte des Christenthumes in Indien zuerst eingehend mit dem Glaubensbekenntniss des Kosmas befasst und nach sorgfältiger Prüfung ihn für einen Nestorianer erklärt. Da sich dieser Irrthum durch die neuesten Kirchengeschichten fortschleppt, ist es der Mühe werth, auf La Croze's Gründe näher einzugehen. La Croze theilt seine Gründe in historische und dogmatische. Der beste ist der erste: das Lob, welches er dem Patricius ertheilt, dem er seine kosmische Schachteltheorie verdankt. Er sagt, seine Hypothese habe er[2]) *οὐκ οἴκοθεν ὁρμηθεὶς, οὐδ' ἐξ ἐμαυτοῦ πλασάμενος ἢ στοχασάμενος, ἀλλ' ἐκ τῶν θείων γραφῶν παιδευθεὶς, καὶ διὰ ζώσης φωνῆς παραλαβὼν ὑπὸ τοῦ θειοτάτου ἀνδρὸς καὶ μεγάλου διδασκάλου Πατρικίου, ὃς τάξιν Ἀβραμιαῖαν πληρῶν, ἐκ Χαλδαίων παραγεγονὼς ἅμα τῷ ἐν ἁγίοις τότε μαθητῇ Θωμᾷ*[3]) *τῷ Ἐδέσσης αὐτῷ πανταχοῦ ἀκολουθήσαντι, νῦν δὲ ἐν τῇ Βυζαντίῳ βουλήσει θεοῦ τὸν*

---

1) M. V. La Croze, Histoire du christianisme des Indes. à la Haye 1724 pg.

2) Kosmas l. c. p. 125 A.

3) Montfaucon macht in der Uebersetzung aus Versehen den Thomas statt des Patricius zum Katholikus. Patricius scheint identisch mit dem von Barhebraeus erwähnten Mar-Abas. Assem. B. O. II, S. 411. Le Quien O. C. II, S. 1117.

βίον μεταλλάξαντι, μετέδωκε θεοσεβείας καὶ γνώσεως ἀληθεστάτης, ὃς καὶ αὐτὸς νυνὶ ἐκ θείας χάριτος ἐπὶ τοὺς ὑψηλοὺς καὶ ἀρχιερατικοὺς θρόνους ἀνήχθη τῆς ὅλης Περσίδος, καθολικὸς ἐπίσκοπος αὐτόθι κατασταθείς. Es ist klar, dass dieser so hochgefeierte heilige Lehrer Patricius mit dürren Worten als Katholikos, d. h. als nestorianischer Patriarch von Seleucia bezeichnet wird. Allein es wäre vorschnell, deshalb auch den Kosmas zum Nestorianer zu stempeln. Man muss die rückläufige Bewegung berücksichtigen, welche, durch Leo und das Chalcedonense eingeleitet, seit Justin (518) die Herrschaft gewann. Sehr richtig hat schon Gibbon gesagt, nur der Tod des Nestorius habe verhindert, dass er nicht zu Chalcedon gleich seinen Schülern rehabilitirt ward. Die nestorianisirende Richtung blieb mächtig genug in der Kirche; der Dreikapitelstreit, Facundus von Hermiana und Victor von Tunnuna sind dessen Zeugen. Allerdings hatte im Anfang von Justinians' Regierung durch den Einfluss der „εὐσεβεστάτη Αὐγοῦστα“ die monophysitische Strömung Oberwasser; mit dem Sturze des „heiligen“ Anthimos (535) änderte sich die Sachlage. Nun vergegenwärtige man sich die Zeitlage, in welcher Kosmas schrieb. In Aegypten hatte man nach des Patriarchen Theodosios Sturz mit Gewalt die Orthodoxie wieder zur Herrschaft gebracht. Durch Roms Einfluss war der den Monophysiten theure Name des Origenes verdammt worden. Der Umschwung, welchen das von Theodorus Ascidas inspirirte Edikt über die tria capitula hervorrief, gehört eben erst dieser Zeit an (544), kann also schon chronologisch schwerlich bis auf die Sinaihalbinsel hin erfolgreich gewirkt haben, zumal die kirchliche Entscheidung erst neun Jahre später durch das fünfte ökumenische Koncil herbeigeführt ward. Was also kann natürlicher sein, als dass bei dem entschieden nestorianisirenden Winde, der in Rom und Byzanz wehte, man wieder Fühlung mit den persischen Christen suchte? Steht vielleicht mit solchen Unionsversuchen die Reise des Thomas nach Konstantinopel in Verbindung? Jedenfalls ist bei der damaligen Zeitströmung und der prononcirt antimonophysitischen Glaubensanschauung des

Kosmas eine achtungsvolle Erwähnung des persischen Katholikos keineswegs verwunderlich; sicherlich reicht sie nicht hin, den Kosmas ohne weiteres zum Nestorianer zu stempeln.

Zweiter Grund: Kosmas' Ketzerkatalog erwähnt nur Manichäer, Marcionisten, Eutyches, Arius, Apollinaris; er verschweigt Nestorius „tout y dépose pour le Nestorianisme de l'Auteur." Ich lege kein Gewicht auf das Missliche eines solchen argumentum a silentio; denn danach könnte Kosmas auch Macedonianer sein, da Kosmas auch dem Macedonius sowenig wie dem Nestorius Schamröthe empfiehlt.[1]) Wichtiger ist, dass dieser Abschnitt (p. 242 B C) ad verbum aus einer bedeutend älteren Quelle übernommen ist, welche ihrem Inhalte nach eine Sammlung alt- und neutestamentlicher Zeugnisse über Christus und den *ἄνω κόσμος* war. Man könnte demnach höchstens aus den von La Croze hervorgehobenen Worten Schlüsse auf den dogmatischen Standpunkt der Quelle, keineswegs des Kosmas ziehen.

Dritter Grund: Kosmas folgt der Exegese des Theodoros von Mopsuhestia und erkennt p. 224, C nur vier Psalmen als messianisch an. Auch hier ist zu konstatiren, dass Kosmas die schon erwähnte Quelle wieder wörtlich ausschreibt.[2])

Vierter Grund: Um die zwei Naturen in Christo zu unterscheiden, haben die am schärfsten den Synusiasten resp. Apollinaristen opponirenden Väter die termini *δεσπότης Χριστός* für die Menschheit, *κύριος Ἰησοῦς* für die Gottheit angewandt. In Theodoret's und ähnlichen nach Nestorianismus riechenden Schriften findet sich diese Ausdrucksweise, ebenso bei Kosmas.[3]) La Croze nennt das eine preuve incontestable, womit er schwerlich viel Beifall finden wird.

---

1) *αἰσχυνέσθωσαν Μανιχαῖοι καὶ Μαρκιωνισταί. — αἰσχυνέσθωσαν πάντες οἱ αἱρετικοὶ κτλ.*

2) Der wörtlich übereinstimmende Paralleltext Chron. Pasch. I, p. 158 ff. (= Kosmas p. 233 ff.) hat freilich gerade diese Stelle nicht, allein aus dem rein äusserlichen Grund, dass in der Osterchronik S. 160, 13 nach *εἰρηκότες* ein Blatt ausgefallen ist, was freilich weder Ducange noch Dindorf bemerkt haben.

3) Eine reiche Stellensammlung bei La Croze S. 31 u. ö.

Bei den damaligen dogmatisch-dialektiscken Akrobatenkünsten war es sehr schwierig, in der Hitze des Gefechtes nicht in eine kleine Haerese zu verfallen. Berühmte Lehrer und Sancti der Kirche blieben davon nicht verschont; um Kyrillos' wurmstichige Heiligkeit zu retten, welche nach Proklamation des Chalcedonense bedenklich monophysitisch schillerte, erfand man die lächerliche Mär, Timotheos der Kater habe des grossen Lehrers Schriften gefälscht.[1]) Petros' des Walkers Zusatz zum Trishagion erregte einen Sturm der Entrüstung im ganzen Reich; 100 Jahre später sangen ihn Orthodoxe kraft der communicatio idiomatum. La Croze's Behauptung verdiente ernsthafte Berücksichtigung, wenn es sich um einen Zeitgenossen des Theodoros oder Nestorius handelte. In Justinian's Zeit war die nestorianische Frage abgethan.

Ich übergehe die ferneren Stellen, welche gleichfalls theilweise jenem von Kosmas seinem Werke einverleibten Erbauungsbuche angehören; das Bisherige wird genügen, um das Fadenscheinige von La Croze's Gründen darzuthun. Die Ansicht ist absolut irrig. S. 260 C betet der Mönch: *Γένοιτο δὲ ἡμᾶς, ὦ τιμία κεφαλή, ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, εὐχαῖς τῆς Δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ πάντων τῶν ἁγίων πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, διδασκάλων, συναριθμίους τοῖς ἐκ δεξιῶν γενέσθαι κτλ.* Also „unsere Herrin, die Gottesgebärerin“ ruft er Maria an; das ist ja gerade der rechtgläubige Terminus, welchen die Nestorianer verabscheuten.[2])

Es kommt hinzu, dass seine letzte Heimath, die Sinaiklöster, allezeit im hellsten Glanze unbefleckter Orthodoxie gestrahlt haben und weder auf der einen Seite mit den Syrern in Nestorii greuliche Irrthümer versanken, noch andererseits mit Aegypten vom Taumelbecher monophysitischer Ketzerei trunken wurden. Die Annahme eines ägyp-

1) Theophanes 172, 3—6.

2) La Croze p. 36 sagt: Les Savans de cette Secte ne rejettoient pas absolument l'usage de ce terme. Bei einer so elastischen Praxis könnte mancher Orthodoxe noch nachträglich Nestorianer werden.

tischen Nestorianers in einem Sinaikloster zur Zeit Justinian's zeugt aber von so mangelhafter Geschichtskenntniss, dass eine Widerlegung überflüssig ist.

Viel eher könnte man bei einem Aegypter eine monophysitische Tendenz voraussetzen. Allein das direkte Gegentheil erweisen zur Evidenz die Glossen, mit denen er im X. Buche seine Excerpte aus den Predigten der beiden monophysitischen Patriarchen von Alexandria Timotheos (519—536) und Theodosios (538—539) begleitet. So wird er zu den Worten des Theodosios[1]: „Die Leiden dieses Fleisches und die Merkmale des Leidens sind die Angst, der Schweiss, die Traurigkeit, die Kümmerniss der Seele, die Wahrzeichen (*σύμβολα*) der menschlichen Natur" von Kosmas die Bemerkung gemacht: „O das Wunder! das sagen unsere Widersacher, welche die Kirchen spalten und darin Gewaltherrschaft üben!" Und nachdem er noch eine Blumenlese aus Predigten des Patriarchen Timotheos gegeben, ruft er aus: O Einhelligkeit der nicht Einhelligen, o der unwillkürlichen Einheit der Abgetrennten (*τῶν ἀποσχιστῶν*), o unfreiwilliges Lob, ja Anerkennung der Lästerer." Nachdem er so die Ketzer in den technischen Schulausdrücken seiner Zeit verurtheilt hat, fährt er etwas christlicher und wehmüthig fort: .*πῶς κατὰ πάντα οὐκ ἐδείχθημεν τέκνα τῆς ἐκκλησίας*; also jedenfalls mit seiner Orthodoxie ist es gut bestellt.

Beiläufig ist es interessant, aus den Predigtüberschriften zu ersehen, dass damals noch in den Hauptkirchen Alexandrias, *εἰς τὴν μεγάλην ἐκκλησίαν, ἐν τῇ Κυρίνου ἐκκλησίᾳ* griechisch gepredigt wurde, und dass die monophysitischen Patriarchen sich noch dieser Sprache in den Allocutionen an die Gemeinde, nicht des Koptischen bedienten. Erst durch die höchst unglückliche Politik Justinian's und sein Liebäugeln mit dem „rechtgläubigen" Rom, wurde jener verhängnissvolle Riss in Aegypten und Syrien geschaffen, welcher die Volksmassen national und römerfeindlich machte, während allein die besseren und gebildeten Klassen katholisch, reichstreu

1) Kosmas l. c. p. 331 D E.

und griechisch blieben. Diese drei Begriffe waren damals im Orient so ziemlich identisch.

Sehr eigenthümlich ist des Kosmas Stellung zu den katholischen Briefen. Die Worte des zweiten Petrusbriefes: „ἐν ᾗ οὐρανοὶ πυρούμενοι λυθήσονται καὶ στοιχεῖα καυσόμενα τήκεται“ passen nicht zu seinem System; er will nichts von καινοὶ αὐρανοὶ und καινὴ γῆ wissen. Eine solche Vernichtung und Neuschaffung ist der ganzen heiligen Schrift entgegen. In diesen Himmel ist Christus eingegangen nach der Auferstehung ἄφθαρτος τῷ σώματι καὶ ἄτρεπτος. Dahin kommen auch wir bei der Auferstehung καὶ ταύτην ἀκατάλυτον ἐλπίδα καὶ ζωὴν καλεῖ ἡ θεία γραφή· πῶς οἷόν τέ ἐστι τούτους μὲν τοὺς οὐρανοὺς καταλύεσθαι, καὶ ἑτέρους καινοὺς εἰσάγεσθαι; εἰ γὰρ οἰκητήριόν ἐστι καὶ νῦν ἀφθάρτων καὶ ἀθανάτων καὶ ἀτρέπτων ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς χῶρος, πῶς καὶ ἡμᾶς οὐ δέξεται ἀνισταμένους ἀφθάρτους καὶ ἀθανάτους καὶ ἀτρέπτους γινομένους; ἄπαγε τῆς τοιαύτης μανίας.[1])

Ebenso entschieden und viel ausführlicher sagt er an einer zweiten Stelle, dass er die katholischen Briefe überhaupt nicht benutze, weil sie einmal von der Kirche nicht endgültig anerkannt, auch nicht von apostolischen Männern, sondern nach den gewichtigsten Zeugnissen von einfältigen Presbytern geschrieben seien. Die hohe Bedeutung dieser Stelle ist denn auch der profunden Gelehrsamkeit Credner's nicht entgangen und von ihm in das gebührende Licht gestellt worden.[2]) Die Stelle verdient wohl hier ihren Platz zu finden. Kosmas l. c. VII pg. 292 B. Σιωπῶμεν δὲ ὅτι τὰς καθολικὰς ἀνέκαθεν ἡ ἐκκλησία ἀμφιβαλλομένας ἔχει καὶ πάντες δὲ οἱ ὑπομνηματίσαντες τὰς θείας γραφὰς οὔτε εἰς αὐτῶν λόγον ἐποιήσατο τῶν καθολικῶν. ἀλλὰ καὶ οἱ κανονίσαντες τὰς ἐνδιαθέτους βίβλους τῆς θείας γραφῆς, πάντες ὡς ἀμφιβόλους αὐτὰς ἔθηκαν· λέγω δὴ Εἰρηναῖος ὁ Λουγδούνων ἐπίσκοπος, ἀνὴρ ἐπίσημος καὶ λαμπροῦ βίου μετ' οὐ πολὺ τῶν ἀποστόλων γενόμενος

1) Kosmas p. 290 E—291 B.

2) C. A. Credner, Geschichte des Neutestamentlichen Kanon, herausgegeben von Dr. G. Volkmar, Berlin 1860, S. 190. 191. 237 ff.

καὶ Εὐσέβιος ὁ Παμφίλου καὶ Ἀθανάσιος ὁ Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπος καὶ Ἀμφιλόχιος ἐπίσκοπος γενόμενος τοῦ Ἰκονίου, φίλος καὶ κοινωνικὸς τοῦ μακαρίου Βασιλείου, καὶ αὐτὸς ἐν τοῖς πρὸς Σέλευκον αὐτῷ γραφεῖσιν ἰάμβοις ἀμφιβαλλομένας αὐτὰς ἐξεῖπεν· ὁμοίως καὶ Σευηριανὸς ὁ Γαβάλων εἰς τὸν κατὰ Ἰουδαίων λόγον αὐτὰς ἀπεκήρυξεν. οὐ γὰρ τῶν ἀποστόλων φασὶν αὐτὰς οἱ πλείους, ἀλλ' ἑτέρων τινῶν πρεσβυτέρων ἀφελεστέρων. ὅθεν ὁ Παμφίλου εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν αὐτοῦ ἱστορίαν λέγει, ὅτι ἐν Ἐφέσῳ δύο μνήματά εἰσιν· ἓν Ἰωάννου τοῦ εὐαγγελιστοῦ καὶ ἓν ἑτέρου Ἰωάννου πρεσβυτέρου τοῦ γράψαντος τὰς δύο ἐπιστολὰς τῶν καθολικῶν· τὴν δευτέραν καὶ τὴν τρίτην, ἔνθα ἐπιγέγραπται· "ὁ πρεσβύτερος τῇ ἐκλεκτῇ κυρίᾳ." καὶ "ὁ πρεσβύτερος Γαΐῳ τῷ ἀγαπητῷ." εἰ μὴ γὰρ τὴν πρώτην Πέτρου καὶ τὴν πρώτην Ἰωάννου οὐ λέγει αὐτὸς καὶ Εἰρηναῖος εἶναι τῶν ἀποστόλων· ἕτεροι δὲ οὔτε αὐτὰς λέγουσιν εἶναι τῶν ἀποστόλων, ἀλλὰ τῶν πρεσβυτέρων· πρώτη γὰρ καὶ δευτέρα καὶ τρίτη Ἰωάννου γέγραπται, ὡς δῆλον ἑνὸς προσώπου εἶναι τὰς τρεῖς. ἕτεροι δὲ καὶ τὴν Ἰακώβου σὺν ταῖς δυοὶ ταύταις δέχονται. ἕτεροι δὲ πάσας δέχονται· παρὰ Σύροις δὲ εἰ μὴ αἱ τρεῖς μόναι αἱ προγεγραμμέναι, οὐχ εὑρίσκονται· λέγω δὴ Ἰακώβου καὶ Πέτρου καὶ Ἰωάννου· αἱ ἄλλαι γὰρ οὔτε κεῖνται παρ' αὐτοῖς. οὐ χρὴ οὖν τὸν τέλειον χριστιανὸν ἐκ τῶν ἀμφιβαλλομένων ἐπιστηρίζεσθαι, τῶν ἐνδιαθέτων καὶ κοινῶς ὡμολογημένων γραφῶν ἱκανῶς πάντα μηνυόντων περί τε τῶν οὐρανῶν καὶ τῆς γῆς καὶ τῶν στοιχείων καὶ παντὸς τοῦ δόγματος τῶν χριστιανῶν. —

Ueber die Ausbreitung des Christenthums giebt er uns hochwerthvolle Nachrichten. Es wäre hohe Zeit, dass man die landläufigen Deklamationen und inhaltsleeren Phrasen von der Verknöcherung und Impotenz der byzantinischen Kirche einmal bei Seite liesse. Das Zeitalter Justinian's war ohne alle Frage für die Kirche eine Epoche des Aufschwunges und der Blüte. Zeugniss legt dafür ab die hohe Entwickelung der christlichen Kunst; unvergängliche Denkmäler dieses Glanzes sind die Aja Sophia, San Vitale in Ravenna und die Marienkirche in Jerusalem. Zeugniss

legt nicht minder ab die Ausbreitung des Evangeliums unter den Völkern, welche von der kaiserlichen Regierung aufs kräftigste gefördert, ja theilweise geleitet ward. Unter Justin (523 Theoph.) wird die feierliche Taufe des Lazenkönigs Tzathos in der Residenz und seine Vermählung mit einer römischen Grandentochter erwähnt.[1]) Im Anfang von Justinian's Regierung kommt der König der südrussischen Hunnen Grod (Gordas) nach Konstantinopel, wird getauft und reich beschenkt. Freilich führt sein vehementer Eifer für die neue Religion zu einer Katastrophe. Die Götteridole aus Edelmetall liess er einschmelzen und in der zum Römerreich gehörigen Stadt Bosporos (jetzt Kertsch) in Geld umsetzen. Die altgläubige Partei unter Führung der Priester und des königlichen Bruders Mugel (Moageres) ermordet ihn und setzt das Haupt der Heidenpartei an seine Stelle.[2]) Weihnachten 528 lässt sich der Herulerfürst Grepes (Graitis) mit zwölf Mitgliedern des Herrscherhauses und seinen Edelingen taufen. Der Kaiser selbst vertrat bei ihm Pathenstelle.[3])

Prokopios *περὶ τῶν τοῦ δεσπότου Ἰουστινιανοῦ κτισμάτων*[4]) schildert ausführlich, mit welchem Eifer und welchem Erfolg durch Justinian des Evangelium bis an den Rand der Sahara und nach den Oasen getragen wurde. In Augila bestand das Heidenthum noch im 6. Jahrhundert; sie verehrten neben Ammon dem libyschen Gotte den Macedonier Alexander. Aber Justinian „wollte nicht bloss der weltliche Beschützer der Sicherheit seiner Unterthanen sein, sondern die Seelen zu erretten, darauf ging sein Augenmerk.“ So wird denn auch in Augila ein Heiligthum der Gottesmutter errichtet. Borion an der grossen Syrte, dessen grossentheils jüdische Bevölkerung sich eines von Salomo erbauten Tempels rühmte, wurde ebenso zum Christenthum bekehrt, der Tempel in eine Kirche verwandelt. Die längst mit Rom durch Freundschaftsbündniss verknüpften Maurusier

1) Joh. Malal. 412, 16 ff. = Theoph. p. 259, 9 ff.
2) Malal. 431, 16 ff. = Theoph. 269, 17 ff.
3) Malal. 427, 17 ff.
4) l. c. VI, 2.

von Kidame (Cydamus des Plinius,[1]) die heutige Oase Ghadames) traten unter Justinian freiwillig zum Christenthum über, und ebenso wurden die Gadabitaner der Stadtverfassung und dem Evangelium gewonnen.

Ganz besonders wichtig und erfolgreich war aber die von monophysitischen Missionaren geleitete Bekehrung der Nobadäer (Nubier). Unter dem Pontifikat des Papstes Theodosios beschloss der alexandrinische Clerus, „das irrende Volk“ auf der Ostgrenze der Thebais zu bekehren, welches, obgleich es dem römischen Reiche nicht unterworfen war doch Tribut erhielt, damit es nicht in Aegypten einfalle und dasselbe erobere.“ Theodora, die unermüdliche Schutzpatronin der Monophysiten, unterstützte das Unternehmen mit ihrem ganzen Einfluss. Ein unbescholtener Priester Julianus wirkt als Missionar zwei Jahre „in grosser Noth wegen der „Hitze, indem er von drei bis zehn Uhr lehrte, nackt und (nur) „mit einem Sindon bekleidet, mit dem ganzen Volk des „Landes in Höhlen voll Wasser ging und sass ..... Er „ertrug (es) aber, unterrichtete und taufte den König, seine „Vornehmen und viel Volk mit ihm. Auch einen Bischof aus der Thebais brachte er mit sich, einen alten Mann Namens Theodoros.“[1]) An die Bekehrung der Nubier schloss sich dann durch den hochbegabten Longinos in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts die des viel mächtigeren Volkes der Alodäer. So bestand bis ins dreizehnte Jahrhundert in Nubien eine blühende christliche Kirche mit zahlreichen Bisthümern, Kathedralen und Klöstern. Erst im späten Mittelalter ruinirte auch hier der Islam die Kultur.

Von dem Missionsgeiste der damaligen Kirche war auch Kosmas erfüllt; „das Evangelium Christi wird jetzt allen Völkern gepredigt“, das ist das Grundthema einer der

---

1) Plinius N. H. V, 5, 35.

2) Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesos, aus dem Syrischen übersetzt von J. M. Schoenfelder. München 1862, S. 141ff. S. 144 vgl. auch J. P. Land, Ueber die Ursprünge der nubischen Kirche in: Johannes, Bischof von Ephesos, der erste syrische Kirchenhistoriker, Leyden 1856 S. 172ff., wo aber Einiges schief aufgefasst ist.

schönsten Ausführungen des Mönches von Raïthu; man könnte sie den Jubelhymnus der damaligen ecclesia triumphans nennen.

„Der Herr hat seinen Jüngern gesagt: Seid getrost, ich habe die Welt überwunden, und wiederum: Und die Pforten der Hölle sollen die Kirche nicht überwältigen, und wiederum: der ganze Erdkreis solle mit seiner Lehre erfüllt werden, wie das Weib, welches den Sauerteig nahm und vermengte ihn unter drei Scheffel Mehl, bis dass es gar durchsäuert war, und wiederum: Und es wird gepredigt werden das Evangelium in der ganzen Welt, worunter zu verstehen, dass ein wohlgesinntes Weib mit ihm predigt. Denn die Christen, einst von den Hellenen und Juden fürchterlich verfolgt, haben gesiegt und die Verfolger auf ihre Seite gezogen. Ebenso (sehen wir) die Kirche nicht nur nicht zerstört, sondern reich vermehrt und gleichermaassen die ganze Erde von der Lehre des Herrn Christus erfüllt und sich immer mehr erfüllend und das Evangelium in der ganzen Welt gepredigt. Ich selbst nun, der vielerorten herumgereist bin, melde der Wahrheit gemäss, was ich gesehen und vernommen habe.

Auf der Insel Taprobane im inneren Indien, wo das indische Meer ist, dort ist auch eine Christengemeinde mit Priestern und Gläubigen, ob noch weiter, weiss ich nicht. Ebenso im sogenannten Male, wo der Pfeffer wächst, und in dem Lande, das Kalliana heisst, und ein Bischof ist dort, der in Persien geweiht wird. Ebenso auf der Insel, welche Dioskoridis heisst in demselben indischen Ocean, dort sprechen die Bewohner griechisch, Kolonisten der Ptolemäer, welche nach Alexander dem Macedonier regierten. Auch Priester sind dort, in Persien geweiht und zu den Inselbewohnern gesandt und eine starke Christengemeinde. An der Insel fuhr ich vorbei, bin aber nicht ans Land gestiegen, ich traf aber mit einigen der dortigen Einwohnern zusammen, welche griechisch sprachen und nach Aethiopien reisten. Gleicherweise sind auch bei den Baktriern, den Hunnen, den Persern, den übrigen Indern, den Persarmeniern, den Elamiten und im gesammten persischen Reich zahllose Kirchen

und Bischöfe, sehr viele Christengemeinden, viele Blutzeugen, Mönche und Eremiten. Gleichermaassen in Aethiopien, Axome und dem gesammten Umkreis, bei den glücklichen Arabern, den heutigen Homeriten, in ganz Arabien[1]) und Palästina, Phönicien und ganz Syrien und Antiochien bis Mesopotamien, bei den Nobaten (Nubiern), Garamanten, in Aegypten, Libyen und der Pentapolis, in Afrika und Mauretania bis Gadeira, kurz auf der ganzen südlichen Erdhälfte giebt es überall christliche Kirchen und Bischöfe, Blutzeugen, Mönche, Einsiedler aller Orten, wo das Evangelium Christi ist verkündigt worden. Dasselbe gilt von Cilicien, Asien, Kappadokien, Lazike und Pontus und die Nordlande, die Wohnsitze der Scythen, Hyrcaner, Heruler, Bulgaren, Griechen und Illyrier, Dalmater, Gothen, Spanier, Römer, Franken und der übrigen Völker bis nach Gadeira auf der Nordseite des Oceans. Alles ist voll derer, die das Evangelium Christi und die Auferstehung von den Todten bekennen, und wir sehen die Weissagungen auf der ganzen Erde erfüllt."[2])

So nimmt bei allen seinen Sonderbarkeiten das Werk des ägyptischen Mönches eine kultur-, wie religionsgeschichtlich gleich bedeutsame Stellung ein. Es sollte mich freuen, wenn diese anspruchslosen Zeilen die Aufmerksamkeit der Kirchenhistoriker von Fach wieder etwas mehr auf den so vernachlässigten Autor lenken könnten.

---

1) Die Provinz ist wohl gemeint, wenn man das Folgende berücksichtigt.

2) Kosmas l. c. p. 178 B—179 D.

Luther's Aeusserung an Melanchthon über den Abendmahlslehrstreit.

Eine kritisch-historische Untersuchung

von

Dr. phil. **A. Walte**,
Pastor.

Bekanntlich fehlt es in Luther's Leben nicht an mehreren Einzelheiten, welche früher entweder durchweg übereinstimmend oder aber mehr oder weniger unbestimmt als ganz glaubwürdig erzählt, sich späterhin als sagenhaft herausgestellt haben. Beispielsweise erinnern wir nur an ein allerdings nicht sehr wichtiges Ereigniss, welches freilich schon von früherer Zeit an in verschiedener Form erzählt, einen mitwirkenden Beweggrund zu seinem so rasch gefassten und ausgeführten Entschlusse ins Augustiner-Kloster einzutreten, gebildet haben soll. Einer der genauesten Jugendfreunde Luther's — so wird erzählt — sei nach dem einen Berichte im Duell erstochen, nach dem anderen auf einem gemeinschaftlichen Spaziergange, auf welchem beide Freunde von einem plötzlich ausbrechenden Gewitter sich ereilt gesehen, dicht neben ihm vom Blitze erschlagen worden. Die dadurch hervorgebrachte heftige Gemüthserschütterung habe Luther getrieben, der Welt zu entsagen und anstatt des auf den Wunsch seines Vaters schon begonnenen juristischen Studiums das Mönchsleben zu erwählen. Hier wird sich nun kaum mehr mit Gewissheit ermitteln lassen, ob dieser Erzählung eine Thatsache, und wenn dies, welche derselben zu Grunde liege. Jedenfalls werden mit Luther's ganzem Leben einigermaassen Vertraute nicht daran zweifeln, dass

vielmehr als irgend eine äusserliche Begebenheit, innerliche in Luther's ganzem Wesen liegende Beweggründe die Veranlassung zu seinem Eintritte ins Kloster gewesen sind. Doch dies sei hier nur einleitungsweise angeführt. Bei weitem wichtiger ist eine andere Erzählung aus dem Leben des deutschen Reformators, welche auch von den frühesten Zeiten an bis herab auf unsere Tage von den Einen als streng geschichtlich behauptet, von den Anderen als völlig, oder doch grösstentheils sagenhaft in Anspruch genommen worden ist. Das ist Luther's Aeusserung über den Abendmahlslehrstreit, welche er wenige Tage vor seiner Abreise von Wittenberg nach Eisleben im Jahre 1546 und also kaum vier Wochen vor seinem in letzterer Stadt erfolgten Tode (am 18. Februar) gethan haben soll. Je mehr diese Aeusserung, wenn geschichtlich beglaubigt, die künftige Fortbildung reformatorischer Lehre und vornehmlich die bei dem überwiegenden Theile der deutschen evangelisch-protestantischen Christen, ob auch nicht äusserlich und kirchlich, doch geistig längst vollzogene Union als von Luther selbst vorausgesehen und gewünscht klar und entschieden bezeugen würde, je mehr auch noch, wie wir hernach sehen werden, die Echtheit der Luther-Worte bis in die neuere Zeit besonders von frei- und unionsgesinnten Theologen vertheidigt worden ist, desto weniger wird eine erneuerte Untersuchung ihrer Glaubwürdigkeit als etwas Ueberflüssiges erscheinen, wie wir sie im Nachfolgenden zu geben versuchen.

Hören wir also zunächst die einfache Erzählung, wie sie schon im Reformationszeitalter selbst, wenige Jahre nach Luther's Tode weite Verbreitung gefunden hat. Einige Tage vor seiner Abreise aus Wittenberg — so wird berichtet — habe Luther noch ein Gespräch mit Melanchthon gepflogen, bei welchem sie auch auf den Abendmahlslehrstreit gekommen seien. Da habe Melanchthon mehrere Aussprüche der Kirchenväter angeführt und das Bekenntniss hinzugefügt: „Viele Jahre schon, mein Herr Doktor, habe ich die Schriften der Väter über diesen Streit durchsucht, und um die Wahrheit zu sagen, kommt die

Lehre der Züricher vom Abendmahle ihnen näher, als die unsrige.“ Luther habe eine Zeitlang stillgeschwiegen und sei dann in die Worte ausgebrochen: „Lieber Philippe, ich bekenne, dass der Sach vom Abendmahle zu viel gethan sei!“ Melanchthon habe darauf geantwortet: „Herr Doktor, so lasset uns eine Schrift stellen, darin die Sache gelindert werde, auf dass die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden.“ Worauf Luther erwidert habe: „Ja, lieber Philipp, ich habe über diese Sache auch oft und sorgfältig gedacht. Aber also machte ich die ganze Lehre verdacht. So will ich das dem lieben Gott befohlen haben. Thut ihr auch Etwas nach meinem Tode!“ Sehen wir nun weiter, welche Männer uns als die ersten Verbreiter dieser Nachricht genannt werden, ob dieselben auch sonst als persönlich glaubwürdige Zeugen bekannt sind, und was daneben nicht wenig ins Gewicht fällt, ob sie die Erzählung unmittelbar von Melanchthon selbst, oder nur mittelbar vernommen haben. Als erster Gewährsmann wird Alexander von Hales (Alesius) genannt, ein Schotte von Geburt, welcher zuerst als englischer Abgesandter in Angelegenheiten der Reformation nach Deutschland herübergekommen und mit Luther und Melanchthon befreundet geworden war, hernach aber eine dauernde angesehene Wirksamkeit als Professor der Theologie anfangs in Frankfurt a/O., dann in Leipzig gefunden hatte. Dieser hatte die Erzählung, wie uns, freilich nicht von ihm selbst, berichtet wird, aus Melanchthon's eigenem Munde gehört. Er hatte sie deshalb auch in seine Schrift: Responsiones ad defensionem articulorum Lovaniensium Ruardi Tapperi und zwar in die Antwort auf den Artikel XIII: De Eucharistiae Sacramento aufgenommen. Doch der Druck dieses Abschnittes seiner Schrift war von dem confessionell-lutherischen Pastor und Professor Pfeffinger bei der damals schon an manchen Orten bestehenden Censur namentlich theologischer Schriften verhindert worden. Dabei aber war, gerade der Absicht der Verhinderung entgegengesetzt, weil sich daran Verhandlungen zwischen Alesius und dem Drucker

knüpften, die Stelle selbst nicht unbekannt geblieben. Namentlich soll ein Zuhörer des Alesins, Johann Pfulmann, nachmals Prediger zu Nabburg in der Oberpfalz, am 6. April 1563 in des Alesius Hause vor Zeugen eine Abschrift aus dessen eigener Handschrift genommen haben, aus welcher sie dann viele Professoren und Studenten in Leipzig und Wittenberg abgeschrieben hätten. Hier hätten wir also wohl einen unmittelbaren Zeugen, dessen Zeugniss uns jedoch erst aus zweiter Hand zugekommen ist. Wirklich gedruckt ist nämlich die Erzählung zum ersten Male durch Zacharias Ursinus, den bekannten Mitverfasser des Heidelberger Katechismus, sowohl in der vornämlich von ihm verfassten gegen die Concordien-Formel gerichteten Schrift: Theologorum et Ministrorum Ecclesiarum in ditione Joannis Casimiri, Palatini admonitio christiana de libro Concordiae. Neostadii 1581, als auch in der: Epitome colloquii Maulbronnensis cum responsione Palatinorum ad Epitomen Würtembergensium. Heidelbergae 1565.[1]) Ursinus hat zwar die Erzählung nicht lediglich aus dem eben erwähnten Berichte des Alesius geschöpft; er hatte sie selbst auch während seines Aufenthaltes in Wittenberg gehört; doch, wie er später gelegentlich ausgesprochen hat, nicht von Melanchthon, sondern von einem ungenannten Gewährsmanne,[2]) so dass auch er nur ein mittelbarer Zeuge ist. Noch bestimmter gilt dasselbe von dem Züricher Kirchenhistoriker und Polemiker Rudolph Hospinian, welcher die Erzählung in seine: Historia sacramentaria[3]) aufgenommen hat, und dem in Bremen das Superintendenten- und Predigtamt bekleidenden Christoph Pezelius, von welchem sie in seiner Schrift: „Ausführliche, wahrhafte und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahle

---

1) Beide Schriften in: Ursini, Opera ed. 1612. tom. II, S. 591 ff. S. 230 ff.

2) Ursini: Reponsio ad Martini criminationem etc. Opp. tom. II, S. 1547: Et mibi nominatim unus ex illis Wittenbergae Philippi sermonem, ut habetur in nostra Exegesi recensuit.

3) Hospiniani: Historia sacramentaria. Zürich 1598. 1602 tom. II, S. 201 ff.

Jesu die Lehre derjenigen eigentlich sei, die man unbefugt Calvinisch nennt", [1]) mitgetheilt worden ist. Der Letztgenannte hat jedoch nicht allein die Erzählung des Alesius, aus dem Lateinischen verdeutscht, ausführlich seiner Schrift einverleibt; er hat auch überdies auf mehrere Bremische Zeugen hingewiesen, welche nicht nur vorzugsweise zu den unmittelbaren zu zählen sind, sondern auch theilweise ihr Zeugniss eidlich bekräftigt haben. Wir werden auf diese Bremischen Berichte eben deshalb ausführlicher eingehen, weil denselben ein sehr bedeutendes, wo nicht entscheidendes Gewicht beizuwohnen scheint. Im Jahre 1554 war der bekannte, seit 1547 als Domprediger in Bremen angestellte Dr. Albert Hardenberg mit dem Domherrn (Mitgliede des längst evangelischen Domkapitels) Herbert von Langen, beide Schüler und längst vertraute Freunde Melanchthons, in Wittenberg gewesen und hatten dort die Erzählung von Luther's Aeusserung aus Melanchthon's eigenem Munde gehört. Das nächste Jahr 1555 hatte durch des Predigers an der St. Martini-Kirche in Bremen Johannes Tiemann (genannt Amsterodamus) Buch: Farrago sententiarum consentientium in vera et catholica doctrina de Coena Domini den Anfang des so heftig entbrennenden Abendmahlslehrstreites gegen Hardenberg gebracht. Darauf hatte der Bremische Rath, um womöglich die Sache friedlich beizulegen, kurz nach Ostern des Jahres 1556 eine freundliche Unterredung zwischen beiden Parteien auf dem Rathhause zu veranstalten beschlossen und dazu von der einen Seite den Superintendenten und Prediger an U. L. Frauen-Kirche Jacob Probst, einen vertrauten Freund Luther's, von der anderen Hardenberg selbst aufgefordert. Beide, zuerst der Superintendent, sodann Hardenberg waren von dem vorsitzenden Bürgermeister Daniel von Büren um ihren Glauben vom heiligen Abendmahle befragt worden und hatten darauf kurz geantwortet. Als sich jedoch daraus eine weitläufige mehrere Stunden dauernde Verhandlung entsponnen, da

---

1) In niederdeutscher Sprache Bremen 1590, hochdeutsch Herborn 1610 erschienen.

hat zuletzt Hardenberg, um die Sache zu Ende zu bringen, wie er selbst in seiner niederdeutsch geschriebenen Selbstbiographie erzählt, diese Erklärung abgegeben: „Liebe Herren, wenn Herr Jakob klagt, dass man Etwas murre wider Herrn Lutheri Lehre vom Sakramente, so kann ich das wohl verstehen, und bekenne, dass ich ihm als meinem Freunde vertraut habe, was ich nebst Herrn Herbert von Langen von Herrn Philipp Melanchthon gehört habe: Doktor Lutherus habe ihn, Philippum, zu sich gefordert, ehe denn er nach Eisleben zog, wo er gestorben ist, und habe zu Philippus gesagt: Lieber Philipp, ich muss bekennen, der Sache vom Abendmahle ist zu viel gethan! Philippus antwortete: Herr Doktor, so lasset uns eine Schrift stellen, darin die Sache gelindert werde, auf dass die Wahrheit bleibe und die Kirchen wieder einträchtig werden! Darauf Luther: Ja, lieber Philipp, ich habe daran oft und vielfach gedacht; aber also würde die ganze Lehre verdächtig werden; ich will's dem allmächtigen Gott befohlen haben: thut ihr auch Etwas nach meinem Tode! Dieses hat Philippus Herrn Herbert und mir also gesagt, so wahr Gott Gott ist!" Der Bremische Rath, welchem diese Hardenberg'sche Erklärung sehr wichtig erschien, hatte darnach, um noch grössere Gewissheit darüber zu erlangen, den Prediger und Senior des St. Ansgarii-Kapitels Magister Johann Schloengrawe nach Wittenberg gesandt und bei Melanchthon geradezu anfragen lassen: ob es sich in Wahrheit also verhalte? Darauf hatte Melanchthon geantwortet: Was Dr. Albert Euch gesagt hat, ist wahr; ich werde es, ob Gott will, nimmermehr verneinen, und wo nicht eher, gedenke ich doch in meinem Testamente einstmals davon Zeugniss zu geben. Diesen Vorsatz hat freilich Melanchthon, es bleibt unbestimmbar, aus welchen Ursachen, nicht ausgeführt, so dass wir eine schriftliche Beurkundung von ihm selbst nicht besitzen. Als dann später nach dem Maulbronner Kolloquium die Aeusserung Luther's und das darüber in Bremen Verhandelte auch nach der Pfalz gelangt war und natürlich die Aufmerksamkeit des Kurfürsten Pfalzgrafen Friedrich III. erregt hatte, da

hatte dieser Fürst durch seinen Hauptrathgeber in kirchlichen Angelegenheiten, den Leibarzt Erastus, an den Bürgermeister Daniel von Büren schreiben und begehren lassen: der Bürgermeister nebst Herbert von Langen und Schloengrawe möchten ihn schriftlich berichten, ob diese Dinge also ergangen und gewiss wären? Darauf hatten die drei Männer in einem gemeinsamen Schreiben geantwortet: „Dass diesem nicht anders sei, denn wie erzählt, und sie keine Scheu trügen für der ganzen Kirche und der ganzen Welt als Zeugen genannt zu werden, als die weder Fug noch Ursache hätten, was mit gemeinem Wissen geschehen zu leugnen oder zu verhehlen." Nun sind alle diese Schriftstücke und darunter besonders Hardenberg's eigenhändig geschriebene Erklärung noch jetzt im Bremischen Staatsarchive aufbewahrt und vor etwa zwanzig Jahren von einem seitdem verstorbenen sehr genauen Kenner Bremischer Kirchengeschichte und Durchforscher dahin gehöriger Urkunden in einer damals erscheinenden kirchlichen Zeitschrift veröffentlicht worden.[1]) Auf Grund solcher urkundlichen Beweise haben denn nicht nur der Mittheiler selbst, sondern auch mehrere Neuere, wie Gillet, Schmidt und Spiegel, die Aeusserung Luther's als vollkommen geschichtlich beglaubigt selbst betrachtet und anerkannt wissen wollen, während dagegen H. Lang sich gegen deren Glaubwürdigkeit erklärt.[2]) Und allerdings trotz der zuletzt angeführten scheinbar unwidersprechlichen Zeugnisse dürfen wir nicht zu schnell urtheilen! Unzweifelhaft ist nur, dass Melanchthon die Aeusserung Luther's, wie sie im Wesentlichen übereinstimmend Alesius, Ursinus und Hardenberg berichten, erzählt hat. Aber kann nicht Melanchthon — worauf wir unten näher zurück-

1) Kohlmann, J. M. (Pastor zu Horn bei Bremen † 1864), in der „Reformirten Kirchenzeitung" 1853 No. 40, S. 157 ff.

2) Gillet: Crato von Crafftheim. Frankfurt a/M. 1860. I. Theil S. 41. II, S. 113 ff. Schmidt, Carl, Dr. (Prof. theol in Strassburg): Philipp Melanchthon. Leben und ausgewählte Schriften, Elberfeld 1861, S. 448 f. Spiegel, Dr. Albert Rizäus: Hardenberg. Bremen 1869, S. 168 ff., dagegen Lang, H.: Luther. Berlin 1870, Note 13.

kommen werden — mindestens einige und Hardenberg gegenüber fast zehn Jahre nach Luther's Tode eine weniger bestimmte Aeusserung Luther's aus früherer Zeit, oder auch mehrere in nicht mehr ganz klarer Erinnerung bestimmter gefasst und in Luther's letzte Tage verlegt haben? Nicht leicht würde man wohl auf diesen scheinbar allzu skeptischen Zweifel kommen, wenn jene Aeusserung Luther's aus seiner letzten Lebenszeit nicht anderem geschichtlich Feststehenden gegenüber bei allen oft wechselnden Stimmungen des Reformators, die sich aus seinem Temperamente genugsam erklären, doch psychologisch undenkbar wäre. Am schärfsten hat dies schon bald nach der Veröffentlichung jener Erzählung durch Ursinus eben gegen ihn und seine Heidelberger Kollegen einer der damals eifrigsten Anhänger Luther's und Gegner nicht nur der Schweizer, sondern auch Melanchthon's ausgesprochen: Joachim Mörlin (damals Superintendent in Braunschweig) in seiner schon durch ihren Titel bitteren Schrift: Wider die Landlügen der Heidelbergischen Theologen (Eisleben 1565). Doch, wenn wir uns auch Manches, was dieser Theologe von seinem dogmatischen Parteistandpunkte eingewendet hat, nicht aneignen können, so hat er aber mehrere vorhergehende oder fast gleichzeitige Aeusserungen Luther's angeführt, welche auch unabhängig von Mörlin's Schrift feststehen und mit der von Melanchthon erzählten Aeusserung des Reformators gar nicht, oder nur sehr schwer zu vereinbaren sind. Wir heben hier nur die wichtigsten dieser Einwürfe gegen Melanchthon's Erzählung hervor. Da ist schon Ein Umstand bedenklich, welcher damals öfterer bemerkt worden ist und nicht minder auch unsere Beachtung verdient. Gesetzt nämlich, dass wirklich Luther die von Melanchthon erzählte Aeusserung gethan hätte, so ist uns doch aus seiner eigenen Feder eine vorhergehende entschiedene Nichtigkeitserklärung derselben aufbewahrt. Diese finden wir in seinem gewöhnlich sogenannten Grossen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle, in welchem die nachdrücklichste Stelle so lautet: „Weil ich sehe, dass

des Rottens und Irrens je länger je mehr wird und kein Aufhören ist des Tobens und Wüthens des Satan, damit nicht hinfort bei meinem Leben, oder nach meinem Tode deren Etliche zukünftig sich mit mir behelfen und meine Schriften, ihre Irrthume zu stärken, fälschlich führen möchten, wie die Sakramentsfeinde und Taufschwärmer anfangen zu thun, so will ich mit dieser Schrift meinen Glauben vor Gott und aller Welt von Stück zu Stück bekennen, darauf ich gedenke zu bleiben bis in den Tod, darin (das mir Gott helfe!) von dieser Welt zu scheiden und für unseres Herrn Jesu Christi Richterstuhl zu kommen. Und ob Jemand nach meinem Tode würde sagen: wo der Luther jetzt lebte, so würde er diesen und diesen Artikel anders lehren und halten, denn er hat ihn nicht genugsam bedacht: dawider sage ich jetzt als dann und dann als jetzt, dass ich von Gottes Gnaden diese Artikel habe aufs fleissigste bedacht, durch Schrift und wieder herdurch Etlichemale gezogen und so gewiss dieselben wollte verfechten, als ich jetzt das Sakrament des Altars verfochten. Ich bin jetzt nicht trunken noch unbedacht; ich weiss was ich rede, fühle auch wohl, was mir's gilt auf des Herrn Zukunft am jüngsten Gerichte. Darum soll mir Niemand Scherz, oder lose Tädung daraus machen, es ist mir Ernst; denn ich kenne den Satan von Gottes Gnaden ein gross Theil: kann er Gottes Wort und Schrift verwirren und verkehren, was sollte er nicht thun mit meinen, oder eines Anderen Worten? Das ist mein Glaube; denn also glauben alle rechten Christen, also lehrt uns die heilige Schrift; was ich aber hie zu wenig gesagt habe, werden meine Büchlein Zeugniss geben, sonderlich die zuletzt sind ausgegangen in vier oder fünf Jahren. Dess bitt' ich alle fromme Herzen wollen mir Zeuge sein und für mich bitten, dass ich in solchem Glauben möge bestehen und mein Ende beschliessen! Dann (da Gott für sei!) ob ich aus Anfechtung und Todesnöthen etwas Anderes würde sagen, soll es doch Nichts sein, und will hiermit bekannt haben, dass es unrecht und vom Teufel eingegeben sei; dazu helfe mir mein Herr und Heiland Jesus Christus, gebenedeiet mit Gott dem Vater

und dem heiligen Geiste in Ewigkeit! Amen!“ Nun ist dies freilich bereits im Jahre 1528 geschrieben, und Luther ist später bei dem Abschlusse der Wittenberger Concordie (1536) zu einer friedlicheren Ansicht namentlich über die Schweizer gekommen, was wir weiter unten in einem anderen Zusammenhange nochmals berühren werden. Allein dies ist leider nicht von langer Dauer gewesen. Denn bei der Erneuerung des Sakramentsstreites im Jahre 1544, also zwei Jahre vor seinem Tode, hat er sich nicht weniger scharf ausgesprochen in seinem: Kurzen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle, aus welchem nur die Stellen angeführt werden mögen: „Denn ich, der ich nun auf der Gruben gehe, will dieses Zeugniss und diesen Ruhm mit mir für meines lieben Herrn und Heilandes Jesu Christi Richterstuhl bringen, dass ich die Schwärmer und Sakramentsfeinde Carlstadt, Zwingel, Oecolampad, Stenckfeld (d. i. Schwenkfeld) und ihre Jünger zu Zürich und wo sie seien, mit ganzen Ernste verdammt und gemieden haben will nach seinem Befehle Tit. 3, 10: Einen Ketzer solltu meiden, wann er einmal und aber einmal vermahnet ist! .... Wo nun sollichs (Wittenberg'schen) Vertrages Geschrei oder sonsten Jemands gehört oder beredet wäre, dass ichs mit den Schwärmern hielte und der Sachen Eins wäre, bitte ich lauterlich um Gottes willen, wollte das ja keineswegs glauben! Da behüthe mich Gott für, wie er bisher gethan, dass ich mit meinem Namen sollte wissentlich den allergeringsten Artikel der Schwärmer decken und stärken! Und lieber, sage ich, wollte ich mich hundertmal lassen zerreissen und verbrennen, ehe ich wollte mit Stenkfeld, Zwingel, Oecolampad, Carlstadt, und wer sie mehr sind, die leidigen Schwärmer Eines Sinnes oder Willens sein, oder in die Lehre willigen! Ich werde gezwungen, keines Schwärmers, er heisse Stenkfeld, Zwingel, Oecolampad, Carlstadt, oder wer sie sind die Schwärmer, Brodtfresser und Weinsäufer, das ist Christi Lästerer und Feinde, Gemeinschaft anzunehmen; sondern ich muss weder ihre Bücher, Briefe, Gruss, Segen, Schrift, Namen noch Gedächtniss in meinem Herzen wissen, auch weder sehen noch hören ....

Ich müsste mich selber in Abgrund der Hölle samt ihnen verdammen, wo ichs mit ihnen sollte halten, oder Gemeinschaft haben, und dazu stillschweigen, wenn ichs merkte oder hörte, dass sie sich meiner Gemeinschaft anmassten oder rühmten. Das thue, oder dazu schweige der Teufel und seine Mutter, ich nicht!"[1]) Doch wir gehen nunmehr zu der Zeit fort, in welcher die von Melanchthon erzählte Aeusserung Luther's geschehen sein soll. Am 23. Januar 1546 ist Luther von Wittenberg abgereist; das Gespräch mit Melanchthon müsste also an einem der nächst vorhergegangenen Tage, spätestens am 22. Januar stattgefunden haben. Nun aber ist vom 17. Januar 1546 Luther's letzter Brief an seinen alten Freund, den Bremischen Superintendenten Jacob Probst datirt,[2]) in welchem er mit bitterer Parodie des ersten Psalmes geschrieben hat: Quod scribis, Helvetios in me tam efferventer scribere, ut me infelicem et infelicis ingenii hominem damnent, valde gaudeo. Nam hoc petivi, hoc volui illo meo scripto, quo offensi sunt, ut testimonio publico suo testarentur, sese esse hostes meos; hoc impetravi, et, ut dixi, gaudeo. Mihi satis est, infelicissimo omnium hominum, una ista beatitudo Psalmi: Beatus vir, qui non abiit in consilio Sacramentariorum, nec stetit in via Cinglianorum, nec sedet in cathedra Tigurinorum! Habes, quid sentiam. Sodann sind uns zwei hierhergehörige Predigten Luther's aufbewahrt, die letzte in Wittenberg am zweiten Sonntage nach Epiphanias (war damals an demselben 17. Januar) und eine zu Eisleben am 14. Februar (also vier Tage vor seinem Tode)[3]) gehalten. In beiden hat Luther noch ausdrücklich und mit derselben Heftigkeit gegen die von ihm

---

1) Das grosse Bekenntniss vom heiligen Abendmahle (1528) in Luther's Werke ed. Walch Theil XX S. 1118 ff. Kurzes Bekenntniss vom heiligen Abendmahle (1544) das. S. 2195 ff.

2) De Wette, Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben. Band V, S. 777 f.

3) Die Angabe, dass Luther noch in Eisleben gepredigt habe, ist neueren Forschungen nach sehr zweifelhaft; es bleibt also nur seine letzte Predigt in Wittenberg übrig.

sogenannten Sakramentsschwärmer gestritten. Mag es hier nur mit der Anführung Einer kurzen Stelle aus der ersteren genug sein: „Wenn du einen Sakramentsschwärmer hörst, der daher lästert: Im Abendmahle ist nur Brodt und Wein, item: Sollte Christus auf dein Wort vom Himmel steigen in den Bauch u. s. w.? Aber was sagst du mir hiezu: Dies ist mein geliebter Sohn, den höret!? Er sagt: Das ist mein Leib! Trolle dich mit deinem Dünkel auf das heimliche Gemach: höre auf du verfluchte Hure (Vernunft)! Willst du Meisterin sein über den Glauben, welcher sagt, dass im Abendmahle des Herrn sei der wahre Leib und das wahre Blut?" Neben diesen unzweifelhaften Zeugnissen von Luther's damaliger Denkweise dürfen wir wenig oder gar kein Gewicht auf einen von Mörlin angeführten Ausspruch Luther's legen, welchen er zu Eisleben wenige Tage vor seinem Ende über Tische gethan haben soll, welcher aber, so viel wir wissen, eben durch kein anderweitiges Zeugniss beglaubigt ist. Da habe Luther, heisst es, gesagt: „Er wolle noch für seinem Ende (so ihn Gott kurze Zeit leben liesse) drei Dinge ausrichten; darnach wolle er sich in sein Ruhebettlein legen und in Christo entschlafen. Eins wäre: er wolle wider die Universität zu Löwen schreiben und ihnen auf ihre propositiones antworten.[1]) Zum Anderen wolle er, sobald ihm Gott wider nach Wittenberg anheim verhülfe, wider die sylbernen Juristen schreiben, die nichts Anderes thäten, denn Fürsten und Herren ineinanderhetzen und all das Unglück anrichten. Zum Dritten so wolle er auch zum Valet noch Einmal wider die Sakramentsschänder schreiben und alsdann beschliessen." Doch, wie gesagt, wir können die Glaubwürdigkeit dieser Erzählung gänzlich dahingestellt sein lassen. Denn für unsere Untersuchung genügt dies: Luther's Brief an Probst vom 17. Januar 1546; seine letzte Predigt zu Wittenberg und dazwischenfallend

---

1) Diesen Vorsatz hat übrigens Luther zu jener Zeit brieflich öfterer ausgesprochen, z. B. in dem vorerwähnten Briefe an Jac. Probst (bei De Wette V, 778); an Amsdorf (das. V, 779 f.); an Veit Dietrich (V, 758) u. A. Vgl. Luther's: Werke ed. Walch tom. XIX, p. 225 a.

dann seine von Melanchthon erzählte Aeusserung sind aufs Bestimmteste als psychologisch völlig unvereinbar zu erkennen. Da die ersteren aber geschichtlich feststehen, so muss diesen gegenüber Luther's angebliche Aeusserung über den Abendmahlslehrstreit folgerichtig als ungeschichtlich aufgegeben werden.

Ist denn aber Melanchthon's Erzählung — die Frage wird sich uns hier von selbst aufdrängen — ganz ohne Grund entstanden? Das wird von vornherein Niemand annehmen, schon weil darin ein durch Nichts zu rechtfertigender Verdacht gegen des Reformators nächsten Freund und treuen Mitarbeiter am Reformationswerke liegen würde. Auch ist es im Allgemeinen bekannt, dass sich mildere Aeusserungen Luther's aus früherer Zeit namentlich über die Schweizer und Oberländer wirklich finden. Man denke nur an die Bereitwilligkeit, mit welcher er auf die Verhandlungen zu der Wittenberger Concordia vom Jahre 1536 eingegangen ist; an die Freude, welche er über den Anschluss der Schweizer an dieselbe ausgesprochen hat; an die Versicherung, dass er seinerseits Alles thun wolle, um die so geschlossene Einigkeit zu erhalten.[1]) Sodann ist uns eine von Luther nicht lange vor seinem Todesjahre gesprochene Aeusserung aufbewahrt, welche zwar auch damals nicht unbestritten geblieben, doch mehrfach bestätigt und auch in sich selbst nicht unglaubwürdig ist.[2]) Johannes Calvin nämlich hatte noch während seiner Wirksamkeit in Strassburg eine in französischer Sprache geschriebene, hernach von einem Gallarsius ins Lateinische übersetzte Schrift: Vom heiligen Abendmahle (Strassburg 1540) herausgegeben. Die lateinische

1) S. Luther's Briefe: An den Rath zu Strassburg (bei De Wette IV, S. 692 ff.); an Jacob Meyer, Bürgermeister zu Basel (das. V, 54 ff.); an die reformirten Schweizer-Orte (das. V, 83 ff.); an Martin Bucer (das. V, 87 f. 210 ff.) u. A.

2) S. Pezelius: Ausführliche wahrhafte und beständige Erzählung, was von dem heiligen Nachtmahle Jesu die Lehre derjenigen eigentlich sei, die man unbefugt Calvinisch nennt. 1590.

Uebersetzung ist 1545 in zweiter Auflage erschienen. Am Montage nach Quasimodogeniti dieses Jahres — so wird nun berichtet — ist Luther aus seiner Vorlesung zurückkommend in Begleitung mehrerer Studenten in den Laden des ihm befreundeten, eben von der Frankfurter Ostermesse zurückgekehrten Buchhändlers Moritz Goltzsch eingetreten. Luther hat ihn willkommen geheissen und scherzend das Gespräch begonnen: „Moritz, was sagen sie guts Neues zu Frankfurt? Wollen sie den Erzketzer Luther schier verbrennen?" Darauf hat Goltzsch geantwortet: „Davon höre ich nichts, ehrwürdiger Herr; ein Büchlein aber habe ich mit hereingebracht, welches Johannes Calvinus vom Abendmahle des Herrn hie bevor französisch geschrieben, jetzt aber aufs Neue lateinisch ausgegangen ist. Sie reden draussen von Calvino, dass er zwar ein junger, doch ein frommer und gelehrter Mann sein soll. In solchem Büchlein soll Calvinus anzeigen, worin Euer Ehrwürden, worin aber auch Zwinglius und Oecolampadius im Streite vom heiligen Nachtmahle sollen zu weit gegangen sein." Luther ist dem Buchhändler mit der Aufforderung: „Lieber, gebt mir solch Büchlein her!" fast in die Rede gefallen. Er hat, nachdem ihm Goltzsch ein Exemplar gereicht, sich niedergesetzt, einen grossen Theil des Buches sehr aufmerksam durchgelesen und dann gesagt: „Moritz, es ist gewiss ein gelehrter und frommer Mann; dem hätte ich anfänglich wohl dürfen die ganze Sache von diesem Streite heimstellen. Ich bekenne meinen Theil: wenn das Gegentheil dergleichen gethan hätte, wären wir bald anfangs vertragen worden. Denn so Oecolampadius und Zwinglius sich in dem Ersten also erklärt hätten, wären wir nimmermehr in so weitläufige Disputationen gerathen!" Solches hat neben vielen anderen Studenten, die um Dr. Luther der Zeit gestanden, auch Matthias Stoius, so damals Luther's Tischgenoss gewesen, nachmals aber der Arznei Doktor und des alten Herzogs von Preussen Leibmedikus worden ist, mit angehöret, der es im Beisein vieler Fürnehmen vom Adel hochgedachtem Herzog in Preussen, Markgraf Albrecht vielmals erzählt hat.

Will man aber auch mit Stähelin[1]) diese ausführliche Erzählung als eine Ausschmückung betrachten, so hat dieser zugleich aus Hospinian's historia sacramentaria einen Brief Calvin's vom Jahre 1546 mitgetheilt, in welchem dieser dasselbe kürzer erzählt und Luther's Aeusserung, wie sie ihm von den zuverlässigsten Zeugen gemeldet worden, so wiedergiebt: „Wahrhaftig, dieser Mann (Calvin) urtheilt nicht übel! Ich für meinen Theil wenigstens nehme an, was er von mir sagt. Wollten die Schweizer dasselbe thun, so dass eine jede Partei mit Ernst ihr Unrecht anerkennte und wieder zurücknähme, so hätten wir jetzt den Frieden in diesem Streite.“ Wenn aber Jemand auch dies in Zweifel ziehen wollte, so fällt dagegen nicht nur der bemerkenswerthe Umstand ins Gewicht, dass Luther bei der namentlichen Anführung der Sakramentsschwärmer, wie wir sie z. B. in den oben mitgetheilten Stellen gefunden, doch nie Calvin's Namen, dessen Lehre ihm auch damals schon nicht mehr ganz unbekannt sein konnte, mit eingereiht hat, sondern es kommt auch eine sehr freundliche briefliche Aeusserung Luther's über Calvin hinzu.[2]) Endlich verdient noch ein Brief Melanchthon's an Crato von Crafftheim vom 21. März 1559 Erwähnung, in welchem sich folgende Stelle findet[3]): Memini me Luthero ante annos viginti in itinere, quum et placidior et hilarior esset[4]), recitasse veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt, panem et vinum *σύμβολα καὶ ἀντίτυπα σώματος* esse, item signum, item figuram. Quumque adderem, recentem errorem esse,

1) Stähelin, E. Dr., Johannes Calvin. Leben und ausgewählte Schriften. Elberfeld 1863. Erste Hälfte S. 226f.

2) Luther's Brief an Martin Bucer 14. Oktbr. 1539 (bei De Wette V, 210f.): Bene vale et salutabis Dn. Joannem Sturmium et Johannem Calvinum reverenter, quorum libellos cum singulari voluptate legi.

3) Deutsch bei Gillet: Crato von Crafftheim I, S. 194 ff.; lateinisch in Pincieri: Antidotum. Basel 1561 fol. 176.

4) Das war die Zeit nicht lange nach dem Abschlusse der Wittenberger Concordia und vor dem Wiederausbruche des Sakramentsstreites.

ponere *τοῦ ἄρτου μεταβολὴν η μεταστοιχείωσιν* (sic enim recentiores loquuntur), ibi ille haec verba subjecit: Mirum esse, in ecclesia recenti potuisse tantum errorem tamdiu haerere et tam late recipi. Repressi me ac mirabar, eum tempore in hac re moveri, quum aliis non moveretur. Augustinus adversus Adimantum expresse: Dominus, inquit, haud dubitavit dicere: Hoc est corpus meum! quum signum corporis daret. Tertullianus expresse dicit: Hoc est corpus meum id est figura corporis. Quod Lutherus figuram geometricam interpretatur. Vidi doctos et vere pios viros hoc cum gemitu legisse. Hier ist die zuerst berichtete Unterredung Luther's mit Melanchthon am meisten der in Frage stehenden angeblichen Aeusserung Luther's über den Abendmahlslehrstreit ähnlich. Dass dennoch die letztere nicht, wie schon Mörlin angedeutet hat, durch die von Luther's Ansicht Abweichenden aus diesem Briefe allein herausgesponnen worden, darin stimmen wir Gillet bei. Dagegen hat es mehr Wahrscheinlichkeit für uns, dass Melanchthon alle diese unbefangeneren Aussprüche Luther's zusammen im Sinne gehabt und sich daraus in länger dauernder und schon darum unvollkommenerer Bewahrung im Gedächtnisse und in mündlichem Gespräche eine bestimmter gefasstere Aeusserung aus Luther's letzter Lebenszeit gebildet hat. Wenn wir nun noch dazunehmen, dass diese gerade den Melanchthon selbst damals so lebhaft beschäftigenden Gedanken des Friedens mit den Schweizer und Oberländer evangelischen Brüdern und der Annäherung an ihre Abendmahlslehre ausdrückt, den Gedanken, welchen Melanchthon zum Theil schon bei Luther's Lebzeiten ausgesprochen hatte, ohne dass dieser bis zum offenen Widerspruche gegen den Freund und Mitarbeiter am Reformationswerke fortgegangen wäre, so werden wir's desto leichter, ohne den geringsten Schatten auf Melanchthon's Charakter zu werfen, verstehen, dass sein angelegentlichster Wunsch: Möchte doch Luther so versöhnlich gedacht und geredet haben! sich bei ihm in einer Reihe von Jahren nach Luther's Tode und in der Erinnerung an

manche wirklich mildere Worte des Reformators allmälig zu der Ueberzeugung verdichtet hat: So hat er in der That bei seinem letzten Abschiede von mir gesprochen. Dies ist allerdings nichts mehr als ein Erklärungsversuch über die Entstehung der nun einmal ungeschichtlichen Melanchthon'schen Erzählung, bei welchem wir lediglich auf Vermuthungen von grösserer oder geringerer Wahrscheinlichkeit angewiesen sind. Bis jedoch ein besserer gegeben sein wird, halten wir diesen Versuch hier aufzustellen uns für wohlberechtigt. Schliesslich sei noch, was freilich das Ergebniss unserer historischen Untersuchung nicht weiter berührt, die Frage nicht übergangen: ob und was etwa gerade die der Union beider evangelischen Kirchen und der freien Fortentwickelung reformatorischer Lehrauffassung Zugethanen dadurch verlieren mögen, dass die Aeusserung Luther's als ungeschichtlich aufgegeben werden muss? Darauf wird, denken wir, die einfache Antwort lauten: wir verlieren damit in der That gar Nichts. Denn die innere Wahrheit der Aussprüche: Es ist der Sache vom Abendmahle zu viel gethan! und: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! hängt nicht im mindesten von Luther's persönlicher Aeusserung ab. Sie besteht auch ohne eine solche, und ist im Laufe der drei Jahrhunderte seit der Reformationszeit sowohl in wissenschaftlicher Arbeit, als auch in kirchlich-praktischer Gestaltung immer mehr zur Anerkennung gekommen und wird auch ferner der evangelisch-protestantischen Kirche nicht wieder verloren gehen.

Tauler's Leben.

Von

Dr. Paul Mehlhorn
in Heidelberg.

1. Tauler's Leben ohne Berücksichtigung des „Meisterbuches".

Zu den Gestalten der Kirchengeschichte, deren Biographie dringend einer Revision bedarf, selbst auf die Gefahr hin, dass sie uns unter den Händen auf einen sehr dürftigen Rest zusammenschmilzt, gehört der innige und sinnige Mystiker, von dessen Lehre Luther an Spalatin schreibt: „Neque enim ego vel in latina vel in nostra lingua theologiam vidi salubriorem et cum evangelio consonantiorem", Joh. Tauler. Denn wenn bisher wohl Prof. Schmidt in Strassburg[1]) als der Hauptgewährsmann für dies Lebensbild gelten konnte, weil er nicht nur am Hauptschauplatz desselben lebt, sondern gerade auch die mystische Bewegung des 14. Jahrhunderts zu seinem Hauptstudium gemacht und viele darauf bezügliche Urkunden des ehemaligen Johanniterhauses zu Strassburg selbst herausgegeben hat, so droht doch nach den höchst scharfsinnigen Untersuchungen des Dominikaners Denifle gerade die wesentlichste Grundmauer seines biographischen Gebäudes mit dem Einsturz. Es ist dies die Handschrift, welche Schmidt 1875 unter dem Titel veröffentlicht hat: Nicolaus von Basel, Bericht von der Bekehrung Tauler's, und von welcher Denifle[2]) nachweist,

1) Carl Schmidt, Joh. Tauler von Strassburg. Hamburg 1841.

2) Tauler's Bekehrung kritisch untersucht, Strassburg 1879. Vgl. Historisch-polit. Blätter, Band 75 und 84, sowie Zeitschrift für deutsches Alterthum, Neue Folge, 7. Bd., 1875, S. 478 ff.

dass sie weder mit Nicolaus, noch mit Tauler in irgendwelcher Beziehung steht.

Es wird also, wenn wir in dieser Angelegenheit mit eigenen Augen sehen wollen, nothwendig sein, zunächst einmal zusammenzustellen, was wir aus anderen Quellen über Tauler's Leben wissen, und sodann den Inhalt jener Handschrift hiermit zu vergleichen.

Quellen im eigentlichen Sinne des Wortes stehen uns nur sehr wenige zu Gebote: 1) Tauler's eigene Schriften, soweit sie unbestritten sind und ganz gelegentlich ein Streiflicht auf seine Lebensverhältnisse fallen lassen; 2) die Inschrift seines Leichensteines; 3) die zeitgenössische Brief- und Memoirenliteratur, besonders der Briefwechsel Heinrich's von Nördlingen und der Nonne Margarethe Ebner[1]), die Visionen von deren Schwester Christine[2]) und Rulman Merswin's 4 Jahre seines anfangenden Lebens.[3]) Ausserdem ist unter den sekundären Quellen vielleicht in erster Linie hervorzuheben das grosse, sorgfältige Sammelwerk der Pariser Dominikaner Quétif et Echard, scriptores ordinis Praedicatorum, aus dem Jahre 1719. Denn diesen stand natürlich das umfassendste archivalische Material zur Verfügung, und dass sie dasselbe nicht ohne jede Kritik benutzt haben, ergiebt sich aus dem Grundsatze, den Echard in der Vorrede aufstellt: Ubi defecerunt antiqua et aequalia documenta, scriptores et eorum scripta in fide eorum qui eos vel ea laudant adoptavi nihil asserens, sed sodales cuiusque domus excitans, ut veritatem diligentius indagent huicque operi addant.

Gehen wir nun an das Leben Tauler's selbst heran, so müssen wir gleich mit dem Geständniss beginnen, dass über sein Geburtsjahr keine Gewissheit zu erlangen ist. Schmidt setzt dasselbe offenbar zu früh an, wenn er aus den Angaben des Bekehrungsberichtes oder, wie derselbe ursprünglich heisst, des Meisterbuches (M. B.), einfach 1290 heraus-

---

1) Ph. Strauch, Marg. Ebner und Heinr. v. Nördl. Freiburg i/B. und Tübingen 1882.

2) Heumanni opuscu pp., p. 344 ff.

3) Schmidt, Gottesfreunde, S. 59.

rechnet.[1]) Vielmehr fällt dasselbe jedenfalls erst in den Anfang des 14. Jahrhunderts, denn Venturinus von Bergamo bestimmt in einem Briefe an Tauler's Freund und Altersgenossen Egenolf von Ehenheim aus dem Jahre 1336 sein eigenes Alter auf „beinahe 36 Jahre“ und erwähnt, dass Egenolf 4 Jahre jünger ist.[2]) Dürfte man also, was aber natürlich pedantisch wäre, den Begriff aequalis pressen, so käme für Tauler das Geburtsjahr 1304 heraus.

Sein Geburtsort ist wahrscheinlich Strassburg, wie wenigstens schon in Manuskripten seiner Predigten aus dem 15. Jahrhundert zu lesen ist. Seinen Vater vermuthet Schmidt in dem Nikolaus Tauler, welcher unter den Rathsherren des Jahres 1313 aufgeführt wird. Mit Bestimmtheit lässt sich aus einer Stelle seiner Predigten[3]): „Hätte ich gewusst, da ich noch meines Vaters Sohn war, was ich nun weiss, ich wollte von seinem Erbe gelebt haben und nicht von Almosen“, nur das schliessen, dass er aus wohlhabender Familie stammte. In derselben muss wohl der geistliche Sinn heimisch gewesen sein, denn auch eine Schwester Tauler's widmete sich dem Klosterleben.[4])

Wann Tauler selbst in das Dominikanerkloster seiner Vaterstadt eintrat, ist wiederum ebenso ungewiss wie das Jahr, in welchem er zur Vollendung seiner wissenschaftlichen Ausbildung von Ordens wegen nach Paris in das Kollegium von Sankt Jakob geschickt wurde. Dass er dieser Ehre, „Jakobiner“ zu werden, die natürlich von einer merklichen Begabung Zeugniss giebt, theilhaftig geworden ist, geht zwar noch nicht evident daraus hervor, dass er die „grossen Meister von Paris“ in seinen Predigten[5]) mit wenig Strichen anschaulich macht, wird aber dadurch schon sehr wahrscheinlich, dass er 1350 gemeinsam mit Joh. v. Tambach ein Exemplar von dessen Werk de sensibilibus deliciis paradisi

1) Vgl. unten S. 173, Anm. 3.
2) Quétif et Echard I, 678.
3) Hambergische Ausgabe, II, 274.
4) Schilter, Anmerkungen zu Könighofen's Chronik, S. 1119.
5) Hamberger, III, 186.

dem Pariser Konvent dedicirt[1]), doch offenbar als Zeichen des Dankes, den er demselben als sein ehemaliger Schüler schuldet. Dass er aber dies zu gleicher Zeit wie jener gewesen wäre, ist sehr unwahrscheinlich, wenn unsere Bestimmung seiner Geburtszeit richtig ist; denn dann muss Joh. v. Tambach, der 1288 geboren und 1308 zu Strassburg in den Orden getreten ist, über die äussersten Grenzen des Schüleralters hinaus gewesen sein, als Tauler, nach Echard[2]) damals schon Priester, die Pariser Hochschule besuchte.

Schon die oben erwähnte Dankesbezeigung, sowie die wiederholte, ehrenvolle Anführung des Thomas v. Aquin[3]), von dem er einen Ausspruch als das beste bezeichnet, was er von den Meistern gelesen habe, beweist, dass Tauler sich nicht in schroffem Gegensatz zur Scholastik wusste. Aber eigentlich angeheimelt und in seinen tiefsten Bedürfnissen befriedigt fühlt er sich von ihr doch nicht. „Lasset die grossen Lehrer darüber studiren und disputiren“, sagt er[4]), „die doch auch bei ihrer Unkunst mit Urlaub nur davon stammeln, um der heiligen Kirche willen, damit sie sich aussprechen können, wenn diese in Noth käme von Ketzerei wegen“; ja er warnt vor „subtilen Menschen“ als vor Schlangen.[5]) Weit häufiger begegnen wir daher bei seinen Citaten anderen Namen, vor allem Augustinus, sodann Bernardus, ausserdem Gregorius, Pseudodionysius, einzelne Male auch u. a. Proklus, Hugo und Richard v. St. Victor, der heiligen Hildegard v. Bingen[6]) und Meister Eckhart.[7]) Ich weiss nicht, ob sich urkundlich nachweisen lässt, dass Tauler Eckhart's unmittelbarer Schüler gewesen ist. Preger[8]) behauptet, er sei es in Köln gewesen, also in den letzten

1) Quétif et Echard, I, 668.

2) A. a. O. S. 678.

3) z. B. Hamberger II, 35. 45. 56. 72. 96 f. 109.

4) Hamberger II, 67.

5) Ebendas. II, 41.

6) Ebendas. II, 83.

7) I, 84. II, 224; er ist also nicht, wie Schmidt behauptet, nur in einer einzigen Predigt Tauler's erwähnt.

8) Geschichte der Mystik I, 354.

Lebensjahren des 1327 verstorbenen Meisters, Schmidt lässt ihn noch in Strassburg mit ihm in Berührung kommen, wo Eckhardt noch 1322 gewirkt habe[1]); wie dem aber auch sei, jedenfalls hat er „seines Geistes einen Hauch verspürt“.

Als solche, welche sicherlich nach Tauler's Rückkehr von Paris nach Strassburg einen direkten Einfluss auf sein inneres Leben geübt haben, nennt Echard[2]) die schon erwähnten Venturini, Egenolf von Ehenheim, Joh. von Tambach, den allerdings Schmidt nicht in die mystische Reihe stellt[3]), ferner dessen Schüler Dietrich von Colmar[4]), Heinrich Suso, zu jener Zeit noch in Konstanz, und den damaligen Strassburger Karthäuserprior Ludolf, der zuvor 30 Jahre im Dominikanerorden verbracht hatte, und auch Schmidt wird recht haben, wenn er an dieser Stelle des Lebens Tauler's auf die Wirksamkeit des milden Nikolaus v. Strassburg hinweist, der seit 1326 ein hervorragendes Amt im Predigerorden bekleidete.[5]) Im Jahre 1336 ist Tauler bereits vollbürtiges Mitglied dieses Kreises, denn Venturini spricht in jenem Briefe die Zuversicht aus, dass durch Leute wie ihn der Name Christi in Teutonien ausgebreitet werde, mit anderen Worten, er gehört zu jenen mystischen Seelen, die er selbst an unzähligen Stellen Gottesfreunde nennt, ohne sich selbst diesen Ehrennamen als einen verdienten anzumaassen, aber auch ohne jenen Grad von Geheimthuerei, welcher den Schriften des angeblichen Gottesfreundes aus dem Oberlande eigenthümlich ist.[6]) Diese Gottesfreunde sind nichts weniger, als ein antipäpstlicher Geheimbund, wie denn speziell auch Tauler seine Ehrfurcht gegen die heilige Mutter Kirche und den Papst deutlich genug ausspricht und hinzufügt: „ich wolte

1) Preger, I, 343 verlegt Eckhart's Strassburger Aufenthalt in die Zeit zwischen 1312—1320.

2) S. 678.

3) Schmidt, S. 17 ff.

4) Auch dieser Umstand spricht gegen das gleiche Alter des Joh. v. Tambach und Tauler's.

5) Schmidt, S. 5.

6) Ueber diese vgl. die Aufsätze Denifle's im 24. und 25. Bande der Ztschr. f. deutsches Alterthum (Neue Folge).

nüt ein ketzer heissen, ich wolte nüt sin ze banne geton"[1]), während er sich über die weltlichen Fürsten sehr stark äussert, als über solche, „welche die allerbesten sein sollten und sind leider recht die Rosse, darauf die Teufel reiten".[2])

Dies führt uns auf das Verhalten Tauler's gegenüber dem Interdikte, welches im Juli 1324 von dem zu Avignon residirenden Papst Johann XXII über alle Orte, in denen man Ludwig den Bayern als König anerkannte, verhängt und 1328 noch verschärft wurde, als Ludwig sich von einem selbstgewählten Papste aus dem Barfüsserorden in Rom hatte zum Kaiser krönen lassen. Davon war auch Strassburg betroffen. Die Augustiner stellten hierauf, wie Königshofen in seiner Chronik berichtet[3]), sofort Gottesdienst und Singen ein, während ausser den Barfüssern die Dominikaner im Widerspruch mit dem päpstlichen Willen es noch viele Jahre fortsetzten, bis auch sie der Kirche mehr gehorchten als dem Rathe und auf dessen Alternative: „Fürbass singen oder aus der Stadt springen" das letztere wählten, sodass ihr Kloster viertbalb Jahre leer stand.[4]) Zieht man diese $3^1/_2$ Jahre von den 17 Jahren ab, welche nach Königshofen das Interdikt von 1328 an noch dauerte[5]), so kommt man auf 1341 als auf das Jahr dieses Exodus. Tauler für seine Person aber hat schon Ende 1338, offenbar in Folge des kaiserlichen Gesetzes vom 6. Aug. 1338, welches die Nichtbeachtung des Interdiktes geradezu befahl, sich nach Basel begeben, wo das Interdikt respektirt wurde; denn als Heinrich von Nördlingen Anfang 1339 in gleicher Gewissensbedrängniss dahin

1) Citirt bei Deuifle, Tauler's Bekehrung, S. 59.

2) Von Schmidt, S. 58, in einen anderen Zusammenhang gerückt.

3) S. 128 f.

4) „IIIIhalb" heisst wohl: „4thalb" und nicht: $4^1/_2$.

5) Mit dieser Berechnung stimmt es auch, dass um Ostern 1345 — nicht, wie Schmidt annimmt, 1338 — Heinrich von Nördlingen seine Freude darüber äussert, dass die Geistlichen „mit des pabst urlaub wieder offenlichen singen." Dass er die vorausgegangene geistliche Noth nur auf 14 Jahre berechnet, ist wohl ein Irrthum. Der hierher gehörige Brief steht bei Strauch, S. 288.

kommt, findet er Tauler schon vor.[1]) In dem Briefwechsel zwischen Heinrich und der gleichgesinnten visionären Nonne Margaretha Ebner zu Medingen in Bayern wird nun Tauler öfters erwähnt als „unser lieber Vatter“; wenn er also damals auch noch im besten Mannesalter ist, so muss er doch den beiden eine geistliche Autorität gewesen sein. Schon vor seinem Aufenthalt in Basel ist er mit Heinrich bei Margaretha gewesen; in Basel hat er sich alle Mühe gegeben, Heinrich ein Unterkommen und eine Wirksamkeit zu verschaffen, was denn auch gelungen ist; mit ihm gemeinsam sendet er jetzt Margarethen in der Fastenzeit 1339 eine Büchse mit Arznei-Pulver und ein Messerlein; mit ihm und anderen Gottesfreunden wünscht er, dass sie ihnen schreibe, was sie von ihrem lieben Jesus vernehme über den Zustand der Christenheit und seiner (d. h. Jesu) Freunde, die darunter viel leiden.[2])

Ein anderer Brief Heinrich's vom 21. Sept. enthält die Notiz, dass Tauler noch nicht von Köln zurückgekommen ist, wohin er im Juni wohl auf einem Umwege über Rheinau (die Benediktinerabtei im Canton Zürich?) gereist ist.[3]) In Köln wird er wohl damals längere Zeit seelsorgerisch gewirkt haben, sonst könnte er doch nicht solche auf Beobachtung ruhende Urtheile aussprechen, wie sie die zu Köln gehaltene Predigt am Fronleichnamsfeste enthält[4]), dass man dort das Sakrament gern, aber mit sehr ungleichem Sinn und Segen nehme, und dass er an anderen Orten „kehre“, d. h. Bekehrungen, erlebt habe, bei welchen das Wort Gottes in einem Jahre mehr wirkliche Frucht bringe, „denn hier zu Köln in 10 Jahren“. Schmidt weiss wieder eine Anzahl Gesinnungsgenossen aufzuführen, mit denen Tauler damals zusammengetroffen sei, worüber eine urkundliche Kontrolle anzustellen mir unmöglich war. Von Köln aus mag er auch den Prior des niederländischen Augustinerklosters Groenendael (bei Waterloo), Joh. Ruysbroek, be-

1) Vgl. Strauch, S. XLIII und XLVI.

2) 32. Brief. Strauch S. 216—219; es heisst: von dem weszen der cristenheit etc.

3) ibid. S. 222. 229; cf. Heumanni opuscula pp., S. 358 und 364.

4) Hamberger, II, S. 98 und 102.

sucht haben[1]), während er mit Suso sicher wenigstens in geistigem Verkehr blieb, wie denn Heinrich von Nördlingen im letzterwähnten Briefe seine Freundin veranlasst, Suso's Horologium Sapientiae von ihm zu leihen.

Vielleicht kehrte Tauler 1341 nach Strassburg zurück; in diesem eingeschränkten Sinne acceptire ich[2]) die Zeitbestimmung, welche Schmidt[3]) aus Specklin's Collectaneen mittheilt und doch nicht völlig genau nimmt, dass nämlich Tauler 1341 zu predigen angefangen habe. Er wusste dabei ebensowohl die Seligkeit der Menschen zu schildern, die sich „Gott gelassen" haben, als die Sünden seiner Zeitgenossen, insbesondere auch seiner Standesgenossen, unerschrocken und nachdrücklich zu bekämpfen. Von jenen sagt er: „Diese Menschen haben in allen Dingen das Himmelreich; in dem ist ihr Wandel und ihre Wohnung, denn sie bedürfen nichts mehr, als dass sie den anderen Fuss, den sie noch hier in der Zeit haben, nach sich ziehen in das ewige Leben, weil sie ohne Mittel in das ewige Leben gehören. Es ist jetzund mit ihnen angefangen und wird ewiglich währen." An vielen Klosterleuten aber hat er träge Genusssucht, oberflächliche Selbstzufriedenheit, geistlichen Hochmuth und Lust zum Richten über andere[5]) zu rügen und sagt[6]): „Diese Menschen, die also allein auf die auswendige Bekehrung sich setzen und sich daran genügen lassen, werden manchen geistlichen Gesellschaften so schwer und unerträglich, dass diese lieber möchten wilde Löwen oder Bären in dem Kloster haben. Durch sie kann der Feind Alles zuwege bringen, was er will, sie sind ja in dem Herzen seine Diener, auch wenn sie 10 Kappen anhätten." Ebenso hat er auch von vielen Pfaffen zu klagen, dass sie nur um ihrer Pfründe willen Gott dienen,

1) Dafür citirt Schmidt, S. 25, die Vita Rusbrochii, kurz nach dessen Tode geschrieben.

2) Mit Kerker im Kirchenlexikon von Wetzer und Welte, Artikel Tauler.

3) S. 27.

4) Hamberger II, 49.

5) Hamberger I, 183, 222, 227, 317 u. ö.

6) Hamberger I, 186.

der infolge dessen von ihnen „nicht einen Tropfen hält"[1]), und dies Urtheil begreifen wir wohl, wenn wir die Beschreibung lesen, die Schmidt[2]) auf Grund der Artikel einer elsässischen Synode des Jahres 1335 von der Gewissenlosigkeit, Stutzerei und Ueppigkeit giebt, welche damals unter dem Klerus eingerissen war. Freilich musste sich der freimüthige Bussprediger dafür von den Betroffenen unter die „Begharden und neuen Geiste"[3]) rechnen lassen.

Neben dieser Predigtwirksamkeit finden wir Tauler auch als Erbauungsschriftsteller thätig; „er stelte vil trostgeschryfften, so man dem gemeinen volck solte vor irem ende zusprechen und die sacramente reichen."[4])

Diese ganze Thätigkeit Tauler's würde uns nach dem, was oben über seine vollständige Beugung unter die kirchliche und päpstliche Autorität gesagt worden ist, aufs äusserste befremden müssen, wenn sie im Widerspruch mit dem noch immer geltenden Interdikt gestanden hätte. Sagt er doch in einer seiner Predigten ausdrücklich[5]): „wollte uns die heilige Kirche das Sakrament auswendig nehmen, wir sollten uns darin lassen." Nun weist aber Denifle[6]) nach, dass es „selbst zur Zeit des strengsten Interdiktes erlaubt war, den Sterbenden das Viaticum, d. h. das Sakrament der Busse und des Altars, zu reichen", dass wöchentlich einmal Messe gehalten wurde causa conficiendi corpus Domini, dass sogar die sani, qui causam non praebuerunt interdicto, das Abendmahl erhielten, die Kinder getauft und wöchentlich mindestens einmal, ja nach Ermessen der Prälaten sogar öfter, Gottesdienst gehalten wurde. Wir sehen also, den Trostbedürftigen versagte sich die Kirche auch im Interdikte nicht, soweit sie nicht in persönlicher Feindschaft mit ihr standen, sondern nur Alles das musste unterbleiben, was ein Ausdruck festlicher Freude war: Kirchenschmuck, Singen

1) Hamberger II, 184.
2) S. 41.
3) Hamberger II, 126.
4) Specklin, bei Schmidt S. 40.
5) Hamberger III, 121.
6) Tauler's Bekehrung S. 55 f. 62.

u. dgl. Somit scheinen in der That, wie Denifle behauptet, die beiden oppositionellen Schriften für das 14. Jahrhundert gegenstandslos zu sein, welche Tauler mit dem Karthäuserprior Ludolf und dem Augustiner Thomas nach dem Berichte des 1589 verstorbenen Strassburgers Speckle oder Specklin in Sachen des Interdiktes geschrieben haben, um derentwillen die drei von dem 1345 vom Kaiser abgefallenen Bischof Berthold aus der Stadt verwiesen worden sein[1]), deren Inhalt sie aber Ende 1348 vor dem „Pfaffenkaiser" Karl IV. heldenhaft vertheidigt haben sollen. Wer übrigens die juristischen Deductionen, welche Speckle auszugsweise mittheilt[2]), mit dem Eindrucke vergleicht, den er sonst von unseres Mystikers Schreibweise hat, wird sich um so schwerer entschliessen, ihn an der Abfassung jener Schriften betheiligt zu denken.

Sichere Spuren von Tauler aus den Jahren 1346—48 haben wir nur wenige. Zunächst liegt uns ein Brief von ihm aus dem Februar 1346 vor[3]), worin er der Priorin des Klosters Medingen und der Nonne Margaretha Ebner sehr herzlich zum neuen Jahre gratulirt, und der von einem sehr wenig mystischen Käsegeschenk begleitet war. Ferner heisst es in einem Briefe Heinrich's von Nördlingen an Margaretha um Neujahr 1348[4]): „unser groszer fraind die (?) Merswin ze Strasburg sendet dir das wisz tuch zeinem rock und ze schappler (= Scapulier). für die bit got und für unsern lieben vatter den Tauller, der dein getrüwer bot war.[5]) der ist auch gewonlich in groszem liden, wan er die warhait lert und ir lebt als gentzlich als ich einen lerer waisz." Schmidt[6]) versteht unter diesem Martyrium eben die Verurtheilung wegen jener angeblich von ihm mitverfassten Brandschriften gegen das Interdikt; doch liegt es

1) Wie auch Schmidt ausführlich erzählt, S. 50 ff.

2) Bei Schmidt S. 53—55.

3) Bei Strauch, S. 270.

4) Ibid. S. 263.

5) Die letzteren Worte sind nicht ganz deutlich. Denifle, Tauler's Bekehrung S. 24, vermuthet, dass Tauler kurz zuvor bei Margaretha gewesen sei.

6) S. 55.

mindestens ebenso nahe, an den Widerstand und die Feindseligkeit zu denken, auf die er mit seiner Busspredigt stiess. Der hier mit Tauler zusammengestellte wohlhabende Strassburger Bürger Rulman Merswin endlich hatte, wie er selbst uns erzählt[1]), i. J. 1347, als seine mystische Bekehrung mit krankhafter Heftigkeit zum Durchbruch kam, Tauler zu seinem Beichtvater angenommen. Derselbe verbot ihm, da er für Rulman's Kopf fürchtete, auf eine bestimmte Zeit die Kasteiungen, welche dieser nur ungern unterliess und, sobald der Termin abgelaufen war, stillschweigend wieder aufnahm, um sich nicht der Gefahr einer Verlängerung des Verbotes auszusetzen. Hier steht so recht der krankhafte und auch nicht völlig lautere Schwärmer neben dem gesunden, besonnenen Mystiker von echtem Schrot und Korn. Ja, es dürfte zu erweisen sein, was jedoch nicht an diese Stelle gehört, dass Rulman bei seiner Schriftstellerei in hohem Grade von Tauler abhängig ist und dennoch infolge der Differenz ihrer Naturen in der Ausführung und Weiterspinnung Tauler'scher Gedanken von diesem sehr verschieden.

Zu der geistlichen Landplage des Interdiktes gesellte sich nun im Jahre 1348 und 49 noch eine furchtbare leibliche, der sog. schwarze Tod, von dem uns Königshofen eine so anschauliche Beschreibung giebt.[2]) „Das sterben war so gros, das zu jedem kirspel alle tage worent 8 lichen oder 10 und das man die spittelgrube die by der kirchen stunt muste in einen witen garten machen. die lüte die do sturbent, die sturbent alle an bülen und an trüsen die sich erhubent under den armen und obenen an den beinen. und wen die bule ankam, die do sterben soltent, die sturbent an dem vierden tage oder an dem dritten. die bule erbete auch eins von dem andern, dovon in welches hus das sterben kam, do hort es nüt uf mit einen. In denselbigen ziten wart auch verbotten, das man keinen doten solte in die kirche zu begrebede tragen, noch solte sü nüt über nacht in den hüsern

1) Rulman Merswin, von den 4 Jahren seines anfangenden Lebens; Schmidt, Gottesfreunde S. 59.

2) S. 300 f.

lossen, wan zehant so sü gesturbent, so solte man sü an statte begraben. wan vormoles war gewonheit das man die doten erlichen zu kirchen trug und lies sü in der kirchen untz men selmesse gesang. Was der dote guter lüte, so trugent in die guten. war er ein gebur (!)[1]) so trugent in sine genossen. und do das sterbot zerging, do erloubete man die alte gewonheit wieder und lies das gebot abe. Do worent die lüte in ein ander gewonheit komen und wenne man einen doten ze grabe solte tragen so wolt es nieman gerne tun von ime selber. und do schametent sich gute lüte, das ir ungenossen sie soltent tragen oder das sü knechten soltent lonen, darumbe verbot man es wiederumbe. Nu war ouch ein gewonheit, wenne man einen doten ze kirchen trug, so stürmete man mit den gloken gegen ime. dasselbe det men ouch, so men den doten us der kirchen zu grabe trug. Von diesem sterbot sturbent uf 16 tusent menschen zu Strosburg und men starp doch nüt also vaste zu Strosburg als anderswo.“ Damals zogen die Geissler von Stadt zu Stadt und kamen auch nach Strassburg mit ihrem Gesange:

Nu hebet auf Eure Hände,
Dass Gott dies grosse Sterben wende.
Nu hebet auf Eure Arme,
Dass sich Gott über uns erbarme.[2])

Tauler aber hat auf derartige Mittel sicher wenig Werth gelegt, wie er das Kreuz überhaupt nicht im hart Liegen, Bittfahren u. dgl. findet.[3]) Er weist seine Zuhörer auf richtigere Wege, auf den Weg der Gelassenheit, der gläubigen Vereinigung mit Gott, die er namentlich auch im Abendmahl, in dem „heiligen licham unsers herren“, sucht, und der liebevollen gegenseitigen Unterstützung. In diesen Beziehungen bedurfte es sehr der Ermahnung; suchten sich doch viele durch Leichtsinn und weltliche Freuden über die „sorgliche Zeit“ hinwegzuhelfen; schien es doch, als sei die Liebe nun allerwärts erloschen; ja, warfen doch manche gar die Schuld des furchtbaren Unglücks, in dem Tauler die Plagen der Apokalypse erkennen mochte, auf die Juden,

1) = Bauer.
2) Königshofen S. 297 ff.
3) Hamberger III, 116.

welche die Brunnen vergiftet haben sollten[1]) und deshalb vielfach schwere Verfolgungen zu erleiden hatten.[2])

Weitere Spuren Tauler's finden sich nach dem Tode der Margaretha Ebner (Juni 1351) in den Visionen ihrer Schwester, Christina, einer Nonne des Klosters Engelthal. Diese wurde im November 1351 durch Heinrich von Nördlingen auf Tauler als auf einen bedeutenden Prediger aufmerksam gemacht, und dieser Eindruck zittert nun in ihren Visionen nach. Es wird ihr „am Tage nach St. Andreas von Gott kund gethan von einem Prediger, der hiess der Tauler, dass der Gott der liebste Mensch wäre, den er auf Erdreich hätte"; ein anderes Mal thut ihr Engel ihr kund „von ihrer zweien, deren Name wäre geschrieben in dem Himmel. Derer hiess einer der Tauler und war ein Prediger; der andere hiess Heinrich" (von Nördlingen); wieder einmal sagt ihr Gott von Tauler: „ich won in im alz ein süsses seitenspiel"[3]), und in der That ist damit dem Gefühle ein treffender Ausdruck gegeben, das auch uns noch bei der Lektüre mancher Tauler'schen Predigt überkommt.

Ferner steht unter dem apokalyptischen Schreiben, welches nach dem Erdbeben zu Basel (i. J. 1356) die Sünden der Christenheit rügt und weitere Plagen in Aussicht stellt[4]): „Dis büchelin das wart bruder Johannes Tauweler dem brediger gesendet von eime gottesfründe, das er nie kunde bevinden, wer der mensche wer, der es ime gesant hette." Also ist auch er von jenem geheimnissvollen literarischen Treiben wenigstens berührt worden, das uns zunächst in dem Meisterbuche entgegentreten wird und in das Denifle mit so frappantem Erfolge hineingeleuchtet hat.

Nach Schmidt's Darstellung würde jenes Sendschreiben

1) In sehr vielen Beziehungen erinnern die damaligen Zustände an diejenigen Athens in den Pestjahren 430 und 429. Vgl. Thukyd. II, 47 ff.

2) Vgl. Schmidt S. 46, 48 ff. und die auf letzteren Seiten angeführten Stellen aus Tauler's Predigten.

3) Heumann, opusc. pp. 344. 347, vgl. Denifle, Tauler's Bekehrung, S. 25—27.

4) Abgedruckt bei Schmidt, Joh. Tauler, S. 220—232.

unsern Tauler in Köln getroffen haben, wohin sich derselbe nach seiner Meinung etwa von 1350[1]) infolge seines Konfliktes mit der kirchlichen Gewalt begeben und wo er damals in dem zum Predigerorden gehörigen Nonnenkloster zu St. Gertrud viele Jahre gepredigt haben soll.[2]) Wenn aber nach dem Obigen mit jenem Anlass zur Auswanderung diese selbst zweifelhaft wird, — wenn ferner Schmidt selbst gestehen muss[3]), dass wir über diesen Kölner Aufenthalt nichts Einzelnes wissen, — wenn auch Echard sagt: apud nostros Colonienses nulla fit eius antiqua notitia[4]): so scheint es mir richtiger, die aus der Kölner Ausgabe von Tauler's Werken aus dem Jahre 1543 entnommene Angabe seiner Wirksamkeit im Gertrudskloster auf den kürzeren Aufenthalt zu beziehen, den Tauler ja 1339 nachweislich in Köln genommen hat.

So bleibt uns denn, da wir uns hier mit der Aufzählung und Kritik der ihm zugeschriebenen Werke nicht aufhalten wollen, nur noch übrig, seinen Tod zu berichten. Derselbe erfolgte sicher zu Strassburg, aber während Echard sagt: Nobis certum est Taulerum Argentinae in suo conventu nativo diem obiisse cum fama sanctitatis, nennt ein altes Manuskript[5]) als sechsten und letzten von Tauler's „Gebresten", „das er an sine lesten siner naturen zuvil behelffens suchte bi siner swester, in der garte er starb usserhalb sines conventes, in dem jor unsers Herren 1361, uff den 15. tag des monats Junii". Mag er also wohl thatsächlich in einem Gartenhause des Nonnenklosters zu St. Claus in undis gestorben sein, begraben ist er in seinem eigenen Kloster. Als sein Todestag aber ist auf dem uns noch erhaltenen und mit seinem Bildniss versehenen Leichenstein, dessen Inschrift natürlich vollen Glauben verdient, nicht der 15., sondern der 16. Juni 1361 angegeben: AÑO. DŌI. M. CCC. LX·I·XV·I· KL IVNII. Hierbei ist, wie Schilter in

1) Nach Speckle bei Schmidt, S. 27, schon 1349.

2) Schmidt, S. 59 ff.

3) S. 61.

4) A. a. O. S. 678.

5) Bei Schmidt S. 62, Anm. 4.

seinen Anmerkungen zu Königshofen's Chronik[1]) erklärt, das Wort Kalendae, wie damals häufig, „abusive pro die" gebraucht. Aus der Nichtbeachtung dieses eigenthümlichen Sprachgebrauches begreift es sich, dass in Bayle's Dictionnaire[2]) jene lateinische Angabe auf den 17. Mai 1361 gedeutet wird; aus dem bald zu besprechenden Meisterbuch erklärt sich ferner die Annahme des Spondanus, Tauler sei 1355 gestorben; aus einem lapsus oculi endlich die Aussage Echard's, dass ihm solche, die den Grabstein gesehen, 1379 als das Todesjahr bezeichnet haben: diese Augenzeugen haben offenbar einfach die X, welche schon zu Kal. gehört, noch zur Jahreszahl gezogen und ausserdem vor der I eine X mehr gesehen, als in Wirklichkeit dastand.

Wir aber möchten auf den schlichten Grabstein des frommen Mannes, der in so wirrer Zeit sich so stetig entwickelt hat und mit dem Frieden Gottes im Herzen durch so manche schwere Stürme hindurchgegangen ist, ein Bussprediger ohne Furcht und ohne Bitterkeit, ein trostspendender Zeuge selbsteigenen ewigen Lebens, nach dem Worte der Christina Ebner die Aufschrift setzen:

Gott wohnte in ihm als ein süsses Saitenspiel.

2. Der Inhalt von „Des meisters buoch".

Statt einer stetigen Entwickelung würden wir nun eine ziemlich gewaltsame Katastrophe in Tauler's innerem Leben anzunehmen haben, wenn das mehrfach schon erwähnte Meisterbuch wirklich von ihm handelte.

Sein Inhalt ist in Kürze folgender. Im Jahre 1346[3])

1) S. 1119.

2) IV, 326.

3) „In den Münchener Mss. steht die Jahreszahl 1346, in allen Drucken hingegen 1340." Schmidt, a. a. O. S. 27. So auch Hamberger. Denifle, Tauler's Bekehrung kritisch untersucht, hält sich dagegen S. 1 an die Zahl 1346 und beruft sich dabei nicht auf die „äusserst fehlerhaften Münchener Hss.", sondern auf eine „genaue Abschrift des ursprünglichen Textes, in dem die Zahl mit Worten geschrieben ist" (S. 13). Auch Schmidt in seinem späteren Werke Nik. v. Basel (1861, S. 13) setzt einfach 1346 auf Grund des grossen Memorials (vgl. S. 72, Anm. 7).

lebte „in einer Stadt“ ein Meister der heiligen Schrift, der als Prediger weithin berühmt war. „Das ward ein Laie, ein gnadenreicher Mann, gewahr und ward dreimal in dem Schlaf ermahnet, er sollte gehen in die Stadt, da der Meister inne war, und sollte ihn hören predigen. Nun war die Stadt in einem anderen Lande, wohl über dreissig Meilen weit.“ Der „Mann“, dem es an Geld nicht mangelte, machte sich denn wirklich auf und hörte den Meister fünfmal predigen. „Da gab Gott diesem Manne zu erkennen, dass der Meister gar ein süsser, sanfmüthiger, gutherziger Mann war in seiner Natur und gutes Verständniss hatte in der Schrift, aber er war finster im Lichte der Gnade.“ Um ihm nun zu dieser höheren Erleuchtung zu verhelfen, setzt sich der „Mann“ mit dem Meister in persönliche Verbindung und nimmt ihn zum Beichtvater. Nach 12 Wochen legt er ihm die Bitte vor, über die Frage zu predigen, „wie der Mensch zum Nächsten und Höchsten kommen möge, dahin er in dieser Zeit kommen mag,“ also ihm den Vorhang des mystischen Allerheiligsten zu lüften, in dem sich der Laie schon heimisch fühlt, in das aber der Meister nach seiner Ueberzeugung noch keinen Blick gethan hat. So will er ihn auf sokratische Manier zur Selbsterkenntniss bringen.

Zunächst will der Meister seinen „Sohn“, dem diese Speise noch zu schwer sei, von seinem Verlangen abbringen. Derselbe lässt sich jedoch nicht abweisen, und so kündigt denn der Meister seiner Gemeinde auf den dritten Tag eine Predigt über das schwierige Thema an und hält dieselbe wirklich vor einer zahlreichen Zuhörerschaft. Er setzt darin auseinander, dass man sich weder mit der eigenen Vernunft, noch mit der heiligen Schrift begnügen dürfe; vielmehr gehören zu einem „rechten, wahren, vernünftigen, erleuchteten, schauenden Menschen“ nach der Schrift 24 Stücke. Dieselben lassen sich jedoch alle auf die zweiseitige Grundbestimmung zurückführen, dass der Mensch „seiner selbst ledig werden“ und „sich Gott ganz zu Grunde lassen“ solle. An dieser selbstverleugnenden Hingebung an Gott sind herzliche Liebe und Demuth, Genügsamkeit und Fügsamkeit, stete Bereitwilligkeit, Gott zum

Werkzeuge zu dienen, offener Sinn für die „blössliche Wahrheit, wie sie in ihr selbst ist“, Friedfertigkeit in allen eigenen Angelegenheiten, aber unbeugsame Festigkeit in Sachen der göttlichen Wahrheit nur einzelne, speciell unterschiedene Züge, und Leben und Lehre Jesu ist ihr klarer Spiegel. Einer der köstlichsten Sätze der ganzen Predigt aber ist das 16. Stück, welches von dem erleuchteten Menschen fordert: „Er soll wenig Worte haben und viel inwendiges Leben.“

Diese Predigt schreibt der geheimnissvolle Laie sofort aus dem Gedächtniss Wort für Wort nieder und versetzt dadurch den Meister in grosses Staunen. Als er sich darauf stellt, als wolle er wieder abreisen, sucht der Meister den so empfänglichen und „sinnreichen“ Schüler festzuhalten. Jetzt aber vertauscht dieser plötzlich die Rolle des Schülers mit der des Lehrers, die des Beichtkindes mit der des Beichtvaters, obgleich er nicht will, dass ihn der Meister mit Umkehrung der kirchlichen Ordnung so anrede.[1]) Nachdem er sich die Erlaubniss erbeten, mit dem Meister etwas zu reden, was dieser wohl nicht gern hören werde, sagt er ihm: „Ihr seid ein grosser Pfaffe und habt in dieser Predigt eine gute Lehre gethan, ihr lebt aber selber nicht danach.“ Menschenlehre aber, fährt er fort, reiche nie aus, und der höchste Meister aller Wahrheit, der freilich nur zu dem Menschen komme, wenn sich derselbe von allen vergänglichen Dingen losgemacht habe[2]), lehre ihn in einer Stunde mehr, als alle Lehrer von Adams Zeit bis an den jüngsten Tag es vermöchten. Diese Aeusserungen packen den Meister so, dass er den „Mann“ jetzt bei dem Tode Christi beschwört zu bleiben. Dieser verspricht es unter der Bedingung, dass jener alle seine Reden „in Beichtesweise“ aufnehmen, d. h geheim halten wolle. Hierauf legt er ihm dar, dass er noch im Buchstaben befangen sei, und zwar deshalb, weil er nach Pharisäerart noch seine eigene Ehre suche und die Kreatur, besonders eine Kreatur, liebe. Infolge dessen sei er ein

1) Kap. 3, Ende.
2) „blos aller bilde.“

unreines Fass, von dem der lautere Wein der göttlichen Lehre den Geschmack annehme. Darin liege auch der Grund dafür, dass seine Lehre so wenig wirkliche Frucht bringe.

Demüthig erkennt der Meister die Wahrheit dieser Charakteristik an und bittet den Mann, den er als einen von Gott Erleuchteten verehrt, ihm den Weg zu zeigen, auf dem er selbst auf diese Höhe gelangt sei. So wird der Laie zu einem Rückblick auf seine vor 7 Jahren[1]) erfolgte wunderbare Umwandlung veranlasst. Zuerst hatte er sich durch die Lebensbeschreibungen der Heiligen zu aufreibenden Kasteiungen verleiten lassen. Da vernahm er aber im Traum eine Stimme: „Sage, du einfältiger Mensch, willst du dich selber tödten vor der Zeit, so wirst du schwere Pein leiden; lässest du dich aber Gott üben, der könnte dich besser üben denn du selber oder des Teufels Rath.“ Erschrocken wandte er sich um Aufschluss über diese räthselhafte Erscheinung an einen Einsiedler, der ihm den erhaltenen Fingerzeig bestätigte. Da verzichtete er auf selbstgewählte Askese und überliess sich demüthig dem Willen Gottes. Den Gedanken, aus eigener Vernunft von Gott etwas zu begreifen, weist er als Teufelsversuchung von sich und meint: „und hettent wir einen solichen got, den men mit der sinnelichen Vernunft begriffen möchte, umb einen solichen got gebe ich nüt eine slehe.“ Statt dessen bittet er Gott um übersinnliche Erleuchtung, erschrickt aber sofort wieder über diese seine Vermessenheit und greift — eigentlich im Widerspruch zu seinem neu gewonnenen Standpunkte — zur Geissel. Da, während das Blut ihm über den Nacken fliesst, wird ihm die erste Verzückung und Erleuchtung zu Theil. Später bedient sich Gott seiner zu einem wunderbaren Bekehrungsakte. Ein fern wohnender Heide fleht Gott an, ihm den wahren Glauben zu zeigen. Da erhält er in seiner Sprache einen Brief von unserem Laien, der ihn zum Christenthum bekehrt und für den er sich in einem deutschen Antwortschreiben bedankt! Auch dieses echt apokryphische Pfingstwunder versetzt den Meister in andächtiges Staunen.

1) Also 1339. Schmidt's Ausgabe, S. 11.

Er bittet sich nun nochmals bescheiden Aufschluss über sein Pharisäerthum aus und zugleich über die befremdliche Erscheinung, dass er, der Pfaffe, von einem Laien in religiösen Dingen belehrt werden kann und muss. Der „Mann“ weist ihn darauf hin, dass der heilige Geist schon durch den sündigen Kaiphas die Wahrheit geredet und durch die kaum 14jährige heilige Katharina 50 grosse Meister mit freudigem Märtyrermuth erfüllt habe, dass er also gegenwärtig auch ihn als unwürdiges Werkzeug gebrauchen könne. In dieser Eigenschaft stellt er denn dem Meister, den er wegen der Differenz zwischen seiner Lehre und seinem Leben unter die Pharisäer von der besseren Sorte rechnet und der trotz seiner Priesterwürde und seiner ungefähr 50 Lebensjahre[1]) bei ihm in die moralisch-mystische Elementarschule gehen will, ein A-B-C von Lebensregeln auf. Es sollen 24 sein und also wohl den ziemlich in die Länge gezogenen 24 Stücken der vorhergegangenen Predigt des Meisters entsprechen, sind aber in Wirklichkeit nur 23. Dass sie jene an Tiefsinn überböten, wird schwerlich Jemand behaupten.

Fünf Wochen Frist erhält der Meister, um diese Lektion unter Selbstzüchtigungen zu lernen: endlich nach 6 Wochen ist er mit der Aufgabe fertig[2]) und erbittet sich weitere Anweisung. Dem Gebot: „Verkaufe Alles, was du hast, und gieb es den Armen,“ an welches er nun zunächst erinnert wird, hat er bereits in seinem buchstäblichen Sinne Folge geleistet; dagegen bleibt ihm übrig, es auch im bildlichen Sinne zu

1) 1346 – 50 ergiebt 1296 als Geburtsjahr. (Schmidt, Joh. Tauler, S. 2, nahm natürlich noch (1340 – 50 =) 1290 an. Vgl. oben S. 173, Anm. 3.)

2) Wenn er sagt, dass er „die erste Zeile mit der Hilfe Gottes wohl könne,“ so bezieht sich diese Ausdrucksweise wohl auf den vom Laien ausgesprochenen Grundsatz zurück, „dass man Niemand ehe etwas mehr aufgiebt, bis er zuvor die ersten Zeilen kann“ (Kap. 7). „Die erste Zeile“ ist also nicht wörtlich zu nehmen, sondern bedeutet die in jenen Regeln enthaltenen Elemente. In Schmidt's Ausgabe heisst es in der Inhaltsübersicht S. 1, dass der Gottesfreund dem Meister gap zuo lerende die oeberste zile der drie und zwentzig buostaben; desgleichen unmittelbar vor diesem A-B-C, S. 17.

erfüllen: sich all' seiner eigenen Erkenntniss und Schriftgelehrsamkeit zu entschlagen, nicht mehr zu predigen, seine Beichtkinder mit dem Geständniss zu entlassen: „Ich will lernen, dass ich mir selbst mag rathen, und wenn ich das kann, so will ich euch gern auch rathen," somit auf Alles zu verzichten, was ihm bisher Ehre gebracht hat, und in Gelassenheit Alles in Kauf zu nehmen, was ihm aus diesem auffälligen Benehmen erwächst, Verkennung und Verachtung von Beichtkindern und Ordensbrüdern, seinem Oberen strengen Gehorsam zu leisten, seine mönchischen und liturgischen Verpflichtungen zu erfüllen, die ganze übrige Zeit aber sich in die Betrachtung des Leidens des Herrn zu versenken. „Wenn es dann unserem Herrn Zeit dünket, so macht er aus euch einen neuen Menschen."

Nach 8 tägiger Bedenkzeit[1]) und heissen inneren Kämpfen erklärt sich der Meister bereit, den Preis zu zahlen, und seines Sieges froh verlässt ihn der Laie. Ehe das Jahr um war[2]), bekam der Meister den Trank, von dem der Laie bildlich geredet hatte, in seiner ganzen Bitterkeit zu schmecken. Alles wandte sich von ihm als einem unbegreiflichen Sonderling ab, und er wurde vor Kummer schwer krank. Da liess er den Laien holen, der seine inneren Fortschritte erfreut konstatirte, ihm stärkende Kost und Gewürze verordnete, die ihm jetzt, nachdem die Sinnlichkeit in ihm gebrochen, nicht mehr gefährlich seien, und ihm, da er „wegen einer grossen Sache" bald wieder heimkehren musste, die Erlaubniss gab, ihn im Nothfalle wieder holen zu lassen, ihm jedoch rieth, womöglich bei dem heiligen Geiste selbst Trost zu suchen.

Endlich nach etwa 2 mystischen Novizenjahren, in denen er Verachtung, Krankheit, Armuth[3]) demüthig getragen hatte, trat in der Nacht vor St. Pauli Bekehrung auch seine Katastrophe ein. In einem Moment äusserster Erschöpfung überkam ihn im Hinblick auf Leiden und Liebe Christi die

1) An dem nünden tag, S. 22.

2) Das heisst wohl nicht: das laufende Kalenderjahr, sondern: das erste Jahr des neuen Lebens.

3) „also, dass er einen Theil seiner Bücher versetzen müssen." S. 24.

allertiefste Reue. Aber auf das Bekenntniss derselben vernahm er mit wachem Bewusstsein und leiblichem Ohr das Gnadenwort: „Stehe nun fest in deinem Frieden und vertraue Gott und wisse, da er auf Erden in menschlicher Natur war, da machte er den Siechen, den er gesund machte am Leibe, auch gesund an der Seele.“ Auf diese himmlische Stimme hin vergehen ihm die Sinne, und als er wieder zu sich kommt, da ist ihm gleichsam ein neues Organ eingesetzt: das Auge für das, was noch kein Auge gesehen!

Jetzt lässt er wieder den grossen Unbekannten holen, der ihm den wunderbaren Vorgang erklären soll. Dieser spricht ihn mündig, da er ja nun zum ersten Male von „dem Obersten“ berührt sei und die heilige Schrift in sich trage, damit aber auch den Schlüssel für alle Schwierigkeiten des geschriebenen Wortes, so dass ihn der Buchstabe nun nicht mehr tödten könne. Jetzt soll er wieder studiren [1]) und predigen, und jetzt wird er es erst mit wirklichem Erfolge thun; jetzt braucht er den Beistand des Laien nicht mehr, ja dieser will nun von ihm belehrt werden. Nur soll er seinen inneren Schatz sich durch Demuth bewahren.

So kündigt denn der Meister zur grossen Verwunderung der Leute an, dass er am dritten Tage wieder predigen werde. Aber die Ueberschwenglichkeit seines Gefühls übermannt ihn, als er seine Ankündigung verwirklichen will; strömende Thränen lassen ihn nicht über ein paar Gebetsworte hinauskommen, die zahlreiche Versammlung verliert schliesslich die Geduld, er muss sie entlassen und wird nun erst recht zum Stadtgespötte; ja, seine Ordensbrüder verbieten ihm um der Ehre des Ordens und der Interessen des Klosters willen das Predigen.

Wieder wendet er sich an den Laien, der ihn in der Auffassung dieses Missgeschickes als eines weiteren Mittels, durch welches Gott ihn von dem verborgenen Reste seines Hochmuthes läutern will, entschieden bestärkt und ihm den Rath giebt, sich 5 Tage zu Ehren der 5 Wunden Christi

1) Daher giebt der Laie dem Meister Geld, damit er seine versetzten Bücher wieder einlösen kann.

ganz still zu verhalten, dann aber den Prior um die Erlaubniss zu einer lateinischen Predigt oder wenigstens zu einer Lektion im Kreise der Brüder zu bitten. Nur dieser ungefährlichste Versuch, diese Probelektion, wird ihm zunächst gestattet, aber fällt so überraschend gut aus, dass ihm nun erlaubt wird, auch eine Predigt zu halten, und zwar in einem Nonnenkloster. Dieselbe handelte auf Grund von Matth. 25, 6 (aus dem Gleichniss von den klugen und thörichten Jungfrauen) von Christo als dem Bräutigam der menschlichen „nature". Im Eingange legt der Meister ein homiletisches Doppelgelübde ab: er will nicht mehr in „Stücken", gewissermaassen in Thesenform, predigen und lateinische Worte nur noch in Gegenwart gelehrter Männer citiren, d. h. die gelehrte Predigtweise, die er bis vor 2 Jahren an sich gehabt hat, mit der volksthümlichen vertauschen. Der eigentliche Inhalt, eine Art Dialog zwischen der menschlichen Natur und ihrem Heiland, der sie mit Leiden über Leiden „beschenkt" (!), bis er sie, dadurch völlig gereinigt, zur seligen Hochzeit führt, bei welcher sein ewiger Vater die Trauung vollzieht und der heilige Geist den berauschenden Trank der Minne einschenkt, ist mit ermüdender Breite behandelt, so dass man den erschütternden Eindruck der Predigt nicht recht begreift. Jedoch ein Mann fällt schon während derselben mit dem Ausruf „es ist wahr!" wie todt nieder. Als infolgedessen eine Frau aus dem Volke den Meister bittet aufzuhören, damit der Mann nicht wirklich sterbe, so erwidert er, es sei zwar kein Unglück, wenn der Bräutigam die Braut heimführe, er wolle aber aufhören; allein thatsächlich kann er noch lange kein Ende finden, so dass er schliesslich selber die Befürchtung ausspricht, „es zu lange gemacht" zu haben. Als er darauf in der Kirche Messe gehalten hat, erfährt er von seinem Mentor, dem grossen Laien, dass nach der Predigt „wol uffe 40 menschen" starr auf dem Kirchhof sitzen geblieben seien. 28 sind inzwischen wieder zu sich gekommen, aber 12 finden die beiden noch in diesem Zustande vor und übergeben sie zur Erwärmung und Pflege den Nonnen, von denen sie erfahren, dass auch eine der Schwestern wie todt zu Bette liegt. In seiner Zelle

wird dann der Meister von dem „Mann" ermuthigt, nachdem er bei Kindern Gottes solche Erfolge erzielt, nun auch den Weltkindern — also wohl nicht in einer Kloster-, sondern in einer Pfarrkirche — zu predigen, zumal gerade Fastenzeit sei, in der ja „sú ouch gerne zuo bredigen gont."

Der Meister erklärt sich bereit für den nächsten Samstag, den St.-Gertruds-Tag. Als ihn der Mann nach dem evangelischen Texte dieses Tages fragt, giebt er die Geschichte von der Ehebrecherin (Joh. 8) an, fügt aber gleich seinen homiletischen Grundsatz bei: aber es si weler hande evangelium es welle, so blibe ich doch nút duffe; ich nime wol ein wort drus und blibe wol ettewas do uffe und sage denne den lúten einfeltikliche iren gemeinen gebresten alse es got gebende ist und es gange denne wie got wil.[1]) Für diesmal aber will er ganz besonders schonungs- und furchtlos die Wahrheit sagen, auch seinen Klosterbrüdern, möchten sie dann auch auf seine Ausstossung dringen, ja möchte es ihm das Leben kosten, und der „Mann" bestärkt ihn in seinem Vorhaben.

Am festgesetzten Tage nun geht er davon aus, dass im Evangelium keiner von den Pharisäern sich schuldfrei genug fühlte, um den ersten Stein auf die Ehebrecherin zu werfen. So würde es auch heute allen geben. „Ich wil," sagt er, „an mir und min selbes bruedern die hie ime closter sint anevohende sin."[2]) Sie hören um der Ehre willen lieber die Beichte reicher als armer Leute, reden denselben dabei um äusseren Vortheils willen nach dem Munde, fürchten auf der Kanzel die Leute mehr als Gott. Wer aber hiervon eine Ausnahme macht, dem verstopft man den Mund oder stösst ihn aus dem Kloster. Dasselbe gilt aber auch von der Weltgeistlichkeit. Und zu dieser Treulosigkeit kommt noch Unkeuschheit, Sünden, die um so schwerer wiegen, je höhere Weihen der Sünder empfangen habe.

Hierauf nimmt er die „weltlichen lúte" vor, zunächst die Richter, die sich nicht scheuen, rechtsunkundige, unfromme, bestechliche, ehebrecherische Männer nach Gunst in ihre

1) S. 35. — 2) S. 36.

Reihen aufzunehmen. Zum Beleg nun, dass solche Greuel nicht ungestraft bleiben, erzählt er aus seinem Vorrath von Beichtgeheimnissen eine Ehebruchsgeschichte mit tragischem Ausgange, in welcher sich ein ehelicher Sohn und eine uneheliche Tochter desselben Vaters schliesslich heirathen, was ihnen übel geräth. Für die Abkanzelung anderer Sünden und Stände reicht diesmal die Zeit nicht aus, der Redner aber vertröstet seine gewiss sehr erbauten Zuhörer auf die Zukunft!

Die Meinungen sind in der Stadt über die Predigt getheilt, die Mehrzahl aber rühmt den Biedermann ohne Furcht und Tadel. Als ihm daher seine Klosterbrüder das Predigen verbieten und Schritte thun, um ihn los zu werden, verwenden sich die „besten und gewaltigsten in der stat“ für ihn und erlangen in der That die Zurücknahme des Verbotes.

So setzt er denn am Sonntag Judica seine Strafpredigt fort, indem er sich über das Evangelium des Tages (Joh. 8, 46 f.) mit dem Vorwande hinwegsetzt, dass viele der Zuhörer es bereits vom „lútpriester“ gehört haben. Er nimmt besonders die Ritter und ihre Frauen zum Paradigma der Unsittlichkeit, räth aber dann den Leuten anderer Stände, die Anwendung auf sich selbst zu machen. Interessant ist, dass er auch schon gegen unsolide Rückkaufsgeschäfte anzukämpfen hat [1]), die sogar von gewissenlosen Beichtvätern sanktionirt werden. Aber auch den Rabatt auf Baarzahlung verwirft er als Benachtheiligung derer, die nicht baar zahlen können [2]), als „wuocher vor deme gerehten urtheil gottes.“ [3]) Beispiele bietet er wieder mit Verletzung des Beichtsiegels. Zum Schlusse der Predigt macht er seinen Zuhörern, so zu sagen, das Fegefeuer heiss, in das er einst nach Beraubung seiner „sinnelichen vernunft“ versetzt worden sei und in dem er gar manche scheinbar „erber biderbe menschen“ unsägliche Pein habe leiden sehen. [4])

Im nächsten Jahre wird er sodann von 5 Klausnerinnen um eine Predigt über das Thema gebeten, „wie ein rechter, wahrer Klausner sein Leben führen sollte“. Er redet am

1) S. 48 f. 2) S. 51. 3) S. 52. 4) S. 53.

Sonntag Sexagesimae über die vorgeschriebene Epistel, 1. Cor. 11, 19 ff. und c. 12, rühmt den Apostel Paulus, dass er die ihm widerfahrene Verzückung 14 Jahre verschwiegen, und erklärt die nachmalige Erlaubniss zum Reden aus der Absicht Gottes, die Menschen zu bessern und zu belehren, „damit, wenn Gott einem Menschen die zuvorkommende Gnade unverdient gäbe, er danach nicht erschrecken sollte, ob ihm Gott danach ein Schweres zusende, wie er St. Paulo that." Denn „die Gaben Gottes müssen durch Leiden kommen; kommen sie aber vor dem Leiden, so müssen sie doch mit dem Leiden bewährt werden." Daraus folgt denn wieder die Pflicht der Selbstverleugnung oder des „Abgangs", und zwar nicht nur gegenüber den fleischlichen Gelüsten, sondern auch dem eigenen Willen, kurz gegenüber der Sinnlichkeit wie gegenüber der Selbstsucht im engeren Sinne. Erst wer so arm am Geiste geworden ist, hat die Verheissung des Himmelreiches. Ja selbst dem höchsten Gut gegenüber, der Einwohnung Gottes in der Menschenseele, gehört Genügsamkeit zur Vollkommenheit; erst wer nicht blos der Welt, sondern auch Gott und seinem Friedensgeiste gegenüber seine Begehrlichkeit zum Schweigen gebracht hat, steht auf der höchsten Stufe: er ist „gelossen in gelossenheit."[1]) Damit ist aber zugleich auch das Ideal der Klausnerinnen geschildert. Doch „der himelische vatter ist uns nút alse gar herte alse er sime lieben eingebornen sune was. Wissent, lieben kint, wére es das wir uns mit allen unsern kreften

1) S. 58. Der mystische Begriff der Gelassenheit wird nur dann in seinem vollen Sinne erfasst, wenn man die farblose Wurzel „lassen" dadurch kolorirt, dass man sowohl an „ab-" als an „über-lassen" denkt. Wer von jeder sinnlichen Begierde ablässt und sich völlig Gott überlässt, der ist dann auch seiner Stimmung nach — in dem Sinne also, wie wir das Wort heutzutage gebrauchen — gelassen. Die volle Gelassenheit aber darf natürlich auch nicht einmal einen höheren Grad ihrer selbst begehren; und da dieselbe natürlich erleichtert wird durch das Vollgefühl der Gottesnähe, so muss der wahrhaft Gelassene auch das Gott überlassen, wie weit er ihn damit erfüllen und ihm dadurch noch seligere Gelassenheit schenken will. Das wird der Sinn sein von „gelossen sin in gelossenheit." (Kap. 12, vgl. Hambergers Ausgabe, S. 34.)

gotte gebent in lidende, wenne denne der himelsche vatter bekennet das es zit ist, so nimet er uns alles liden abe und úberschúttet uns mit sime úbernatúrlichen bevintlichen froeidenrichen troste. Wissent, wanne ouch das einem menschen geschiht das er der froeidenrichen hochgezit gewar wurt, so weis er von keime irdenschen hochgezit[1]) zuo sagende, er frowet sich weder wihnahten, noch ostern, noch pfingesten, noch keins hochgezites, er frowet sich alleine der grossen wurtschaft der grossen hochgezit. Also wenne got mit siner úbernatúrlichen froeidenrichen bevintlichen gnoden zuo ime kummet, und wele zit das in dem iore beschiht, so werdent alle hochgezit vollebroht in ime." Wer zu dieser Hochzeit gelangt wäre, der wäre „gar ein wiser, wolgeordenter, dappfer weselicher·mensche", und wüsste gar wohl, was zu thun und was zu lassen ist. Er würde dann wahrhaft fruchtbar und bliebe doch voll Demuth. — Nachdem nun der Meister neun Jahre im neuen Leben gestanden hat[2]) und zum allgemeinen Vertrauensmann in weltlichen wie geistlichen Angelegenheiten geworden ist, sendet ihm Gott eine schwere 20wöchige Krankheit, welche ihm das Fegefeuer ersparen und ersetzen soll. Da er sich dem Tode nahe fühlt, ruft er den grossen Laien wiederum zu sich und übergiebt ihm, sozusagen, seinen selbstbiographischen Nachlass, damit er denselben nach seinem Tode zu einem Büchlein verarbeitet herausgebe. Doch soll es nicht zu ihrer beiden Ruhm, sondern zur Ehre Gottes und zum Nutzen der Mitchristen dienen und daher namenlos erscheinen. Die beiden Hauptpersonen sollen nur als „der Meister" und „der Mann" bezeichnet werden. „Auch sollst du", setzt der Meister hinzu, „das Büchlein Niemand in dieser Stadt lesen lassen oder sehen, man merket sonst, dass ich es wäre gewesen." Der „Mann" will auch die 5 Predigten dazu fügen, die er aufgeschrieben hat.

Elf Tage bleiben die beiden noch beisammen, und der Meister verspricht dem „Mann", ihm, wenn es Gott erlaube,

1) = Fest.

2) Also etwa 1357. Spondanus rechnet wohl die beiden Novizenjahre mit ein. S. oben S. 173.

aus dem Jenseits Bericht zu bringen. Dann stirbt er unter schrecklichen Geberden, über die alle Augenzeugen in ängstliche Verwunderung gerathen: sie gehört aber noch zu dem Surrogat für das Fegefeuer. Sein Tod erfüllt Kloster und Stadt mit tiefer Trauer; sein Vertrauter aber muss sich durch die Flucht den Ehren entziehen, mit denen man ihn jetzt überhäufen will. Als er am 3. Tage nach des Meisters Tode bei einem „erbern man“ Nachtquartier gefunden hat, erfolgt die verabredete Kundgebung des Abgeschiedenen[1]), welcher ihm sagt, dass er im Paradies 5 Tage (von seinem Tode an gerechnet) zu harren habe ohne positives Leid, nur noch der „erwirdigen froeidenrichen gesselleschaft“ entbehrend, bis er in die „unsprechenliche iemerwerende ewige froeide“ eingeführt werde, und ihm nochmals seinen Dank ausspricht.[2])

Der Mann schreibt sofort dem Prior und den Ordensbrüdern des Heimgegangenen, was dieser mit ihm geredet hat.

3. Kritik der Beziehung dieser Bekehrungsgeschichte auf Tauler.

Seit 1498 verstand man fast allgemein unter dem „Meister“ unseres im Jahre 1369 an die Strassburger Johanniter im Grünen Wörth gelangten Buches Tauler. Allerdings glaubt schon Echard[3]), die Erzählung nicht historisch, sondern nur „allegorisch“ verstehen zu dürfen. Aber weder er noch die beiden Gelehrten, welche in unserem Jahrhundert bereits Bedenken geäussert haben, Pischon und Kerker[4]), konnten ihren Dissensus durch einen soliden historischen Beweis stützen. Diesen hat, wie gesagt, erst vor 2 Jahren Tauler's Ordensgenosse, der Grazer Gelehrte Heinrich Seuse

---

1) Er „hoerete eine kleine stimme gar nohe bi ime und sach doch nút“.

2) Mit dem Relativsatze: „den ich von deiner vernünftigen Lehre etc.“ (Hamberger, S. 39) fällt der Meister aus der Anrede der Engel an ihn in eine eigene Anrede an den „Mann“.

3) A. a. O.

4) Citirt bei Denifle, a. a. O. S. 5.

Denifle, erbracht.[1]) Seine wichtigsten Gründe sind folgende:

Erstens war Tauler nicht Meister, d. h. Magister sacrae theologiae, denn weder findet sich sein Name in den Magisterlisten der dominikanischen Hauptfakultäten Köln und Paris, noch wird er von irgend einem Zeitgenossen so titulirt. In der sog. „deutschen Theologie" heisst er einfach der Tauler, sonst auch Bruder, Vater oder Lector (= Lesemeister). Ja in einer seiner Predigten nach der Baseler Ausgabe zählt er sich ausdrücklich mit unter die „gemeinen kristenen menschen" im Gegensatz zu den „lerern" im spezifischen Sinne der Graduirten.

Zweitens kann Tauler unmöglich 1346—48 gewissermaassen grosse Ferien gehabt haben, da vielmehr der oben citirte[2]) Brief seines Freundes Heinrich von Nördlingen aus diesen Jahren ihn in eifriger Predigerwirksamkeit zeigt. Auch rühmt derselbe Korrespondent von Tauler, „er lebe nach der Wahrheit, die er lehre, so gänzlich als nur irgend ein Lehrer," während den „Meister" gerade der pharisäische Zwiespalt zwischen seinem Wort und Wandel in jene Büssereinsamkeit treibt. Ferner tragen Tauler's Predigten zu keiner Zeit den Charakter, den der Meister nach jener Unterbrechung seiner Wirksamkeit abzustreifen gelobt: sie sind keine „Stückpredigten" und enthalten nur ganz selten lateinische Worte.[3])

Drittens stimmen die Todeszeit und die Todesumstände des Meisters nicht mit denen Tauler's.[4])

---

1) A. a. O. in der Sammlung: „Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker", herausgeg. von Ten Brink, Martin und Scherer, Strassburg, Trübner 1879.

2) S. 168 dieser Abhandlung.

3) Mit der Verlegenheitsauskunft Preger's, der 1346 als einen Schreibfehler für 1350 nimmt, brauchen wir uns bei dem S. 173, Anm. 3. erwähnten handschriftlichen Sachverhalt hier nicht weiter aufzuhalten. Vgl. übrigens oben S. 171. — Dass der Gertrudstag im Jahre 1348 nicht, wie im Meisterbuch vorausgesetzt wird, auf einen Samstag fiel, ist an sich ein nebensächlicher Umstand.

4) Vgl. oben S. 172 u. S. 184, Anm. 2. Sehr künstlich erklärt Schmidt, Nikolaus von Basel, S. 73 Anm. 27, die Angabe des Jahres 1357 für Tauler's Tod im „Bericht etc." aus der Absicht, Tauler's Person zu verstecken.

Viertens und fünftens hebt Denifle den Unterschied hervor, der zwischen dem Inhalt und Stil der unbezweifelten Predigten Tauler's und der im Meisterbuche enthaltenen besteht.[1]) Auf diesen Punkt wollen wir hier nicht näher eingehen; nur das wollen wir nochmals hervorheben, dass sich unter den Kanzelerzählungen des Meisters eine — noch dazu angeblich unter dem Beichtsiegel dem Meister anvertraute — skandalöse Ehebruchsgeschichte befindet[2]), während Tauler gerade auf diesem Gebiete die grösste Zartheit beweist. Hierher gehört noch eine Erwägung, die Denifle nicht angestellt hat. Sind der „Mann" des Meisterbuches und der Gottesfreund, der angeblich 1356 oder Anfang 1357 jenes apokalyptische Sendschreiben an Tauler erlässt[3]), als identisch zu betrachten, wie allgemein angenommen wird, und hätte somit Tauler seit 1346 mit dem Absender in dem intimsten Verhältniss gestanden, so würde er sich schwerlich lange vergeblich den Kopf über die Herkunft dieses Schreibens zerbrochen haben, wie doch unter demselben bemerkt ist. Hierzu hätte er aber auch (nach S. 184, Anm. 2) kaum Zeit gehabt.

Alle die Wunden aber, die hiermit der Annahme geschlagen worden sind, dass der „Meister" unseres Buches und Tauler identisch seien, werden in dem Augenblicke tödlich, in dem nachgewiesen wird, wie diese Annahme sich allmählich herausgebildet hat. Nun ist der ursprüngliche Titel der ältesten aus dem Jahre 1389 stammenden Handschrift[4]) unseres Buches (A), wie schon gesagt: des meisters buoch, und die ausdrücklich angestrebte Anonymität[5]) ist weder für den „Meister" noch den „Mann" darin irgendwie gelüftet. Nicht einmal für den Schauplatz der Erzählung findet sich eine Andeutung, und falls der

---

1) Denifle, S. 35—96.

2) In einigen Codd. verkürzt oder auch ganz weggelassen (Denifle, S. 49); so auch bei Hamberger.

3) S. oben S. 171.

4) Von C. Schmidt schon unter dem späteren Titel herausgegeben. Das Verzeichniss der Hdschr. bei Denifle, S. 97.

5) S. oben S. 184.

Wohnsitz des „Mannes“ — nach der gewöhnlichen Annahme[1]), die in diesem Stücke für uns hier noch ganz dahin gestellt bleiben muss — Basel wäre, so würde Tauler's Aufenthaltsort Strassburg nicht der Wohnort des „Meisters“ sein können, da die Entfernung dieser beiden Städte blos auf 14—16 Meilen berechnet wurde, während im Meisterbuch eine solche von „wohl 30 Meilen“ vorausgesetzt ist. Dass man übrigens um 1400 bei dem „Meister“ auch noch gar nicht an Tauler dachte, beweist Denifle mit jener schon oben (S. 172) theilweise angeführten alten Notiz über Tauler's Gebresten, wonach er für jedes derselben 1 Jahr, im ganzen 6 Jahre, im Fegefeuer zubringen muss[2]), während des „Meisters“ Schuld „sich auf Erden rächt“, so dass er vom Todtenbette direkt ins Paradies versetzt werden kann.

Auch die Wolfenbüttler Handschrift von 1436 (D) identificirt den Meister noch nicht mit Tauler, bereitet aber allerdings diese Identifikation dadurch vor, dass sie erstens den Meister in der Ueberschrift als einen „grossen maister sant dominicus orden“ bezeichnet, vielleicht weil dieser ja der Predigerorden ist, und zweitens unmittelbar darauf die Predigten des gleichfalls dem Dominikanerórden angehörigen „lerer“ Tauler folgen lässt. Es findet also noch keine Personalunion statt, wohl aber Ordensbrüderschaft und Gemeinschaft der mystischen Richtung.

Ein weiterer Schritt geschah damit, dass eine Handschrift von 1458 (H) Tauler in einem abschliessenden Vers unter seinen Predigten als Meister bezeichnete: Hie hat meister Johannes tauler prediger ordens ler ein ende, got der herre sein heilig engel uns an unse tod sende.[3]) Dies beruhte auf der Zweideutigkeit der Benennung „lerer“, welche in der vorher erwähnten Handschrift und ihrem Gefolge den allgemeinen Sinn eines Predigers, eines Lehrers des Evangeliums hat, daneben aber[4]) auch den speziellen eines

1) Schmidt, Nik. v. Basel, S. 73, Anm. 27.

2) Schmidt in Herzog's Real-Encykl. XV, 487, angeführt bei Denifle, S. 103.

3) Denifle, S. 104. 4) Vgl. oben S. 186.

Magisters oder Doktors der Theologie, also eines „meisters" haben kann. So lag es der pietätvollen Verehrung sehr nahe, den bescheidenen Bruder und Lehrer unbewusst, gewissermaassen honoris caussa, zu promoviren.

War es aber einmal so weit gekommen, dass in demselben Manuskript unmittelbar hinter einander ein Fragment der Biographie eines grossen Meisters des Dominikanerordens und die Predigten des „maister Johannes tauler prediger ordens" oder gar, wie ihn ein etwas späterer Codex nennt, des „grossen Lehrers, Meisters der heilgen Geschrift," standen, so müssten wir uns fast wundern, wenn diese beiden dominikanischen Meister nicht — gleichsam wie das Doppelbild unter dem Stereoskop — zu einer Gestalt zusammengeschaut worden wären. Ja, es erscheint uns als ein Zeichen verhältnissmässig grosser Behutsamkeit, wenn es im Leipziger Codex von 1486 nur heisst: „und ist mildigklichen zu gleuben, das diszer ist geweszen der begnad und irleucht lerer Bruder Johannes Tauler[1]", und diese Hypothese durch eine Anzahl — wenn auch nach dem Obigen unzutreffender — Merkmale der Uebereinstimmung gestützt wird.

Diese Hypothese ist nun aber seit dem ersten Drucke von 1498 als selten angefochtenes Dogma in Gestalt der Ueberschrift „die hystorien des erwirdigen docters Johannis Thauleri" aufrechten Hauptes durch beinahe 4 Jahrhunderte geschritten, bis eben Denifle erwiesen hat, dass der grosse „Mystiker" zum Gegenstand einer unabsichtlichen „Mystifikation" geworden ist. Tauler verliert, wie wir aus dem Obigen ersehen haben, Nichts, wenn das Band zwischen dem Meisterbuch und ihm zerschnitten wird. Wohl flösst uns die wahre Demuth, der unbefangene sittliche Ernst des „Meisters", der auch aus Laienmunde die Wahrheit vernehmen will und sich der Führung einer Laienhand überlässt, wenn sich dieselbe bewährt hat, eine tiefe Achtung ein; auf der anderen Seite aber müssen wir mancher Ausstellung Recht geben, welche Denifle nicht nur bezüglich seines Talentes, sondern auch bezüglich seines Charakters macht. Freilich

1) Denifle, S. 106.

schrumpft durch Streichung dieser „Historie“ das urkundliche Material für Tauler's Leben gerade um seinen kompaktesten und epochemachendsten Bestandtheil zusammen; aber er lebt für uns doch in seiner reichen, wenn auch noch sehr zu sichtenden geistigen Hinterlassenschaft, und so klingt es nicht so gar untröstlich, wenn wir im Hinblick auf ein paar unhaltbare Geschichtsdata mit Paulus sprechen müssen: „*εἰ δὲ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα . ., ἀλλὰ νῦν οὐκέτι γινώσκομεν.*“

Zu den Acten des Petrus und Andreas.

Von

R. A. Lipsius.

In der Zeitschrift für Kirchengeschichte 1882 S. 506 ff. hat Herr Prof. Bonwetsch in Dorpat Mittheilung von einer altslavischen Uebersetzung der im griechischen Originale bisher nur fragmentarisch in cod. Barocc. 180 aufgefundenen *Πράξεις Πέτρου καὶ Ἀνδρέου* (bei Tischendorf apocalypses apocr. p. 161—167) gemacht (herausgegeben von Tichonrawow in den russischen Denkmälern der apokryphischen Literatur, Band II, Nr. 2). Zugleich hat er die bei Tischendorf fehlenden Stücke in einer deutschen Uebersetzung publicirt. Entgangen ist ihm aber, dass das ganze Stück bereits seit länger als zehn Jahren in englischer Uebersetzung aus dem Aethiopischen gedruckt ist. Es findet sich bei S. C. Malan, The Conflicts of the holy Apostles ... translated from an Ethiopic MS. London 1871 S. 221—229. Nur ist hier der Apostel Andreas mit Judas oder Thaddäus vertauscht und an die Stelle der bei Tischendorf S. 161, Z. 23—162, 16 gedruckten Einleitung eine neue auf die Sendung des Thaddäus nach Syrien bezügliche getreten. Dieselbe erzählt ganz kurz, dass bei der Aposteltheilung auf dem Oelberge Thaddäus das Loos erhielt, nach Syrien zu gehen und auf seine Bitte von Petrus nach seiner Missionsprovinz begleitet wird. Hieran schliesst sich sofort der Text bei Tischendorf S. 162, 17. Eine Vergleichung der äthiopischen und der altslavischen Uebersetzung zeigt alsbald eine wesentliche Uebereinstimmung der verschiedenen Texte.

Der redende Löwe bei Commodian.

Von

R. A. Lipsius.

In dem neuaufgefundenen Carmen Apologeticum Commodian's (herausgegeben von Pitra Spicileg. Solesm. I, darnach von Rönsch, Zeitschr. für die histor. Theologie 1872, 163 ff. und von Ludwig, Leipzig 1877) lesen wir V. 617—621 folgende Worte:

617 Et quidquid voluerit, faciet ut muta loquantur
Et Balaam caedenti asinam suam colloqui fecit
Et canem, ut Simoni diceret clamavit [l. clamatus] a Petro
620 Paulo praedicanti dicerent ut multi [l. muti] de illo
Leonem populo fecit loqui voce divina.

Schon Pitra hat (prolegg. p. XXII) die Ansicht ausgesprochen, dass hier in den beiden letzten Versen auf die acta Pauli et Theclae Bezug genommen sei. In diesem Falle liegt die Annahme nahe, dass die Erzählung von dem redenden Löwen sich auf die Löwin bezieht, auf welcher Thekla ins Amphitheater reitet. Aber auch in anderen *περίοδοι Παύλου* war von einem Löwen die Rede, der im Amphitheater auf den Apostel losgelassen wurde, sich aber zu seinen Füssen legte (vgl. Nicephor. H. E. II, 25). Die Scene spielt in Ephesos. Da in der Erzählung, auf welche Commodian Bezug nimmt, das Wunder mit dem Löwen sich auf Anlass der Predigt des Paulus zugetragen haben soll, so liegt es näher, hier an den Vorfall zu Ephesos als an die Geschichte der Thekla zu denken. Den Anlass zu jener Erzählung gab natürlich 1. Kor. 15, 32.

Sendschreiben an Herrn Professor W. Herrmann in Marburg.

Von

A. Krauss
in Strassburg.

Hochgeehrter Herr!

Erst jetzt gestatten es mir meine Studien und meine amtlichen Verpflichtungen Ihr Buch „die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit" einer genaueren Würdigung zu unterziehen. Es kann Ihnen ja nicht unangenehm sein, dass dasselbe wieder in den Vordergrund der Diskussion gerückt wird, auch nachdem der Reiz der Neuheit verschwunden ist. Ob Ihnen die Besprechung, die ich demselben widmen will, genehm sei, ist eine andere Frage. Sie werden vielleicht finden, dass ich, nachdem ich so lange geschwiegen, auch weiter noch hätte schweigen können. Aber ich kann nun einmal nicht anders. Ihr Buch hat es mir angethan. Ich finde in demselben eine Aufgabe in Angriff genommen, welche mich anspricht, und eine Ausführung, welche meinen lebhaftesten Widerspruch herausfordert.

Lassen Sie mich zuerst in grossen, allgemeinen Zügen den Gedankengang Ihres Buches darstellen. Ich möchte denselben folgendermaassen skizziren:

Wissenschaft im eigentlichen Sinne, nämlich als theoretisches Erkennen wissbarer Gegenstände, giebt es nur in Bezug auf die als räumlich existirende der Erfahrung wahrnehmbare Materie. Der Mensch fühlt sich aber als ein wollendes und in seinem Wollen selbstgewisses Wesen. Dieses Wesen ist die Grenze für das theoretische Erkennen. Es erhebt sich über das Wissbare und ist nichts desto

weniger seiner Existenz und seiner Berechtigung gewiss. Im Sittengesetz erfasst sich der Mensch als Persönlichkeit, und die Persönlichkeit weiss sich selber werthvoll vermöge des Sittengesetzes, dessen Inhalt die Persönlichkeit selber ist. Der sittliche Menschengeist aber besitzt das Verständniss für die Religion, in der sich der Mensch in Demjenigen, was er sein will, von Gott abhängig weiss. Das Christenthum steigert unter allen Religionen das Selbstgefühl des Menschen der Welt gegenüber am Meisten. Es ist aber durchaus an die Person Jesu Christi gebunden und erweist sich als Offenbarung Gottes an die Menschen. Die Selbstgewissheit der Person ist zwar die praktische Voraussetzung jeder Wissenschaft; aber nur die Theologie ist berufen, den Grund dieser praktischen Voraussetzung aufzuzeigen. Darum kann auch nur auf Grund der praktischen christlichen Religion eine einheitliche Weltauffassung stattfinden, aber auch so nur als eine ihres praktischen Endzieles bewusste, nicht als eine von metaphysischer Art und von theoretischer, in strengem Sinn wissenschaftlicher Gültigkeit.

Ich bin nun allerdings nicht ganz sicher, dass ich Ihre Meinung vollständig getroffen; denn ich muss Ihnen gleich gestehen, dass mir das Lesen Ihres Buches grosse philologische Schwierigkeiten bereitet und meine logische Schulung mitunter auf harte Proben gestellt hat. Nicht alle schwierigen Stellen, aber doch einige derselben möchte ich mir erlauben, zur Besprechung vorzulegen.

Mein früherer Kollege, Ihr Amtsvorgänger in Marburg, Professor Heppe, arbeitete in seiner Dogmatik und Ethik gar viel mit dem Begriff der Person. Bei Ihnen scheint aber noch viel mehr Alles persönlich zu werden. Nun muss ich gestehen, dass Ihre Definition von Person mir nicht recht fassbar ist. Sie schreiben S. 40: „Wir nennen den Menschen, sofern er nicht nur Bewusstsein hat, sondern in seinem Gefühle Werthe empfindet und in seinem Willen das Vermögen zu besitzen glaubt, vorgestellte Werthe zu realisiren, Person." Ich kann mir nicht helfen, eine so kaufmännische Definition hätte ich nicht erwartet. „Werth" ist das Korrelat von „Tausch". Ein Ding oder eine Sache hat

so viel Werth, als es resp. als sie zur Erreichung eines Zweckes dienlich ist, wesshalb aller Werth an Tauschobjekten gemessen werden kann. Wer vor Gott Werth beansprucht, steht auf kaufmännischem Fusse mit Gott. In der Religion, d. h. in den Beziehungen zwischen Gott und dem Menschen findet der Werthbegriff absolut keine Stätte. Es würde die tiefste Korruption des religiösen Bewusstseins aussprechen, wenn wir diesen Begriff hier anwenden wollten. Aber auch im sittlichen Gebiet, das die Beziehungen des Menschen zur Welt umfasst, werden wir den Werthbegriff nur anwenden, wenn wir relative, durch einen höheren Begriff messbare Grössen ausdrücken wollen. Um des Menschen als sittlichen Wesens eigenthümliche Stellung gegenüber allem Zweckdienlichen zu bezeichnen, gebrauchen wir doch nicht den Ausdruck „Werth“; sondern wir sprechen von des Menschen „Würde“. Die Würde drückt die innere Vorzüglichkeit absolut aus, der Werth hingegen nur unsere Schätzung, die aus der Vergleichung mit anderen ebenfalls schätzbaren Objekten entspringt. Ganz richtig legen Sie allen Demjenigen, was auf unserem Willen beruht, nur Werth bei; denn alles Solches ist der Endlichkeit entsprungen, kann sich nur auf Endliches beziehen und besitzt also auch nur einen höheren oder geringeren Werth. Die Wissenschaft aber hat an sich Würde. Sie ist Erkennen um des Erkennens willen. Zwar kann sie auch verwerthet werden, wenn nämlich (S. 47) „die Person das Erkennen als Mittel für ihre Zwecke verbraucht“. Dies geschieht legitimer Weise in der Industrie, in der Politik, in aller sogenannten angewandten Wissenschaft. Wenn Sie aber S. 63 behaupten: „Somit entsprechen auch diejenigen Deutungen des Dinges an sich, welche die Aufgabe der auf Einheit der Welterkenntniss gerichteten Wissenschaft ausdrücken, einem Gefühl für ihren Werth“, so setzen Sie diese Wissenschaft auf den Rang eines blossen Mittels herab und entziehen ihr somit die Würde.

Eines jeden Menschen persönliche praktischen Bedürfnisse werden zwar in der Regel von ihm selber für die Hauptsache in der Welt angesehen; aber man hielt bisher trotzdem dafür, dass das Recht eines Bedürfnisses erst durch

den Zusammenhang mit der allgemeinen Vernunft der Dinge nachzuweisen sei. Gerade die persönlich uninteressirte Weltauffassung sollte den besten Weg anzeigen, um zu erforschen, was richtige, d. h. zulässige Interessen seien und was nicht. Allerdings giebt es viele Theologen in Augustin's Bahnen, der das Glück als obersten Begriff aufstellte und nur wahres und falsches Glück als den schliesslichen Unterschied zwischen den beiden einander entgegenstehenden Weltansichten herausbekam. Aber welche innere Zuversicht werden wir zu Behauptungen haben können, welche sich nur darauf gründen, dass, wenn sie wahr sind, wir unsere Rechnung dabei am Besten finden? Werthvoll mögen sie uns erscheinen; Würde besitzen sie nicht, und Autorität können sie darum allerdings nur gleichgestimmten Seelen gegenüber haben; denn in sich selbst sind sie werthlos, nur für unsere Wünsche von Werth. Sie schreiben S. 86: „Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich die Vielheit der Dinge in einem niemals fehlenden gesetzlichen Zusammenhang begreifen will, so begebe ich mich auf den Weg der Metaphysik. Wenn ich ein Weltganzes vorzustellen suche, weil ich mich als meines höchsten Gutes bewusste Person in der Vielheit der Dinge nicht verlieren will, so erhalte ich den Antrieb zum religiösen Glauben.“ Sollte es Ihnen wirklich Ernst damit sein, dass die Religion nur auf diesem egoistischen Antriebe beruhe, dass sie nur für das Individuum von Werth, an sich aber würdelos sei?

Wie immer die Religion psychologisch oder metaphysisch oder moralisch erklärt werden mag, darin stimmen doch wohl sonst alle mit ihr Vertrauten überein, dass der Fromme, durch seine eigene Unzulänglichkeit auf ein Höheres, in welchem er gründe, hingewiesen, zwar gegen das Aufgehen des eigenen Selbst in einem beliebigen anderen Einzelnen protestirt, aber um so demüthiger die Gesammtführung der Geschicke aller Einzelwesen als höchste Weisheit und als vollberechtigte Macht anerkennt und sich ihr unterwirft. „Wie Du mich führst und führen wirst, so will ich gern mitgehen.“ Nicht die Behauptung des eigenen Selbst gegen die Welt, sondern die Unterordnung unter die

Allmacht ist der Grundzug der Frömmigkeit, die, je reiner sie sich darstellt, um so weniger mit der Welt zu schaffen hat und um so mehr zu Dem, was sie als über der Welt stehend glaubt, hinflieht. Sie freilich behaupten S. 127: „Je genauer der aristotelische Begriff der letzten Ursache darauf berechnet ist, diese Welt in ihrer erfahrungsmässigen Wirklichkeit abschliessend zu erklären, destoweniger ist er geeignet, dem Menschen das Wesen darzustellen, nach dem er erst verlangt, wenn ihn seine Zwecke über das Gegebene hinausweisen." Ueber den aristotelischen Begriff der letzten Ursache will ich nicht mit Ihnen streiten, obschon ich aus Dem, was Sie darüber sagen, eher zu dem entgegengesetzten Schlusse geführt würde. Aber dagegen protestire ich, dass der Mensch erst durch seine Zwecke und deren Richtung zu Gott hingeführt werde. Leider ist allerdings unsere Religiosität, dieweil wir allesammt Sünder sind, niemals ganz frei von persönlichem Interesse. Aber je energischer fromm wir sind, desto reiner erhält sich unsere Frömmigkeit von aller Einmischung von Zwecken, ich meine von allen solchen Zwecken, welche irgend etwas Anderes beabsichtigen, als nur schlechthin die Vereinigung mit Gott. Nicht irgend welche Zwecke weisen uns auf Gott hin; sondern die Endlichkeit selbst, unser Bedingtsein lässt uns keine Ruhe, bis wir Ruhe gefunden haben im Unendlichen, Ewigen und Unbedingten. Sie sagen wohl, dass wir als Naturwesen über der Natur stehen, erfahren wir dadurch, dass wir uns Zwecke setzen können, also vermittelst unseres moralischen Lebens. Gewiss. Aber nicht um Dessen willen, dass wir dem Sittengesetz unterworfen sind und uns Zwecke setzen, sondern um Dessen willen, dass wir, ob auch in der sinnlichen Natur lebend, doch nicht dieser allein angehören, haben wir Religion und bedürfen wir des über die Natur Hinausgehenden. Unser sittliches Wesen ist nur nach einer einzelnen Richtung hin der Erweis unseres Stehens über der Natur; die Vernunft oder, wenn Sie lieber wollen, der Drang nach wissenschaftlicher Erkenntniss des Alls und der einzelnen Dinge ist für dieses unser übersinnliches Wesen ganz eben so Beweis. Darum ist

uns aber auch die Vernunft ganz eben so Anlass zum Glauben an Gott wie unsere moralische Anlage; beide aber, Vernunft und Sittengesetz, bezeugen uns nur unsere Doppelseitigkeit als sinnlich-geistige Wesen, sind aber nicht getrennt von einander Ursache unseres Glaubens an Gott. Wir haben diesen Glauben als zwar endliche, aber Nichts desto weniger geistige Wesen, als Wesen, welche in der sinnenfälligen Natur leben und über dieselbe sich erhaben wissen. Jedermann wird Ihnen sagen, dass er sich zwar auch vermöge des sittlichen Bewusstseins, aber nicht minder um der in ihm vorhandenen Vernunft willen in dieser Doppelstellung weiss, und Sie selber müssen S. 89 zugestehen: „Ohne ein Analogon der Metaphysik lässt sich ein Menschendasein allerdings nicht denken.“ Sollte Sie Dies nicht zur Einsicht führen, dass „die Persönlichkeit“ des Menschen noch durch etwas Anderes als nur durch das Sittengesetz und die Freiheit zu bestimmen sei, dass was immer und immer wiederkehrt wohl im Wesen des Menschen selber begründet sein möchte und darum auch in die Definition desselben aufgenommen werden müsse?

Auf die Definition des Begriffes „Persönlichkeit“ kommt in unseren Verhandlungen, wenn auch nicht Alles, so doch sehr viel an. Nun kann ich diesen Begriff unter allen Umständen nur auf begränztes Bewusstsein und beschränkten Willen beziehen. Denn Persönlichkeit begegnet mir nur in Menschen, so dass ich diesen Begriff ganz eigentlich gebrauche, um das Menschliche vom Ueber- und vom Unter-Menschlichen zu unterscheiden. Eben desshalb kann ich in der Religion auch keine Garantie der Persönlichkeit erblicken; denn was ich als Gott glaube, ist doch nicht bloss des Menschen, sondern aller Welt Schöpfer, und „seine Barmherzigkeit erstreckt sich über alle seine Werke.“ Nicht als Person, sondern als Geschöpf weiss ich mich in Gottes Hand geborgen. Mein Glück ist die Drangabe meiner Persönlichkeit an den Willen Gottes, auf die Gefahr hin, dass sie in demselben untergehe, mit der Möglichkeit, dass sie verklärt und vervollkommnet werde. An allem Persönlichen haftet so viel Endlichkeit, dass ihm das Recht der Garantie nur als Gnade werden kann.

Sie werden entgegnen, meine Behauptungen seien nur Behauptungen, Ihre eigenen Deduktionen ständen dagegen in einem festen Zusammenhange und gründeten sich auf klare Einsichten in das Wesen des Sittlichen und dessen Verhältniss sowohl zum Erkennen als auch zur menschlichen Persönlichkeit überhaupt. S. 137 geben Sie mit aller Präcision folgende Definition: „Unter dem Sittlichen verstehen wir eine Nothwendigkeit am Wollen.“ (Eine andere Definition über diesen Begriff ist mir in Ihrem Buche nicht aufgestossen; auch reisse ich diesen Satz nicht aus dem Zusammenhange heraus; denn Sie stellen ihn selber beinahe in Paragraphenform an die Spitze einer grösseren Exposition über das Verhältniss, in welchem das Sittliche zur Religion, speciell zur christlichen stehe.) Lassen Sie mich diese Definition genauer ansehen.

Für's Erste identificiren Sie das Sittliche mit einer Nothwendigkeit, aber nicht etwa schlechthin mit dem Nothwendigen, sondern nur mit „einer“ Nothwendigkeit. Und zwar betrifft diese Nothwendigkeit auch wiederum nicht das ganze Gebiet, von welchem sie ausgesagt wird; sondern sie ist nur „an“ demselben. „Eine Nothwendigkeit am Wollen“, nicht „des Wollens“. Also fällt das Wollen, nur sofern es mit dieser Nothwendigkeit behaftet ist, unter den Begriff des Sittlichen. Es kann aber auch andere Nothwendigkeiten geben, welche nicht „das Sittliche“ sind; denn dieses ist nur „eine“ Nothwendigkeit am Wollen. Auch ist das ganze Gebiet, welches nicht „Wollen“ ist, vom Sittlichen ausgeschlossen. Wie verhält es sich mit den Produkten des Wollens, mit Dem, was man sonst die sittlichen Güter nannte, wie mit den Tugenden? Nach Ihrer Definition ist Dies alles dem Sittlichen entrückt; es ist nicht am Wollen.

Sollte es Silbenstecherei sein, wenn ich Sie auch noch fragte, wie Sie dazu kommen, S. 140 zu schreiben: „Es giebt in der Handlung nur ein Moment, welches jene Gleichartigkeit unterbricht.“ (Jedermann erwartet nun, dass als dieses Moment, das ja als ein handelndes eingeführt wird, auch ein Thun, ein Geschehen, ein Ereigniss genannt werde. Statt Dessen fahren Sie fort:)“ Das ist der Standpunkt, den das

handelnde Subjekt selbst in dem Werthurtheil einnimmt, welches mit der bestimmten Richtung des Willens bei der Handlung verbunden ist.“ Also ein Standpunkt ist das Moment, welches unterbrechend wirkt? Ich kann hiermit absolut keinen Gedanken verbinden. Sie sagen weiter: „Dieser Standpunkt wird dadurch ermöglichet, dass das Subjekt im Gefühl der Lust und Unlust ein Mittel besitzt, eine Ordnung der Werthe herzustellen, welche etwas ganz Anderes besagt als die Ordnung der Werthe im Bewusstsein.“ Ich gebe zu, dass Sie hiermit noch nicht behauptet haben, diese Ordnung nach Lust und Unlust sei ohne Weiteres die richtige. Aber Sie behaupten, dass „die inneren Verhältnisse in einem solchen Werthurtheile und die Mittel des theoretischen Erkennens völlig inkommensurabel“ seien. Und damit behaupten Sie indirekt die Unmöglichkeit, das Sittliche vernünftig und im Einklang mit der Wissenschaft zu kontroliren. Doch aber soll das Sittliche nicht blosse Willkür sein. S. 151: „Ein solches Gesetz kann nun das Sittliche nur dann sein, wenn die Person gerade in ihrem Selbstseinwollen gezwungen ist, sich ihm zu unterwerfen.“ Also ist das Sittliche ein Gesetz. Oben nannten Sie es eine Nothwendigkeit am Wollen. Gehe ich zu weit, wenn ich daraus schliesse, dass Sie das Sittliche nur unter der Form der Pflicht aufzufassen vermögen, und wenn ich Ihren Standtpunkt als einen hinter den „Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre“ zurückgebliebenen bezeichne?

Sittlichkeit und Sittengesetz identificiren Sie so häufig, dass ich nicht alle hierauf bezüglichen Stellen anführen mag. Dagegen kann ich nicht umhin, folgende Worte hier wiederzugeben, die Sie S. 166 aussprechen: „Das unbedingte Gesetz für das Wollen giebt der Person das Mittel, ihren Anspruch auf ein von der Natur unterschiedenes Leben vor sich selbst zu rechtfertigen. Die Person, welche ihr eigenthümliches Leben festhalten und erhöhen will, muss das Sittengesetz denken. Dieser Zusammenhang des Sittengesetzes mit dem persönlichen Leben lässt zugleich das Verhältniss des Sittlichen zur Religion deutlich hervortreten. Ich werde daher Dreierlei beweisen: erstens, dass Kant

jenen Gedanken lehrt, und dass er damit die einzige mögliche Begründung des Sittengesetzes liefert, zweitens, dass in dieser unumgänglichen Beziehung des Sittengesetzes auf persönliches Leben für die Religion die Möglichkeit angedeutet ist, sich über die Stufe der Naturreligion zu erheben und sich eine festere Begründung zu verschaffen, als der Hinweis auf die Energie oder die Unerklärlichkeit religiöser Gefühle gewähren kann, drittens, dass zwar nicht das Sittliche auf der Religion ruht, dass aber die persönliche Aneignung des Sittlichen oder die Sittlichkeit sich nothwendig vollzieht in der Form einer religiösen Welterklärung."

Hiegegen bemerke ich, dass das Erste nur für Solche von Werth sein kann, welche das Sittliche lediglich in der Form von Gesetz und Pflicht kennen, dass das Zweite nicht bestritten werden soll, aber uns auch nicht über die gesetzliche Stufe der Religion hinausführt und dass dem Dritten die Ansicht zu Grunde liegt, die Religion wende sich vorzugsweise an den Willen, während sie ihr eigenthümliches Gebiet besitzt, das zwar allerdings gegen den Willen nicht hermetisch verschlossen ist, aber eben so wenig auch gegen die Vernunft.

Ihre Beweisführungen aber laufen in dem Verhältniss zusammen, in welches Sie das Sittengesetz zur Persönlichkeit stellen, und hier gestehe ich nun ganz besonders mein Unvermögen ein, mich in Ihrem Gedankengang zurechtzufinden. S. 240 sagen Sie: „denn der Inhalt des Sittengesetzes war ja Persönlichkeit, von der Natur unterschiedenes, weil von ihr unabhängiges Selbst." Mir will es nicht in den Kopf hinein, dass der Inhalt eines Gesetzes[1]) etwas Anderes sein könne als eine Vorschrift. Ich müsste eine ganz neue Logik und Grammatik erfinden, wenn ich einen Begriff als Inhalt eines Gesetzes mir vorzustellen hätte. Ein Begriff, z. B. die Persönlichkeit, ist entweder das Objekt, über welches das Gesetz Etwas gebietet resp. verbietet, oder das Subjekt, an welches es sich wendet. Ein Gesetz selber ist eine Formel, welche uns in Form einer Vorschrift eine Pflicht zum Bewusstsein bringt. Dass ich aber hiermit nicht etwa bloss

1) Nämlich eines Sittengesetzes.

eine einzelne Ihnen nur so entschlüpfte Aeusserung kritisire, beweist der Ausspruch S. 179: „Also der autonome Wille ist selbst Nichts weiter als ein besonderer Ausdruck für den Inhalt des Sittengesetzes.“ Hier stellen Sie ebenfalls nur einen einzelnen Begriff als Inhalt eines Gesetzes auf. Was ein Gesetz zu einem Gesetze macht, ist die Verbindung eines Begriffes mit einem andern Begriff in Form einer Vorschrift. Haben wir aber bloss einen Begriff vor uns, so haben wir auch noch gar keine Möglichkeit, zu einem Urtheile zu gelangen. Sie sind allerdings vor Missdeutungen geschützt; denn Sie haben nur geheimnissvoll einen Ausspruch gethan, aus welchem weder mit bösem noch mit gutem Willen überhaupt ein Gedanke entnommen werden kann.

Sollten Sie aber, was ich im Hinblick auf S. 240 kaum voraussetzen kann, „autonomer Wille“ nur in etwas unbehülflicher Weise statt „Autonomie des Willens“ gesagt haben, so ergäbe sich allerdings wenigstens ein Urtheil anstatt bloss eines Begriffes als Inhalt des Gesetzes; aber Sie werden zugeben müssen, dass das Urtheil: der Wille ist autonom, doch ein sehr magerer Inhalt ist für das Sittengesetz. Materiell ist damit gar Nichts bestimmt. Wir treiben uns in dem leersten Formalismus herum. Der eigentliche Inhalt des Sittengesetzes, nämlich die positiven Erklärungen über das, was, weil gut, darum Pflicht, und über das, was, weil böse, darum verboten ist, bleibt gänzlich unberührt. Nur flüchtig berühre ich das Wort S. 183: „Die Freiheit ist überhaupt nicht als psychische Funktion zu verstehen.“ Ich kann mir nicht vorstellen, dass Sie es für möglich hielten, ein ernsthafter Theologe oder Philosoph werde die Freiheit eine psychische Funktion nennen. Eine Funktion ist eine Handlung. Wird Jemand im Ernste die Freiheit als eine Handlung der Seele bezeichnen? Wesshalb also eine solche Verwahrung! Auch nur den Gedanken zu fassen, dass die Freiheit als eine Funktion könnte betrachtet werden, dürfte doch wohl nur da möglich sein, wo man auch einen „Standpunkt“ als „ein Moment, welches unterbrechend wirken kann“ zu bezeichnen vermag.

Ihre Behauptungen über das Sittengesetz bieten mir aber immer noch weiteren Stoff zu Fragen. S. 251: „Als

Person, die nicht zur Sache erniedrigt werden darf, steht uns der Mensch nur dann gegenüber, wenn wir den Endzweck in ihm anerkennen, wenn wir ihm die Ueberzeugung entgegentragen, dass auch in ihm das Sittengesetz der Daseinsgrund seines persönlichen Lebens ist und die Form, in welcher es vollendet wird.“ Daseinsgrund nun ist entweder der Stoff, aus welchem Etwas gemacht, oder der Zweck, um dessen willen es vorhanden ist. Im ersteren Sinne können Sie das Sittengesetz nicht zum Daseinsgrunde des persönlichen Lebens erheben. Ersteres ist doch nicht der Stoff, aus welchem das persönliche Leben besteht. Sollte nun das Sittengesetz der Zweck dieses Lebens sein? Aber nach Ihren früheren Behauptungen ist doch der Wille autonom, d. h. er ist selber der Schöpfer des Sittengesetzes. Wir verbinden doch wohl auch nach Ihrem Wunsche mit den Worten den Sinn, welcher denselben rechtmässig zukommt, also mit dem Worte Autonomie den Sinn der eigenen, selbstherrlichen Gesetzgebung. Freilich denken wir beim autonomen Willen nicht an diesen oder jenen einzelnen Menschen, sondern an den Menschen schlechthin. Immerhin aber haben wir den Menschen, sofern er autonom ist, als Gesetzgeber. Das Sittengesetz wird vom Menschen erlassen. Also einerseits ist der Mensch autonom, d. h. der Gesetzgeber; andererseits ist das Sittengesetz der Endzweck unseres persönlichen Daseins. Wir sind vorhanden, um das Sittengesetz zu erlassen. Sind wir nun durch uns selbst vorhanden, um diesen hohen Zweck zu erfüllen? Oder sind wir dazu geschaffen? Oder hat es sich von Ungefähr so gemacht, dass wir diesen Zweck zu erreichen haben? Das Trilemma ist vollständig und umfasst wohl alle Möglichkeiten. Im ersten Fall prädiciren Sie vom Menschen die *aseitas* und machen ihn recht eigentlich zu Gott. Im zweiten Falle ist der eigentliche Nomothet doch nicht der Mensch, sondern ein Schöpfer, welcher dem Menschen nur die Aufgabe stellt, von sich aus hinter seine Absichten zu kommen und seinen, nämlich des Schöpfers Willen sich anzueignen, was aber wohl durch Forschung besser als durch autonome Willenserklärungen geschieht. Im dritten Falle haben wir *pure pute* den fatalistischen Materialismus.

Mit der Natur wollen Sie sonst doch die Persönlichkeit des Menschen nicht zusammenbringen. Sie schreiben S. 207: „Nun ist am Menschen nur Eins durch Naturursachen schlechterdings unmöglich; das ist die Persönlichkeit selbst, welche ja nicht als empirisches Datum vorliegt, sondern in subjektiver Ueberzeugung als wirklich gesetzt wird.“ Ihre Vorliebe für die Partikel „an“ kennen wir schon. Wir wundern uns also auch nicht darüber, dass die Persönlichkeit „am“ Menschen möglich oder unmöglich sei. Aber legen wir Ihre Worte grammatikalisch aus, so sagen Sie: Das Einzige was am Menschen unmöglich ist, weil Naturursachen schlechterdings verhindernd in den Weg treten, das ist die Persönlichkeit, mit anderen Worten: Persönlichkeit ist schlechterdings ein Wahnbegriff. Sollte das wirklich Ihre Ansicht sein? Und doch sagen Sie es so deutlich, als man sich nur in deutscher Sprache ausdrücken kann; denn jede andere Interpretation mag vielleicht eine wohlwollende sein; aber grammatikalisch wäre sie nicht berechtigt. — Ausserdem behaupten Sie auch noch, die Persönlichkeit sei kein empirisches Datum. Ich bitte Sie, was ist sie denn? Sie kann, wenn sie uns nicht in der Erfahrung gegeben ist, nur eine logische oder metaphysische Abstraktion, ein wissenschaftlicher Hülfsbegriff oder eine Illusion sein. Aber missverstehen Sie mich nicht, wenn ich von Abstraktionen und Hülfsbegriffen spreche. Nur Dasjenige wozu mich die sonst unmögliche Erklärung der Erfahrung, der empirischen Daten treibt, ist ein erlaubter Hülfsbegriff. Die Wissenschaft, heisse sie nun Religionswissenschaft oder Moral oder Naturwissenschaft oder wie immer, hat es immer nur mit empirischen Daten zu thun. Meinen Sie etwa die Persönlichkeit sei nur in dem Sinne empirisches Datum, wie für den Kunsthistoriker ein antikes Medusenhaupt oder für den Literarhistoriker der Goethe'sche Euphorion ein solches ist? d. h. ein freies Gebilde der Phantasie? Ich denke, Sie halten doch die Persönlichkeit für etwas reell Existirendes. Dann können Sie auch nur durch Erfahrung von ihr Kunde haben. Dann ist sie ein empirisches Datum für Sie. Oder sollten Sie — doch nein, das darf ich Ihnen nicht zutrauen, dass Sie nur

Materielles für Wirkliches halten, dass Sie dem Geistigen die Realität absprechen, dass Sie von keiner Erfahrung etwas wissen wollen, als von materieller. Sie bezeugen ja zu oft in Ihrem Buche, dass Sie an Uebersinnliches glauben, und wie könnten wir eine Realität behaupten wollen, welche für uns kein empirisches Datum wäre? wie dürfte ich bei Ihnen voraussetzen, dass Sie nicht zu unterscheiden wissen zwischen sinnenfälligen Wahrnehmungen und empirischen Daten, zwischen materialistischer Weltansicht, die nur an sinnliche Erfahrung glaubt, und einer Wissenschaft, welche auch vom Geiste als einer Erfahrungsthatsache weiss! Sie wissen so gut wie ich, dass der Materialismus als Weltansicht gerade darin besteht, dass er jeder andern als materiellen Empirie die Realität abstreitet. Was wir erfahren haben, resp. aus der Erfahrung kennen, das ist ein empirisches Datum. Nicht wahr? Und was wir nicht aus eigener Erfahrung kennen, das können wir als etwas Vorhandenes, Seiendes, nicht bloss Eingebildetes doch nur dann glauben, wenn andere glaubwürdige Menschen uns von dieser Realität Zeugniss geben. Ihre eigene Persönlichkeit nehmen Sie doch nicht bloss auf die Aussage anderer Leute hin; an. Oder ist Ihre Persönlichkeit für Sie kein real Existirendes, nur eine Einbildung? Ich denke, ich irre mich nicht, wenn ich behaupte, sie sei Ihnen doch ein empirisches Datum.

Eben darum, weil wir es in Religion und Sittlichkeit auch mit empirischen Daten zu thun haben, vermögen sie uns auch reales Erkennen zu gewähren, aber freilich nur unter der Bedingung, dass in der Religion nicht bloss ein Gottesbegriff oder eine Vorstellung von Gott, sondern der lebendige Gott selbst mit den Menschen in Verkehr steht, und dass die Sittlicheit auf objektiven Verhältnissen beruht, welche unabhängig von des Menschen Gesetzgebung vorhanden sind. Dies ist die *conditio sine qua non.* Darum gründet allerdings alle Theologie im Glauben, d. h. in der Ueberzeugung von der empirischen Realität der Beziehung zu Gott und in der Voraussetzung, dass ein wirklicher Verkehr des Menschen mit Gott und Gottes mit den Menschen keine blosse Illusion sei, sondern Wahrheit sein könne. Ist solcher

reeller Verkehr zwischen Gott und den Menschen nicht wirklich, so ist alle Theologie Phantasterei, als welche sie denn auch konsequenter Weise von Denjenigen betrachtet wird, welche nur materielle Daten als empirische gelten lassen, d. h. von den Materialisten. Aber auch die Moral ist nur Menschenwitz, wenn sie keine bessere Begründung als nur in unserer Autonomie findet. Die Sittlichkeit jedoch verhält sich zu unserem Willen nicht so, dass ihre Ordnungen erst durch uns gesetzt würden. So wenig der Mensch die Naturgesetze macht, so wenig macht er das Sittengesetz. Die sittlichen Ordnungen sind vorhanden ohne unser Zuthun und können von uns nur auf dem mühsamen Wege umfassender statistischer Beobachtungen, richtiger Systematisirung und vernünftiger Schlussfolgerungen erforscht werden. Die besondere Schwierigkeit, die uns diese Arbeit bietet, besteht darin, dass die Ergebnisse der Forschung sich sofort zu Vorschriften formuliren, welche uns mitunter recht wenig munden, und welche der Mensch desshalb vielfach sich nicht überwinden mag anzuerkennen.

Wenden Sie hiegegen ein, was Sie S. 171 beistimmend von Kant behaupten, ihm würde ein Gesetz des Wollens, welches aus einer allgemeinen Vernunft erklärt wird, sich eben nicht als ein Sittengesetz, sondern als ein Naturgesetz dargestellt haben, so erlauben Sie mir zu bemerken, dass hier der Ausdruck „Naturgesetz" schillert. Wir pflegen mit diesem Begriff den Begriff des Müssens zu verbinden. Ein Müssen kann allerdings in Bezug auf das Sittengesetz nicht stattfinden, sondern nur ein Sollen. Aber desshalb, weil ein Gesetz für das Wollen (so werden wir wohl richtiger sagen, statt Gesetz des Wollens, denn ein Gesetz des Wollens ist allerdings als ein psychologisches auch schlechthin ein Naturgesetz) aus einer allgemeinen Vernunft erklärt wird, ist auch noch nicht behauptet, dass dasselbe nicht übertreten werden könne; es ist nur damit behauptet, dass dieses Gesetz die Einheit der Welt nicht aufhebe, dass vielmehr der Nomothet und der Demiurg ein und derselbe Gott sei.

Da sehe ich aber, dass sie mich auf S. 355 verweisen, wo Sie sagen: „Für das Christenthum giebt es keinen iden-

tischen Grund der sittlichen Welt und der Natur. Denn die sittliche Welt ist als Selbstzweck Gottes in dem Schöpferwillen gesetzt, der die Natur als das Reich der Mittel schafft. Darin ist der christliche Supranaturalismus begründet, der uns nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das Wahrhaftwirkliche suchen lässt.“ Wenn Sie hiermit nur den uralten, aber allerdings immer auf's Neue zu wiederholenden Gedanken ausdrücken wollen, dass der Christ alles Sichtbare nur als Mittel zu behandeln habe zur Erfüllung des göttlichen Willens, dessen Endzweck nicht die sichtbare Natur, sondern das unsichtbare Reich der Himmel ist, so wird Ihnen jeder Christ beistimmen. Aber Sie haben eine so schwierige Ausdrucksweise. Warum sagen Sie „identischen Grund“ und nicht „identischen Zweck“? Das Wort „Grund“ bleibt nun einmal doppelsinnig, und man muss recht wohlwollend lesen, um nicht den Gedanken in ihren Worten zu finden, die sittliche Welt und die Natur hätten nicht denselben Ursprung. Auf jeden Fall aber regt Ihre Behauptung, dass nicht in der Natur, sondern in der sittlichen Persönlichkeit das Wahrhaftwirkliche zu suchen sei, schwere Bedenken auf. Sie lassen in den vorangehenden Abschnitten das Erkennen sich nur auf die Natur beziehen und auf Naturobjekte. Dem entsprechend hätte es also das rein wissenschaftliche Erkennen gerade nicht mit dem Wahrhaftwirklichen zu thun, und was Wahrhaftwirkliches ist, das darf von uns nicht als Gegenstand des Erkennens betrachtet werden. Ja, Sie sagen sogar, dass nur Dasjenige das Wahrhaftwirkliche sei, was kein empirisches Datum Ihnen zufolge ist. Dem Wahrhaftwirklichen steht doch entweder das nur unwahrhaft Wirkliche oder das wahrhaft Unwirkliche, also der leere Schein oder das Nichts gegenüber. Sind Sie wirklich und in Wahrheit Doket in Hinsicht auf die Natur? — Wenn Sie aber doch das Reich der Mittel, die Natur, für den Selbstzweck Gottes (zwar auch nicht gerade ein glücklicher Ausdruck statt Endzweck oder letzten Zweck), die sittliche Welt, von demselben Schöpferwillen geschaffen sein lassen, welcher den Selbstzweck gesetzt hat, so bringen Sie Natur und sittliche Welt in einen höheren Zusammenhang, welcher

eine einheitliche Weltanschauung ermöglichet. So ganz ferne von einer Metaphysik möchte Dies aber doch nicht stehen, und auch Ihren Satz S. 100: „Man muss mit dem alten Wahn brechen, dass der Mensch seine Heiligthümer dadurch ehre und schütze, dass er sie mit der erkennbaren Natur in kontinuirliche Verbindung zu bringen sucht“, möchten Sie schwerlich in vollem Umfang aufrecht erhalten. Wenn Sie Ihr Heiligthum als Zweck und die Natur als Reich der Mittel zusammenordnen, so scheint doch ein kontinuirlicher Zusammenhang zwischen beiden hergestellt zu sein. Denn Sie werden nicht leugnen wollen, dass die Mittel in einem sachlichen Zusammenhange zum Zwecke stehen, und dass das Kontinuirliche sich nicht bloss auf das Kausalitätsverhältniss oder auf die Reihenfolge erstreckt, sondern auch von teleologischem Zusammenhange gilt.

Die Persönlichkeit erscheint nach dem Ausspruche in Ihrem Buche, den ich so eben beleuchtet habe, als etwas in Gottes „Selbstzweck“ Gesetztes, durch seinen Schöpferwillen Gewolltes. Sie denken über diesen Begriff so hoch, dass Sie sich sogar S. 204 zu dem Satze versteigen: „Das Wort, welches dem Menschen das Welträthsel löst, kann nicht anders lauten, als: Persönlichkeit.“ Zunächst begreife ich nicht recht, warum Sie hier „dem Menschen“ gesperrt drucken lassen. Für wen sollte denn ein Welträthsel vorhanden, für wen eines zu lösen sein? Uns geht es doch Nichts an, was für die Engel oder was für die Thiere Welträthsel ist. Soll aber der Gedanke der sein, dass eben nur für den Menschen die Persönlichkeit das Welträthsel löse, so hiesse Dies ungefähr so Viel, als dass zwar die Persönlichkeit nicht die Lösung des Welträthsels sei, wohl aber eine solche für den Menschen repräsentire. Dabei kann man sich kaum der Erinnerung erwehren, dass sich die Schwarzen den guten Geist schwarz, den bösen Geist aber weiss vorstellen und die Weissen umgekehrt den Teufel schwarz malen. Für den Menschen die Lösung des Welträthsels in demjenigen Begriff zu suchen, welcher so ungefähr mit dem Begriff des Menschen selber äquipollent ist, führt doch nicht sehr weit von dem Satze ab, „dass der In-

halt und Gegenstand der Religion ein durchaus menschlicher, dass die göttliche Weisheit menschliche Weisheit, dass das Geheimniss der Theologie die Anthropologie, des absoluten Geistes der sogenannte endliche subjektive Geist sei." Vgl. Feuerbach Wesen des Christenthums 2. Aufl. S. 401.

Sie sagen S. 205: „Dagegen ist es trotz aller sonstigen Kultur ein Zeugniss von Rohheit, wenn der Mensch die Persönlichkeit zu erklären unternimmt, über die er sich nicht erheben, sondern zu der er erhoben werden soll." Ein empirisches Datum ist die Persönlichkeit nicht, und erklärt darf sie nicht werden. Welch mystisches Wesen ist es doch um die Persönlichkeit! Wir werden sogar, oder sollen wenigstens zu ihr erhoben werden. Also können wir selber nicht einmal uns zu ihr erheben. Sie müssen mir aber schon gestatten, dass ich gerade dunkeln Vorstellungen gegenüber eine unbezwingliche Neigung habe, denselben mit den Waffen der exakten Wissenschaft, d. h. also der Logik zu Leibe zu gehen.

Spricht man mir von Persönlichkeit, die ich nicht soll erklären dürfen, wenn ich kein roher Mensch sein will, so denke ich sofort, dass das Unpersönliche den Gegensatz zur Persönlichkeit bildet. Jeder Begriff fällt aber mit seinem konträren Gegensatz (unpersönlich ist ja nicht das kontradiktorische, sondern, als eine sachlich positive Aussage, nur das konträre Gegentheil von persönlich) unter einen beide unter sich schliessenden höheren Begriff. Als diesen würde ich den Begriff „Seiendes" vorschlagen. Also: persönlich Seiendes und unpersönlich Seiendes. Sobald wir aber verschiedenes Seiendes haben, so haben wir eben damit auch einzelnes Seiendes in unseren Vorstellungen, eben damit aber auch als Inbegriff all dieses einzelnen Seienden den Begriff Welt. Wir erklären hiermit die Persönlichkeit noch nicht; aber wir erkennen sie als ein Weltliches, als einen Theil der Welt, als zur Welt gehörig — immer, natürlich, vorausgesetzt, dass die Persönlichkeit kein Wahngebilde, keine poetische Fiktion, sondern etwas Wirkliches, meinetwegen Wahrhaftwirkliches sei. Der mystische Zauber, das geheimnissvolle Dunkel weicht damit doch sehr von dem

Begriffe der Persönlichkeit. Wären wir Materialisten, so müssten wir sie einfach in das Naturgebiet verweisen; aber da wir noch andere empirische Daten als nur materielle kennen, so werden wir es wohl wagen dürfen, von der Persönlichkeit zu urtheilen, sie weise, obschon sie der Natur angehöre, doch über die sinnenfällige Natur hinaus. (Hierbei sehen wir noch ganz davon ab, dass Persönlichkeit immer eine Beschränkung und eine Abgränzung gegen Gleichartiges ausdrückt und also auch immer ein Relatives ist.)

Für Sie dagegen ist die Persönlichkeit der höchste denkbare Begriff. S. 255: „Indem das Sittengesetz den ihm unterworfenen Willen als einen freien denken lehrt, bringt es uns zum Bewusstsein, dass wir über die Persönlichkeit hinaus nicht mehr fragen sollen; durch welches Andere ist sie möglich? In ihr hat die sittliche Person den letzten Grund alles Daseins, den einheitlichen Beziehungspunkt alles Wirklichen erreicht.“ Weiter behaupten Sie, man dürfe die sittliche Persönlichkeit sich nicht wie etwas objektiv Gegebenes gegenüberstellen und mit der Vielheit der Dinge zusammenfassen in einem vermeintlich höheren Gesichtspunkte. S. 256: „Indem wir dies thun, werfen wir uns ja auch in persönlicher Ueherzeugung auf ein Letztes, in welchem unser Denken zur Ruhe kommen soll und von welchem aus wir die dem persönlichen Leben unentbehrliche Einheit der Weltanschauung herzustellen suchen.“ Gewiss! und Sie konnten das Wesen und das Recht des religiösen Triebes nicht schöner beschreiben. Ja, eben die Unzulänglichkeit unseres persönlichen Lebens treibt uns immer und immer wieder zur religiösen Erfassung unser selbst und der ganzen Welt, der wir angehören und der wir doch nicht zur Beute werden sollen. Sie fahren jedoch fort: „Aber wir verschmähen damit zugleich denjenigen Abschluss, welchen uns das Sittengesetz gezeigt hat, und indem wir uns mit diesem in Konflikt setzen, bringen wir einen Zwiespalt in unsere Lebensanschauung, der nicht nur ein Kreuz für das Denken ist, sondern nach dem objektiven sittlichen Maassstab als unsittlich beurtheilt werden muss.“

Also auch noch unsittlich soll die Lebensanschauung

sein, welche nicht den menschlichen Willen zum Gesetzgeber macht, sondern als Gesetzgeber den Schöpfer der Natur anerkennt und sich damit bescheidet, wie die Naturgesetze so auch die sittlichen Ordnungen, denen wir unterthan sind, weil wir sie uns nicht selber geben, zu erforschen, kennen und erkennen zu lernen. Sie sind der treue Schüler Kant's bis zu dem Punkte, dass Sie nicht einmal religiöse Beweggründe für das Sittliche gelten lassen. S. 216: „Zweitens aber ist ein Handeln, welches aus der Dankbarkeit gegen Gott entspringt, nicht schon dadurch ein sittliches. Denn das sittliche Handeln ist dasjenige, in welchem der freie Wille seinem eigenen Gesetze folgt.“ Isoliren Sie das Motiv der Dankbarkeit, so können Sie allerdings mit Leichtigkeit nachweisen, dass der Mensch persönlich aus Dankbarkeit gegen Gott handelte und dabei doch an sich verwerfliche Thaten vollbrachte. Wenn aber die Kirche (wie Sie S. 215 selber dafür Belegstellen beibringen) die guten Werke ganz vorzüglich unter den Gesichtspunkt des Erweises unserer Gott schuldigen Dankbarkeit bringt, also die sittliche Lebensführung durch religiöse Motive bestimmt sein lässt (denn das ist doch der Sinn des kirchlich dogmatischen Ausdruck's), so bringt speciell der Heidelberger Katechismus, der diese Anschauung am vollkommensten und am meisten systematisch ausgeführt hat, in Frage 91 alle wünschbaren Cautelen. Die Frage lautet: „Welches seind aber gute werck?“ und die Antwort: „Allein die auss warem Glauben, nach dem Gesetz Gottes ihm zu ehren geschehen: vnd nicht die auff vnser gutdünken oder menschen satzung gegründet sein.“ Hier ist mit aller wünschbaren Umsicht die Objektivität der sittlichen Ordnungen ausgesprochen; nur das Motiv, der persönlich uns bestimmende und bewegende Grund, wird in der Dankbarkeit (Fr. 86) gesucht. Damit wird eben so sehr dem realen Sachverhalt, als auch dem praktischen Bedürfen Rechnung getragen und, ich glaube, in besserer Weise, als wenn die Sittlichkeit auf die Autonomie des Willens begründet wird. Es bleibt immer ein Widerspruch, von Autonomie des Menschen resp. des Willens zu sprechen und den Menschen doch zur Realisirung des Sitten-

gesetzes sich erst heranbilden zu lassen. Was autonom ist, das ist dasjenige, was in einfachem und ungekünsteltem Deutsch Gott heisst. Wenn der autonome Wille nicht in diesem oder jenem einzelnen Menschen anzutreffen ist, wenn nicht ein mit Namen zu nennender Mensch diesen autonomen Willen in sich hat, wo ist denn dieser autonome Wille? Wille ist ein Anthropomorphismus, hergenommen aus der Psychologie. Wille ist nicht ein Etwas für sich, das abgelöst von einem wollenden Subjekt zu denken ist. Sobald wir uns einen autonomen Willen des Menschen klar machen wollen, stehen wir vor dem Dilemma: entweder Satzung eines oder einiger einzelnen Menschen, oder menschliches Gattungsbewusstsein. Das letztere aber führt uns in diesem Zusammenhange unweigerlich auf Feuerbach hin, auf dessen Anschauungen die Ihrigen überhaupt mit aller Macht hinweisen, nur dass es uns leichter möglich ist, mit Feuerbach's Behauptungen klare Begriffe zu verbinden. Ihre Polemik S. 296 ff. gegen Kant's Autarkie des sittlichen Menschen vermag desshalb, so berechtigt sie an sich ist, doch nur wenig Eindruck hervorzubringen; denn aus Ihren eigenen Expositionen folgt entweder gerade diese Autarkie oder dann überhaupt die Unmöglichkeit, etwas Positives über Religion und Sitte auszusprechen, ich meine etwas Solches, was nicht bloss willkürliche Behauptung und nicht lediglich Vermuthung, sondern wohl begründete Schlussfolgerung ist.

Erwünscht wäre es gewesen, wenn es Ihnen hätte gefallen mögen, das Verhältniss, in welches Sie die beiden Begriffe „Person“ und „Persönlichkeit“ setzen, genau zu bestimmen. Manchmal scheinen sie als äquivalent gebraucht zu werden; andere Male aber hat es den Anschein, als ob die Person nur der Rohstoff sei, aus welcher — ich weiss freilich nicht recht, wie — die Persönlichkeit werden solle. Die Stelle S. 205 habe ich schon besprochen. S. 353 sprechen Sie von einem „Abschluss der Persönlichkeit, den der religiöse Glaube verschafft.“ Da erscheint die Persönlichkeit als Etwas, was erst durch ein anderes Etwas vollendet wird. Unter allen Umständen aber ist von Ihnen hier die Persönlichkeit nicht als das Wesen des Menschen gedacht, sondern als

Etwas, was im Werden begriffen oder vollendet sein kann, ohne dass desshalb der Mensch aufhörte Mensch zu sein oder erst anfinge Mensch zu werden. Ich möchte gerne wissen, ob Sie sich die Persönlichkeit so in der Art denken, wie der Katholicismus die *justitia originalis* in *statu integritatis*, oder ob Sie sich darunter so eine Art geistigen Aggregatzustandes vorstellen. Ausserdem aber vermag ich den Ausdruck, den Sie gebrauchen, nicht recht mit Ihrer Behauptung S. 276 zusammenzureimen: „Wenn das Christenthum die absolute Religion sein will und desshalb zu einem dogmatischen Beweise seiner Wahrheit auffordert, so muss die in ihm vorhandene religiöse Gewissheit als integrirendes Moment die Einsicht in sich hegen, dass es die nothwendige und vollkommene Lebensform des persönlichen Geistes ist." Dass Sie das eine Mal den religiösen Glauben überhaupt, das andere Mal mit besonderem Nachdruck das Christenthum nennen, will ich nicht pressen. Sie würden mit Recht erwidern, in diesem Falle erkläre sich die eine Stelle aus der anderen. Aber „die nothwendige und vollkommene Lebensform des persönlichen Geistes" enthüllt uns eine andere Vorstellung als „der Abschluss der Persönlichkeit, den uns der religiöse Glaube verschafft." S. 276 sagen Sie, der persönliche Geist müsse, wenn er seinem wahren Wesen entsprechend vorhanden sein wolle, christlich sein. Dabei ist ganz richtig das persönliche Sein (wofür wir doch wohl Persönlichkeit sagen dürfen) als die natürliche Daseinsform des menschlichen Geistes gedacht, d. h. der Mensch ist der persönlich daseiende Geist. Eines Abschlusses bedarf desshalb die Persönlichkeit nicht, so wenig als der Körper. Vervollkommnung, Ausbildung, Heiligung sind zutreffende Bezeichnungen. Abschluss hingegen erweckt sofort den Verdacht, als ob die Persönlichkeit nicht das natürlich Gegebene, sondern das erst sittlich Erworbene sei. Diesem Verdachte begegnen Sie selber mit ihrer aus S. 276 so eben citirten Behauptung. Freilich stehen der letzteren wieder, wie gezeigt, andere Stellen in Ihrem Buche entgegen.

Wie Sie nicht völlig mit sich selbst übereinstimmend den Begriff der Persönlichkeit verwenden, so geben Sie auch

eine Definition von „Gut“, welche Sie auf derselben Seite Ihres Buches wieder verlassen. Sie wollen die verschiedenen Arten wie die Menschen ihr eigenes Selbst erfassen und der Sinnenwelt gegenüberstellen, am Begriffe des höchsten Gutes nachweisen und beginnen hierzu mit einer Definition des Begriffes „Gut“. S. 316: „Ein Gut ist für den Menschen diejenige Bestimmtheit seines Selbst, diejenige Art und Weise, sein Selbst zu erleben, welche ihm Lust gewährt.“ Demnach sind alle Güter nur Zustände unseres eigenen Selbst; es sind nicht die (eingebildeten oder realen) Objektivitäten, durch deren Besitz und Genuss uns Lust zu Theil wird; sondern unsere Affektion selbst ist das Gut; dieses ist ein psychologischer Zustand. Also nicht Ehe, Beruf, Familie, Ehre, Geld, Freunde, Wissenschaft, Kunst sind (reelle oder vermuthete, fiktive) Güter. Wie aber, möchte ich fragen, nennen Sie denn diese Dinge, durch deren Besitz und Genuss der Mensch erst zu dem kommt, was Sie als Güter bezeichnen, nämlich zu derjenigen Art und Weise, sein Selbst zu erleben, welche ihm Lust gewährt? Wenige Zeilen nachher schreiben Sie auf derselben Seite 316: „Anstatt dass der Mensch abwechselnd in dem Besitze verschiedenartiger Güter sein Selbst erlebt, muss die Vorstellung e i n e s Gutes ihn dauernd derart beherrschen, dass er mit dem vollen Genusse desselben sein eigenes Selbst vollständig identificirt.“ Oben nennen Sie ein Gut eine bestimmte Art, sein Selbst zu erleben; hier sprechen Sie davon, dass der Mensch im Besitz und im Genuss von Gütern sein Selbst erleben könne. Also: der Mensch kann im Besitz von bestimmten Arten, sein Selbst zu erleben, sein Selbst erleben. Das ist doch ein schwer auszudenkender Gedanke. Der Widerspruch liegt auf der Hand. Sie fassen das eine Mal „Gut“ als einen psychologischen Zustand, das andere Mal dagegen als Dasjenige, wodurch ein solcher hervorgebracht wird. Dadurch kommt aber in Ihre Schlussfolgerungen eine *quaternio terminorum*, die denselben die Bündigkeit raubt. Sie können sich nämlich nicht dahinter zurückziehen, dass Sie im zweiten Ihrer Sätze nur die einzelnen Formen resp. das Allumfassende der Güter ausgedrückt hätten, dass ja allerdings der Mensch

sein Selbst erlebe dadurch, dass er im Besitz sei von bestimmten Arten, es zu erleben. Das Selbst ist der Mensch, er, nicht etwas an ihm oder unter ihm. Eine bestimmte Art und Weise, sein Selbst zu erleben, kann also niemals einen Besitzstand des Menschen begründen, über den der Mensch selber verfügen könnte, sondern ist jeweils nur ein Zustand, in welchem er sich befindet. Nachdem dieser Zustand vorübergegangen ist, kann sich derselbe im Gedächtniss des Menschen zu einer objektiven Vorstellung gestalten, die als solche in den Besitz des Menschen übergegangen ist. Dann ist sie aber auch nicht mehr ein „Gut", wenn nämlich ein solches diejenige Art und Weise ist, sein Selbst zu erleben, welche den Menschen Lust gewährt, sondern nur die Vorstellung von einem Gut, aber nicht dieses selber. Das Gut selber bleibt ein Zustand, in welchem nicht der Mensch sich selber hat, sondern welcher den Menschen hat. Und darin besteht Ihre *dilogia*, dass Sie das Wort „Gut" einmal gebrauchen, um den Zustand und das andere Mal um die Vorstellung von dem Zustand oder die Erinnerung an denselben zu bezeichnen, dabei aber unbefangen sprechen, als ob sie beide Male mit demselben Ausdruck auch denselben Begriff meinten.

Sie sind, wie mir scheint, dadurch hierzu veranlasst worden, dass Sie den Begriff des Sittlichen statt aus den Beziehungen des Menschen zur Welt, vielmehr aus der Entgegensetzung von Person und Natur zu gewinnen und zu bilden trachten. Zwar sagen Sie S. 246: „Die isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit müsste vielmehr das Trugbild einer Sittlichkeit erzeugen, welche auf eine Negation der Welt hinausliefe und daher gar keinen Anlass böte, auf einen positiven Zusammenhang der letzteren mit dem sittlichen Endzweck sich zu stützen." Damit verbinde ich, wohl nicht gegen Ihren Willen, S. 259: „Wenn sich für das Denken eines Menschen alles Wirkliche unter die letzten Gegensätze der Natur und des Sittlichen einordnet, so haben wir es bereits mit einem Wesen zu thun, welches nicht bloss erkennen, sondern vor Allem als in sich geschlossene Person leben will. Denn wer lässt denn die

sittliche Welt überhaupt als ein Wirkliches eigener Art gelten, welches berechtiget wäre, der gesammten Natur als die andere Gruppe des Seienden gegenüberzutreten? Für das blosse Erkennen ist das Sittliche ein Name für psychische Vorgänge, von welchen hier und da die Menschen Zeugniss geben. Wenn man dagegen nicht bloss psychische Ereignisse mit den Verzweigungen ihrer Ursachen und Folgen in dem Sittlichen sieht, sondern sich auf den Standpunkt seiner Geltung versetzt und desshalb eine eigenartige Wirklichkeit, die nicht übersehen werden darf, in ihm anerkennt, so hat man die innere Welt des persönlichen Lebens betreten, für welches das Sittliche die Macht seiner gesetzmässigen Gestaltung bedeutet. Es gehört also die volle Lebensenergie der Person dazu, welche aus der feststehenden Geltung des Sittlichen heraus denkt und strebt, um jenen Gegensatz aufzurichten. Und die Lösung desselben ist nicht eine Aufgabe für das Erkennen; sondern sie ist in dem Faktum des persönlichen Lebens gegeben, welches wir eben Religion nennen."

Also eine isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit führt uns nach Ihrer eigenen Ansicht auf Abwege; aber zur Anerkennung der eigenartigen Wirklichkeit in dem Sittlichen (ich bediene mich durchaus der von Ihnen gebrauchten Ausdrücke) gelangen wir doch nicht auf dem Wege des Erkennens, sondern nur dadurch, dass wir die innere Welt des persönlichen Lebens betreten, für welches das Sittliche die Macht seiner gesetzmässigen Gestaltung bedeutet. Es wird mir schwer, diese beiden Vorstellungsreihen zu einer Einheit zusammenzubringen.

Ein Gesetz ist eine Formel für beharrliches Geschehen, ein Naturgesetz für ein Geschehen, welches stattfinden muss, ein Sittengesetz für ein Geschehen, welches stattfinden soll. Darum ist das Sittengesetz schlechthin, streng wissenschaftlich ausgedrückt, nichts Anderes als die Formel für unsere Pflicht. Der Anlass zur Bildung einer solchen Formel, mit anderen Worten, der Anlass, des Sittengesetzes bewusst zu werden, kann für uns nur aus unserem Leben in der Welt kommen. Nur wo Pflichten sind, kann sich das Sittengesetz

uns zum Bewusstsein bringen. Es ruht also nicht in uns, wird von uns auch nicht hervorgebracht, sondern kann von uns nur erkannt werden. Der Unterschied zwischen sittlich gutem und sittlich verwerflichem Verhalten liegt darin, dass sich der Mensch bei ersterem durch seine Pflicht leiten lässt, die von seinem Willen ganz unabhängig ist, bei letzterem hingegen seinen Willen der Pflicht entgegensetzt, ob er nun von letzterer Kenntniss habe oder nicht. Zur sittlichen Lebensführung gehört also sowohl das unermüdliche Bestreben, seine Pflichten immer besser kennen zu lernen als auch ihnen in vollem Umfange den eigenen Willen zu unterwerfen. Eine isolirte Betrachtung des Sittengesetzes in seiner formalen Allgemeinheit ist demnach nur desshalb die Mutter eines Trugbildes, weil sie von vornherein ein Unmögliches begehrt, nämlich das Sittengesetz autonom zu erzeugen, anstatt es vemittelst der objektiven weltlichen Verhältnisse zu erkennen. Wie die Religion nicht eine Lehre von Gott, sondern der lebendige Verkehr zwischen Gott und Mensch im menschlichen Selbstbewusstsein, so ist die Sittlichkeit nicht das Bewusstsein des Menschen von sich als einer Person und auch nicht die eigenartige Wirklichkeit, die sich auf dem Standpunkt unserer Geltung ergiebt; sondern sie ist der lebendige Zusammenhang zwischen Welt und Mensch im menschlichen Selbstbewusstsein, unrein, wo dieses letztere getrübt ist, rein, wo Erkenntniss und Wille des Menschen mit den objektiven sittlichen Ordnungen harmoniren. Das Sittengesetz aber ist nur die bis zur Formel gediehene Erkenntniss von der aus unserem Leben in der Welt sich ergebenden und darum eben so mannigfaltigen, als im konkreten Falle bestimmten und gewissen Pflicht.

Eben desshalb liegt zwischen der Sittlichkeit und der Religion eine nicht minder grosse Kluft als zwischen dem Reich der Sinnenwelt und dem Reiche der sittlichen Ordnungen. Sie meinen zwar S. 251: „Das Bewusstsein um die Allgemeingültigkeit der religiösen Urtheile muss auf die Einsicht zurückgreifen können, dass ihre Wahrheit gleichbedeutend ist mit der Realität der Idealwelt, in welche der sittliche Verkehr der Menschen ausläuft.“ Aber der sittliche

Verkehr der Menschen läuft nie in eine andere Welt als in die wirkliche aus, die nur von uns als sittlichen Wesen als eine nicht bloss materielle, sondern auch von sittlichen Verhältnissen erfüllte gewusst wird. Alle die Verhältnisse, in welchen wir uns sittlich bethätigen können, liegen in dieser Welt. Sollen die religiösen Urtheile nur die Wahrheit der Realität der Welt als sittlicher besitzen, so ist die Religion als solche aufgelöst und an ihre Stelle die alleinige Geltung der Moralität getreten.

Ich kann desshalb auch nicht Dem zustimmen, was Sie S. 253 schreiben: „Für bloss erkennende Wesen ist die Wahrheit der Religion nicht vorhanden; ihr Geltungsbereich liegt in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen." Bloss erkennende Wesen sind mir überhaupt noch nicht vorgekommen; auch habe ich noch nie von solchen zuverlässige Kunde erhalten; sie sind also kein empirisches Datum für mich, und darum bekümmere ich mich auch nicht darum, was für sie vorhanden oder nicht vorhanden sein könne. Anders verhält es sich mit dem zweiten Lemma Ihres Satzes. Wenn ich irgend einen bestimmten Sinn damit verbinden soll, so sagt es, dass der Geltungsbereich der Religion in den Beziehungen der Menschen zu einander liege; Sie sagen: „in der praktisch bedingten Gemeinschaft von Personen." Aber damit lösen Sie ganz einfach die Religion als etwas von der Moral Verschiedenes auf. Sie können wohl statt Gott das Unendliche oder irgend ein das All umfassende Abstraktum setzen, nur nicht den Menschen. Denn Das wird doch wohl immer das Wesen der Religion bleiben, dass ihr Geltungsbereich in der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, des Endlichen mit dem Unendlichen, des Einzelnen mit dem All liegt. Pantheistisch, deistisch, theistisch können Sie sich ausdrücken, doch nur nicht atheistisch, und der Atheismus ist doch unleugbar vorhanden, wo der Mensch in der Religion nur mit sich selbst, nota bene nicht etwa der einzelne Mensch mit dem Menschengeiste überhaupt, sondern der einzelne Mensch mit anderen einzelnen Menschen und zwar als einzelnen in Beziehung gedacht wird. Denn die Elimination alles Dessen, was irgend wie als Gott oder Gott-

heit gedeutet werden könnte, ist so bestimmt als möglich dadurch vollzogen, dass Sie den Geltungsbereich der Religion ausdrücklich auf die praktisch bedingte Gemeinschaft von Personen beschränken. Ich darf doch wohl voraussetzen, dass Sie hier nicht wiederum sich einer *dilogia* schuldig machen und den Begriff „Person“ so gebrauchen, wie bis dahin in Ihrem Buche immer, nämlich als eine Bezeichnung, welche nur auf Menschen geht.

Unmittelbar darauf fahren Sie fort: „Wer diese und sein eigenes von ihr unablösbares Innenleben als eine Wirklichkeit eigener Art nicht anerkennen und beachten mag, darf weder für noch wider die Religion gehört werden.“ Was würden Sie aber sagen, wenn man Ihnen darauf erwiederte: Wer die Religion in Moralität auflöst, hat ihr die eigene Art Wirklichkeit geraubt? „Indessen“, so endigen Sie Ihr strenges Urtheil, „würde man sich die Kenntnissnahme von der Theologie der Gegenwart vielleicht mehr, als erlaubt ist, abkürzen, wenn man diesen Kanon strikt befolgen wollte.“ Ich enthalte mich, hierzu eine Anmerkung zu machen.

Doch Sie wollen dem Glauben an Gott in Ihrer Weltansicht doch auch eine Stelle anweisen, wenn auch nicht diejenige, durch welche das Welträthsel gelöst wird — denn dieses Geschäft besorgt bei Ihnen ja die Persönlichkeit — so doch immerhin eine werthvolle. Die Religion sei nämlich dem sittlichen Menschen unentbehrlich. S. 258: „Der religiöse Glaube an Gott ist, richtig verstanden, gerade das Medium, durch welches sich für den individuellen durch das Weltleben bedingten Menschen die allgemeine Forderung des Sittengesetzes so individualisirt, dass er im Stande ist, die Unbedingtheit desselben als den Grund seiner Selbstgewissheit und das in ihm vorgezeichnete Ideal als seinen eigenen Selbstzweck anzuerkennen.“

Jedenfalls haben wir hier eine Hauptstelle Ihres Buches da Sie selber Ihr Urtheil über den religiösen Glauben an Gott so abgeben, wie derselbe „richtig verstanden“ aufgefasst werden müsse. Sie bezeichnen hier den religiösen Glauben als ein Hülfsmittel für die Sittlichkeit, und gewiss durfte

ich darum sagen, Sie wiesen Gott eine werthvolle Stellung in Ihrer Weltansicht an. Der religiöse Glaube ist Ihnen ja Medium, zu Deutsch Mittel, für die Individualisirung der allgemeinen Forderung des Sittengesetzes. Also was ich als Individuum zu thun habe, um dem Sittengesetze zu genügen, Das sagt mir die Religion. Dann ist aber die Religion thatsächlich Das, was man angewandte Ethik nennt, Pflichtenlehre, oder genauer noch Gewissensrath. Sollte Dies wirklich Ihre Meinung sein? Aus Ihren Worten folgt es, und in Demjenigen, was Sie unmittelbar nachher sagen, ist der Religion immer wieder nur die Bedeutung eines „Medium" zugewiesen. Der richtig verstandene Glaube an Gott setzt den einzelnen Menschen in Stand, die Unbedingtheit des Sittengesetzes anzuerkennen, die besonderen Bedingungen unserer Existenz in die Sphäre des Unbedingten zu erheben (freilich ein nicht im Mindesten aus dem Vorhergehenden folgender, lediglich angereihter Gedanke) und das sittliche Ideal auf das endliche Vernunftwesen anzuwenden (aber warum Vernunftwesen, wenn doch sonst das dem Menschen Hochgefühl Verschaffende immer im Willen gesucht wird). Christus, der von der Kirche anerkannte Mittler, sagte nach dem vierten Evangelisten, eben weil er nur als Mittler gelten soll: „der Vater ist grösser als ich", und Paulus lässt den Mittler, wann dieser sein Werk vollbracht hat, das Reich dem Vater zurückstellen, auf dass Gott sei Alles in Allem. Was Mittel oder Mittler ist, verliert sein Reich gerade dadurch, dass der Zweck erreicht wird. Ich fürchte, wenn der religiöse Glaube von Ihnen richtig verstanden sein sollte, dass die Menschen sagen werden, die Sittlichkeit sei grösser als die Religion und diese letztere dürfe ihr Reich dahingeben, wenn sie ihre Mittlerdienste vollendet habe. Eine Religion, welche nur als Mittel für die Sittlichkeit vorhanden ist, besitzt vielleicht Werth für einige Zeit und für einige, möglicher Weise für sehr viele Menschen, aber jedenfalls keine Würde, und darf sich nicht beklagen, wenn sie von Leuten, welche in ihrem Denken wie in ihrer Selbstbeurtheilung konsequent sind, abgedankt wird. Dass ich „Medium" immer mit „Mittel" übersetze, können Sie mir

doch nicht verargen. Der eigentliche Sinn eines Gedankens tritt in der Regel schärfer hervor, wenn deutsche Ausdrücke gebraucht werden.

Mit dieser Moralisirung des Religiösen stimmt nun vortrefflich, was Sie S. 271 behaupten, dass nämlich der Gläubige die Freudigkeit seines Glaubens in dem Bestehen religiöser Gemeinschaft finde, die für ihn den unersetzbaren Werth einer Ergänzung seiner eigenen Gewissheit besitze. Das ist genau die Schätzung der Kirche bei den katholischen Gläubigen. Freilich die energische Religiosität der Reformatoren stützte sich lieber auf die keines andern Beweises als nur des Vorhandenseins bedürftige Gewissheit des Glaubens. „Wenn ich nur Dich habe, so frage ich Nichts nach Himmel und Erde.“ Luther's grossartige Glaubensfreudigkeit, die keiner Ergänzung der eigenen Gewissheit bedurfte, spricht sich charakteristisch in dieser Uebersetzung der Psalmstelle aus, durch die er mit unabsichtlicher und um so erwünschterer Deutlichkeit Zeugniss ablegte vom wahren Wesen des religiösen Glaubens. Je geringerer Art der letztere ist, desto eher bedarf er des Beistandes der öffentlichen Meinung, resp. der äusseren Kirchlichkeit. Für den wahren Glauben aber liegt der Grund zur kirchlichen Gesinnung in ganz anderen Zusammenhängen.

Sie werden sicherlich besonderen Werth darauf legen, dass Sie in Ihrem Buche Sittlichkeit und Religion in engere Verbindung gebracht haben, als die Meisten vor Ihnen, und dass auf Ihrem Standpunkte eine bloss gefühlsselige, unkräftige Religiosität nicht zu bestehen vermöge. Ich möchte S. 211 und 212 in dieser Hinsicht besonders auszeichnen, eine Stelle, die gewiss manchen Ihrer Leser angesprochen hat. Aber auch da kommen Sie nicht darüber hinaus, die Religion als zweckdienlich für die Sittlichkeit nachzuweisen; dass sie *sui generis* ist, zeigen Sie nicht. Ihr Gedankengang ist immer dieser: die Sittlichkeit macht erst den Menschen zum Menschen; die Religion erschliesst mir aber Regionen, die mir auch heimathlich sind; ich kann das Vorhandensein, die Realität dieser Regionen auf dem Wege des Naturerkennens nicht beweisen; ich beweise aber, dass sich

die Sittlichkeit erst im religiösen Glauben vollendet, und weil dieser Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion besteht, so ist mir die Religion garantirt. Aber es giebt genug Menschen, welche auf anderem Wege zur Ueberzeugung von der Realität ihrer religiösen Vorstellungen gelangt sind, und welche einer anderen theologischen Vermittelung der letzteren zugänglicher sind. Mehr als eine theologische Vermittelung ist Ihre Deduktion auch nicht. Es fragt sich nur, ob es die richtigste sei. Der Mensch ist nicht bloss sittliches, sondern auch erkennendes Wesen. Dieser Gesichtspunkt ist dem vierten Evangelium so wichtig, dass es sogar das ewige Leben in die Erkenntniss Gottes setzte, und die christliche Kirche folgt nur den mannigfaltigsten neutestamentlichen Aussprüchen, wenn sie des Himmels Freuden in das eine Wort *visio beatifica* zusammenfasst. Sie selber lassen sich, wie wir gesehen, den Ausdruck „Vernunftwesen" entschlüpfen, um den ganzen Menschen zu bezeichnen. Sollte die Religion mit dem Erkennen in minder engem Zusammenhange stehen als mit dem Thun? Da Sie das Sittliche nur unter der Form der Pflicht kennen, so werden Sie mir um so weniger entgegenstehen, wenn ich behaupte, dass nach Ihrem Systeme die Religion zwar nicht ein Thun sei, aber doch von dem Menschen nur insofern richtig gewürdiget werde, als er sie auf sein Thun beziehe. S. 310: „Was der Kriticismus so eindringlich wie möglich gepredigt hatte, dass das Verständniss der religiösen Weltanschauung, in welcher der Mensch zur Ruhe kommen solle, allein in den Relationen des sittlichen Geistes zur Welt und zu seiner empirischen Verfassung überhaupt gefunden werden könne, hat sich Schleiermacher nicht zu Nutze gemacht." Die Religion hat nach Ihnen ihr Gebiet nur innerhalb der Sittlichkeit. Aber sollten Sie denken, dieses von Ihnen der Religion vorbehaltene Gebiet besser gegen die „unabhängige", d. h. religionslose Moral vertheidigen zu können als das Gebiet der Naturerkenntniss (verwechseln Sie dieses Wort nicht mit Naturkenntniss) gegen eine materialistische Naturwissenschaft? Wissenschaftlich gelangen Sie von der Sitte so wohl wie von der Natur nur durch einen Sprung

zur Religion. Der „garstige Graben“ bleibt zwischen Gott und der Person wie zwischen der Person und der Materie. Schleiermacher bezeichnet allerdings, wie Sie S. 310 sagen, durch den Entwurf seiner Glaubenslehre „einen Rückschritt hinter Kant“. Nach des Letzteren rationalistischen Verirrungen lehrte Schleiermacher wieder, wie man die Religion aus ihr selber zu erklären vermöge.

Und wenn ich hier von „rationalistischen“ Verirrungen Kant's spreche, so schliesse ich mich an die verwunderliche Definition an, die Sie S. 288 geben: „Unter Rationalismus verstehen wir hier im Allgemeinen dasjenige theologische Verfahren, welches über die Geltung der religiösen Wahrheit nach Massstäben entscheidet, die nicht aus der Religion selbst erzeugt werden können.“ Von der Willkürlichkeit dieser Definition sind Sie wohl selbst überzeugt. In der Philosophie und in der Theologie hat das Wort seinen ganz bestimmten und zwar durch die Geschichte bestimmten Sinn, nicht in beiden Wissenschaften ganz denselben, aber doch immerhin in jeder einen solchen, welcher sich ungezwungen mit dem in der anderen gültigen vereinigen und auf einen gemeinsamen höhern Oberbegriff bringen lässt. Ob es wohlgethan sei, einen so fest ausgeprägten Gedanken zu ignoriren und dem Ausdruck einen etymologisch durchaus unbegründeten Sinn unterzuschieben, stelle ich dem Urtheil aller Derer anheim, welchen es in der Wissenschaft nicht um Neues zu jedem Preis, sondern um Erhaltung des guten Alten, Gewinnung haltbarer neuer Erkenntnisse und Erzielung von Verständigung unter den verschiedenen Ansichten zu thun ist. Also, wenn ich Ihre Definition benutze, so können Sie selber in diesem Falle nur voraussetzen, sie treffe zufälliger Weise mit Dem zusammen, was ich selber für das Richtige halte. Kant's Ansichten über die Religion sind insofern rationalistisch, als sie allerdings die religiösen Vorstellungen nach anderem Maassstabe messen, als welcher aus der Religion selber erzeugt ist: der Moralismus Kant's ist nach Ihrem Sinne Rationalismus.

Er ist es aber auch nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch. Denn über die Geltung religiöser Vorstellungen

entscheidet schliesslich immer in materieller Hinsicht unsere subjektive Ueberzeugung, in formeller die Logik, resp. Grammatik (sofern nämlich der sprachliche Ausdruck den Ideengehalt beeinflusst). Wenn die religiösen Vorstellungen auf Erfahrungen eigenthümlicher Art zurückgeführt werden, so besitzen sie eine überhaupt nicht durch andersartige Werthe messbare Geltung. Sollen sie aber durch andere Grössen gemessen werden, so wird freilich ein fremdartiger Maassstab herbeigebracht. Es ist damit aber sofort auch behauptet, dass nur in dem Maasse, als die religiösen Vorstellungen reducirbar, übersetzungsfähig sind, d. h. des Eigenthümlichen und Unübertragbaren entbehren, sie Geltung beanspruchen dürfen. Der allgemeine Maassstab für die Vorstellungen auch religiöser Art wird nothgedrungen die Vernunft sein, Dasjenige nämlich, was die Einheit in der ganzen Welt und zugleich die Möglichkeit einer Objektivirung der Welt in unserem eigenen Selbst repräsentirt. Immer bleibt es aber die einzelne, persönliche, individuelle Vernunft, an welche der einzelne Mensch sich selber allein halten kann, und so entscheidet dann der Mensch nach diesem Maassstabe über die Geltung derjenigen Vorstellungen, welche religiöse Würde zu besitzen beanspruchen. Dieses Verfahren, ob es sich nun mehr an den Zusammenhang der religiösen Vorstellungen mit unserem sittlichen Leben, oder mehr an ihren Zusammenhang mit unserem Naturerkennen anschliesse, ist principiell Rationalismus, und in diesem Sinn sind sowohl Kant als auch Sie selbst Rationalisten.

Warum aber führen Sie diese Bezeichnung in Ihr Buch ein? Ohne den mindesten Schaden hätten Sie sie weglassen können. Sie hätten sich vielmehr nur weniger missverständlich ausgedrückt. An dem Worte Rationalismus haftet nun einmal in den Kreisen der Gläubigen ein schlimmes Vorurtheil. Wer als Rationalist bezeichnet wird, ist in ihren Augen gebrandmarkt. Wollten Sie Ihre theologischen Gegner so hinstellen? Wollten Sie sich von einem möglicher Weise auf Sie fallenden Verdachte dadurch reinigen, dass Sie ihn gleich auf Ihre Gegner wälzten? Wenn Sie wenigstens den dogmenhistorischen Sinn mit dem Worte verbunden und

dessen Geltung in diesem Sinne unverkürzt, wo und wen es auch treffen möge, gelassen hätten!

Gewiss hätten Sie es dann auch unterlassen, S. 296 das Studium Kant's „der Beachtung der Theologen, welche sich nicht nur für die Schönheit der Religion, sondern auch für ihre Wahrheit interessiren" zu empfehlen. Denn Ihr Streben geht doch darauf aus, mit Hülfe Kant's zu zeigen, dass wir es in der Religion nicht mit Objekten der Erkenntniss, sondern praktischer Lebensführung zu thun haben. Es ist wieder eine Zweideutigkeit in Ihren Worten. Sie sagen „nicht nur Schönheit, sondern auch Wahrheit". Aber wenn die Religion unser Wahrheitsinteresse in Anspruch nimmt, dann ist sie ein Objekt für unser Erkennen. Wahrheit kann in der Religion nur so viel enthalten sein, als Erkenntnissobjekt in ihr vorhanden ist. Denn „Wahrheit" ist doch nur die Uebereinstimmung der Vorstellungen mit dem Sein des Vorgestellten. Der Ausdruck bezieht sich desshalb immer auf Erkenntnisse, und Wahrheit giebt es nur für das Erkennen. Sobald wir das Erkennen als Mittel für unsere Zwecke verbrauchen, leitet uns nicht mehr das reine Wahrheitsinteresse. Ich stehe gewiss nicht vereinzelt da, wenn die Verweisung auf Kant mit dieser Motivirung gerade aus Ihrem Munde und in diesem Buche mich in grosses Erstaunen versetzt.

Ziehen Sie sich nicht etwa hinter die Ausflucht zurück, im Erkennen der religiösen Wahrheit und im übrigen Erkennen seien ganz andere Erkenntnissobjekte im Spiele. Zwar bemerken Sie S. 432f.: „Den Einwurf, den uns Gegner wie Luthardt machen, die Realität der Glaubensobjekte gehe uns verloren, wenn wir nicht das Sein derselben in seiner Identität mit dem Sein der erkennbaren Welt zu erfassen suchten, fürchten wir nicht. Denn wir würden nicht an sie glauben, wenn eine solche Identität bestände. Wir würden sie dann vielmehr zu den wissbaren Mitteln für die Zwecke rechnen, in welchen sich die Person über das gesammte Gebiet des theoretischen Erkennens erhebt." Identisch im eigentlichen Wortsinne ist allerdings das Sein von Glaubensobjekten mit dem Sein der (in Ihrem Sprachgebrauch)

erkennbaren Welt nicht. Aber identisch ist immerhin das Sein als Sein. Entweder Etwas besitzt Realität, oder es besitzt nicht Realität. Dagegen ist die Daseinsweise der verschiedenen Realitäten eine verschiedene. Die Erhebung aber der Person über das gesammte Gebiet des theoretischen Erkennens ist entweder eine solche, bei welcher dieses Gebiet als Unterbau zu höherem Erkennen dient, oder eine solche, bei welcher dieses Gebiet als ein des dabei verweilens unwerthes verlassen wird. Wir erheben uns über Etwas, nur weil wir Besseres kennen gelernt haben, weil also das Frühere sich entweder nur als Vorstufe oder als unwürdig erwiesen hat. Soll nun das theoretische Erkennen Vorstufe sein? Das stritte wider Ihre ganze Theorie. Oder ist es an sich etwas Unwürdiges? Dadurch würde es ja auch „unwissenschaftlich". Es bleibt Ihnen Nichts übrig, als auch hier den Zusammenhang zwischen Wissen und Glauben zu zerreissen und die doppelte Buchhaltung durchzuführen. Im einen Gebiet schaltet die persönliche Selbstgewissheit, im andern die Wisssenschaft, und beide sind nicht an sich, sondern nur durch das bald erkennende, bald sich selbst beurtheilende Subjekt mit einander verbunden. Wenn aber dieses Subjekt das Geschöpf des Schöpfers der Natur ist, so ist sein religiöses Fühlen und sein sittliches Wollen auch im Zusammenhange mit den übrigen Schöpfungen Dessen, durch den es selber geworden, oder es sind seine religiösen und seine sittlichen Vorstellungen lediglich Einbildungen ohne Werth. Ist der Gott des Glaubens auch der Demiurg, so kann in der Erkenntniss der Natur und in der Erkenntniss der sittlichen Welt und in der Erkenntniss unserer religiösen Beziehungen der Mensch so lange nicht zur Ruhe kommen. als er nicht das All in einer einheitlichen Weltanschauung sich zusammengefasst hat. Seine religiösen Bedürfnisse mag er mit Abschlagszahlungen befriedigen; als einheitliches Subjekt, als Person wird er nicht zur Ruhe kommen, bis er eine in den Hauptpunkten ihn befriedigende Metaphysik sich errungen hat. Und die historische Probe für die Richtigkeit dieser Auffassung liegt darin, dass jede religiöse Form dem Bewusstsein der Völker entschwindet und einem Skepticismus

Platz macht, sobald die Ueberzeugung von der Richtigkeit der metaphysischen Vorstellungen gebrochen ist, die sich mit den religiösen Ideen verknüpft hatten. Keine Metaphysik in der Religion heisst: keine Religion. In der Sittlichkeit geht Niemand über die Sinnenwelt hinaus. Erst in dem Zusammenfassen der sittlichen und der Sinnenwelt unter einen beide bestimmenden Zusammenhang erhebt sich der Mensch zur Vorstellung einer alles beherrschenden Gottheit, und ehe er diesen Gedanken gewonnen, kann er weder seine Beziehungen als Person zu Person, noch seine Beziehungen als Geschöpf zu Geschöpf als in sich werthvolle pflegen.

Aus allen Ihren vorangegangenen Ausführungen würde wohl Jedermann schliessen, mit der Religion sei es überhaupt schlimm bestellt. Theoretisches Erkennen kann sich nach Ihnen nur auf die Sinnenwelt beziehen. Die Theologie hat es bloss (S. 67) mit derjenigen Welt zu thun, „welche Realität nur beanspruchen kann für Personen, soweit sie in ihrem Fühlen und Wollen zusammenstimmen.“ Ein objektiver Maassstab für die Beurtheilung der Berechtigung, religiösen Vorstellungen Realität zuzuschreiben, existirt also Ihnen zufolge nicht. Sie wissen aber auch nicht einmal von direktem Verkehr des Menschen mit Gott. S. 360: „Wir kennen kein ursprüngliches religiöses Gefühl, sondern nur das unter dem Einfluss religiöser Vorstellungen erregte.“ Also ein Verkehr des Menschen mit Gott, wo der Mensch den lebendigen Gott so gewiss und sicher als gegenwärtig mit Du anredet, wie er den in's Zimmer zu ihm eintretenden Freund sich gegenwärtig weiss und anredet, ist für Sie nicht vorhanden? Was ist das aber für eine Religion, welche um lebendig zu werden erst der Erregung durch Vorstellungen bedarf, welche nicht selber Vorstellungen als nachträgliche Reflexionen hervorruft, welche nicht in dem allerrealsten Verkehr des Menschen mit Gott besteht? Sie sagen S. 365: „Die Quelle der religiösen Erkenntniss ist für uns weder unsere Sittlichkeit, noch irgend welche Metaphysik, sondern die Offenbarung.“ Aber ich bitte Sie, woran kann denn die Offenbarung anknüpfen, wenn nicht in unserem Wesen, in Demjenigen, was uns zum Menschen macht, ein Gott Verwandtes ist? Und wenn wir

unserem Wesen nach Gott verwandt sind, so brauchen wir nichterst durch Vorstellungen zu religiösen Gefühlen erregt zu werden; wir können direkt mit Gott in Beziehung treten und seine Gegenwart erfahren.

Nur weil die Behauptung gerade S. 365 steht, führe ich an, dass Sie sagen: „Denn Gott wird entweder gar nicht gedacht, oder als der allmächtige Wille unserer Seligkeit.“ Jak. 2, 19 ist anderer Ansicht. Ihr Standpunkt ist der des naivsten Eudämonismus.

Was soll es aber heissen, wenn Sie S. 366 behaupten: „Es geht diesen modernen Theologen eben so, wie Allen, welche Wirklichkeit und Werth der Religion für sich anerkennen: sobald die praktische Bedeutung der Offenbarung in Frage kommt, ist ihnen dieselbe etwas Anderes als das religiöse Subjekt.“ Sollte es wohl jemals einem Theologen eingefallen sein, die Offenbarung — oder bezieht sich „dieselbe“ auf die praktische Bedeutung? grammatikalisch ist Beides möglich — mit dem religiösen Subjekt zu identificiren? Mit einem Verhältnisse oder Zustande des letzteren ist sie schon oft identificirt worden, niemals mit dem Subjekte selbst, und in das Subjekt wurde sie auch schon oft so verlegt, dass sie nur als ein Zustand oder Verhältniss desselben aufgefasst werden konnte. Ich begreife nicht, wie Sie sich gegen eine Behauptung verwahren können, welche nur bei einem Menschen ohne alle Grammatik und ohne alle Logik möglich wäre. Die Objektivität der Offenbarung können Sie doch unmöglich damit zu schützen denken.

Ich möchte mir aber auch eine bestimmtere Andeutung darüber ausbitten, wie Sie die beiden Behauptungen sich zusammendenken; dass (S. 360) religiöse Gefühle nur auf Erregung durch religiöse Vorstellungen möglich seien, und doch (S. 365) das Evangelium „nicht in erster Linie eine Mittheilung übernatürlicher Wahrheit, eine Erweiterung unseres geistigen Horizontes“ genannt werden dürfe. Sie sagen freilich S. 365, die Offenbarung sei nicht nur im Christenthum, sondern in jeder wirklichen Religion ein äusseres Ereigniss. Auch in der Verklausulirung, in der Sie diese Behauptung aufstellen, bleibt die Offenbarung damit doch

ein empirisches Datum für den Menschen, der auf Grund desselben an Gott glaubt.

S. 365 sagen Sie von der Offenbarung: „So nennen wir ein Ereigniss, in welchem wir die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens erkannt haben.“ S. 381 aber polemisiren Sie gegen die moderne supranaturalistische Theorie von den sogenannten wunderbaren Heilsthatsachen mit den Worten: „Dieses ganz unbestimmte Gerede von den Heilsthatsachen, wobei ganz ausser Acht bleibt, dass ein aufrichtiger Mensch von solchen nur da reden kann, wo ihm das auf sein Heil gerichtete Wirken Gottes offenbar geworden ist, ist allerdings ein beklagenswerther Missbrauch, welcher viel Ungeziefers und Geschmeiss mancherlei Abgötterei hervorbringen kann.“ Ob Diejenigen, welche von Heilsthatsachen reden, die Ereignisse, die sie so benennen, als zu ihrem eigenen Seelenheile dienliche und wirksame Thaten Gottes an sich erfahren haben oder nicht, darüber wird Gott richten. Nach dem *judicium caritatis*, das uns als praktische Regel angerathen ist, bin ich geneigt, es bei Allen, bei welchen nicht die unzweideutigsten Beweise, die erst nach vollendetem Lebenslaufe zusammengestellt werden können, dagegen vorliegen, es vorauszusetzen. Etwas anders verhält es sich mit dem theologischen Rechte Ihrer Behauptung von unbestimmtem Gerede. Sie bezeichnen selber die Offenbarung als „äussere Ereignisse“ und finden sie in „Kundgebungen des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens.“ Das Wort „Heilsthatsache“ scheint demnach doch unverfänglich. Sie wollen aber nicht, dass gewisse Ereignisse, welche in der heiligen Schrift berichtet werden, und an welche traditionell das christliche Bewusstsein die Kundgebung des auf unsere Seligkeit gerichteten göttlichen Willens in besonderer Weise geknüpft erachtet, in auszeichnendem Sinne Heilsthatsachen genannt werden sollen. Namentlich halten Sie dafür, dass der Frage aus dem Wege gegangen werde, ob diesen Thatsachen der Wundercharakter beizulegen sei. S. 383: „Die erregte Diskussion für oder wider die Glaubwürdigkeit der Wunderberichte der Evangelien aus principiellen Gründen ist für die jetzige Aufgabe der Theologie

völlig gleichgültig. Sie ist aber ausgezeichnet geeignet, die Gemüther zu verwirren und den Sinn für religiöse Wahrheit abzustumpfen.“ Also, wenn man sich bei zweideutigen Redensarten in Hinsicht auf den Wunderbegriff nicht begnügt, sondern für's Erste eine recht scharf und bestimmt formulirte Definition desselben und für's Zweite eine unmissverstehbare Erklärung über die eigene Stellung dazu verlangt, so soll Dies die Gemüther verwirren? Wir sind es nicht, die Israel verwirren, wohl aber Diejenigen, welche doppelte Buchhaltung führen, nicht um mit der einen die andere zu controliren, sondern um in der einen zu buchen, was in der anderen nicht aufgeschrieben werden darf. Es kann allerdings sein, dass manches „Ereigniss“ nur durch den Eindruck, den es gerade auf das wahrnehmende Subjekt hervorbringt, zur Heilsthatsache wird; aber in denjenigen Schriften, mit welchen doch auch Sie Ihr Heilsbewusstsein in Verbindung bringen, werden uns Ereignisse berichtet, welche sich so aus der Reihe aller sonstigen Ereignisse herausheben, dass sie den Charakter des *mirabile*, manche sogar unwidersprechlich des *miraculum* an sich tragen. Entweder — vor diese Alternative sind wir gestellt — haben diese Ereignisse stattgefunden, und dann müssen wir das Wunder annehmen: oder das Wunder ist unmöglich, und dann sind diese Ereignisse ungeschichtlich. Dass die Entscheidung zwischen diesem Dilemma verwirrend wirke und den religiösen Glauben beeinträchtige, wird nicht bloss nicht zugegeben werden dürfen; sondern ich weiss, dass ich nicht die Schlechtesten auf meiner Seite habe, wenn ich umgekehrt sage: die Probe, ob sich ein Theologe in ganz unbestimmtem Gerede herumtreibe, oder ein aufrichtiger Mensch sei, ist in unseren Tagen immer noch die Frage nach dem Supranaturalismus oder Rationalismus, d. h. die Art und Weise, wie er Auskunft über seinen Wunderbegriff giebt, ob er sich um eine runde Auskunft bemüht oder herumdrückt.

Sie aber dispensiren sich von der Auflage, einen Wunderbegriff zu geben, bei welchem Sie gefasst werden könnten, mit den Worten S. 384 f.: „Also bei den Wundern, welche der Christ selbst erlebt, darf er, wenn er sich nicht den

Gedanken Gottes selbst trüben und verunstalten will, die natürliche Vermittelung nicht ausschliessen. Die überweltliche Art der christlichen Gottesidee bewährt sich gerade darin, dass die in's Endlose hinausweisenden natürlichen Vermittelungen an jedem Punkte, wo man den Vorstellungsprocess, der sie vergegenwärtigt, unterbrechen mag, von der Macht Gottes zeugen müssen, der ihre Gruppirung zu dem Zwecke geordnet hat, welchen das vorgestellte Ereigniss in der Seele des Frommen erfüllt. Von dieser doch recht verständlichen Regel sollen nun gewisse Ereignisse, von welchen die heilige Schrift berichtet, eine Ausnahme machen."

Es ist Ihnen doch nicht gelungen, ganz um die Klippen herumzuschiffen. Eine solche Weltregierung, welche die natürlichen Vermittelungen zu bestimmten Zwecken gruppirt, enthüllt einen Gott, gegen welchen Alles, was irgend wie auf dem Standpunkt des (im historischen Sinn des Wortes genommenen) Rationalismus steht, Front machen muss. Auch prägt sich in Ihren Worten eine ganz bestimmte Metaphysik so scharf aus, dass wer derselben nicht huldigt, Ihre Worte unmöglich annehmen kann. Zwar für eine gewisse Verdunkelung haben Sie gesorgt. Natürliche Vermittelung und überweltliche Art fliesst zu einem angenehmen Helldunkel zusammen. Gestatten Sie mir aber, dass ich Sie namentlich noch wegen der überweltlichen Art der christlichen Gottesidee befrage. Sie behaupten die Ueberweltlichkeit der christlichen Gottesidee selbst, legen also einer Idee das Prädikat überweltlich bei. Eine Idee existirt nur in uns als Begriff von der Sache, mögen wir Dies nominalistisch, modalistisch oder konceptualistisch des Näheren uns zurechtlegen. Sollte wirklich in diesem Sinne die Idee überweltlicher Art sein? wohlverstanden: Sie sagen nicht, die Idee des überweltlichen Gottes, sondern die überweltliche Art der christlichen Gottesidee. Wollen Sie aber die Ueberweltlichkeit auf Gott selber bezogen wissen, so identificiren Sie, nach Ihrem Ausdrucke wenigstens, Gott mit der christlichen Gottesidee. Für so hegelisch dürfen wir Sie aber doch wohl nicht halten. Eines bleibt noch übrig: Sie haben sich irrig ausgedrückt. Ständen solche den Sinn verwirrende Ausdrücke nur sehr ver-

einzelt in Ihrem Buche, so dürfte man darüber hinweglesen; aber Dies ist nicht der Fall, und zudem passt der schiefe Ausdruck zu dem Helldunkel des ganzen Gedankens. Hätten Sie gesagt: „Gottes Ueberweltlichkeit, an die der Christ glaubt,“ so hätten wir einen klaren, fassbaren Gedanken; aber für die hypothetische Vorstellung, mit der Sie uns vertraut machen wollten, passte „die überweltliche Art“ viel besser. Eine Art hat andere Arten neben sich; neben der christlichen Gottesidee giebt es auch andere Gottesideen; diese eine Art aber bewährt sich; ja wir haben sogar die Beruhigung, dass wir dabei nicht innerhalb der Naturschranken stehen bleiben, obgleich selbstverständlich Alles in der Welt natürlich vermittelt ist. Ja diese Vermittlungen weisen sogar in's Endlose hinaus; also müssen wir niemals fürchten, der Naturforschung Grenzen zu stecken, und doch zeugen sie überall von Gottes Macht. Wie freilich eine endlose Vermittelung zu denken sei, darüber werden wir im Stich gelassen. Nach solchen Dingen fragen aber auch nur Leute, welche sogar an die überweltliche Art der christlichen Gottesidee mit grammatikalisch-logischer Auslegung herantreten.

Mich schreckt es desshalb doch nicht, dass Sie S. 386 das Urtheil abgeben: „Wir müssen es als ein abergläubisches Unterfangen ablehnen, wenn man aus irgend einer Vorstellung von dem Naturganzen, zu welcher die bisherigen Resultate des Naturerkennens das Material geliefert haben, über Möglichkeit oder Unmöglichkeit irgend welcher erzählten Ereignisse aburtheilen will.“ Ich halte es für keinen Aberglauben, zu behaupten, ein Stein, welcher geschleudert wurde, müsse, weil das Naturgesetz es verlangt, wieder zur Erde fallen, und wenn Jemand vorgiebt, ein geschleuderter Stein sei in die Unendlichkeit hinausgeflogen, so glaube ich es nicht. Die Speisung der 5000 für eine physische Unmöglichkeit zu halten, sollte ein Aberglaube sein? und wiederum wäre es ein Aberglaube, zu sagen, wenn sie dennoch stattgefunden hat, so konnte es nur vermöge eines *miraculum*, d. h. vermöge einer direkten Schöpferthat Gottes geschehen? Jeder Naturforscher wird, wenn er sich die Mühe giebt, den Stand der Streitfrage genau zu erkundigen, in Ihren Worten keinen

Beitrag zur Aufhellung erblicken, dagegen zwar vom lediglich naturwissenschaftlichen Standpunkt wahrscheinlich den „Apologeten" sich widersetzen, aber deren „Aufrichtigkeit" anerkennen.

Liesse sich die Geschichte der Offenbarung, die in der heiligen Schrift erzählt wird, so von den Wundern lösen, dass sie dieselbe bliebe, ob den letzteren Geschichtlichkeit zukomme oder nicht, so wäre weniger gegen den halb gläubigen, halb skeptischen Standpunkt einzuwenden, welchen Sie in dieser Frage einnehmen. Auch wenn schärfer unterschieden wird zwischen der Bedeutung der Geschichte und der Bedeutung der Idee und nur letztere als das eigentlich Werthvolle erkannt wird, kann die Frage in der Schwebe bleiben, obgleich dann auch kein Interesse vorhanden ist, die Ungeschichtlichkeit von Thatsachen, die man im Innersten für unmöglich hält, in Abrede zu stellen. Aber Sie behaupten „energisch, dass das Dasein der christlichen Gemeinde in einer geschichtlichen Thatsache wurzelt" S. 389. Ihnen liegt daher auch die Verpflichtung ob, den Nachweis zu führen, dass diese Thatsache geschichtlich möglich gewesen, und die Erklärung zu finden, wie die Thatsache sich verhalte, wenn Sie den darüber vorhandenen Bericht nicht für glaubwürdig zu halten vermögen. Denn auf derselben Seite sagen Sie beistimmend: „Wenn die Kirche Etwas als nothwendigen Gegenstand des Glaubens hinstellt, so übernimmt sie zugleich die Verpflichtung, von dieser Nothwendigkeit Rechenschaft abzulegen." Sie haben also auch von der Nothwendigkeit und, nicht weniger, von der Geschichtlichkeit derjenigen Thatsache Rechenschaft abzulegen, auf welcher die christliche Gemeinde sich auferbaut. Eine geschichtliche Thatsache wird nur so lange geglaubt, als die Möglichkeit ihres Geschehens mit der gesammten Weltansicht zusammenbesteht. Sind Zweifel hieran aufgetaucht, so ist der Bestand der auf jene Thatsache gegründeten Gemeinde selber in Frage gestellt. Fest gegründet bleibt das Christenthum nur, wenn es mit denjenigen Vorstellungen zusammenbesteht, welche als ein Ganzes die Weltansicht ausmachen.

Sie gehen allerdings von einem ganz anderen Gesichts-

punkt aus. Aus Ihren Vorstellungen vom theoretischen Erkennen folgt die Unmöglichkeit (oder soll diese wenigstens folgen), die Religion in den Rahmen der unserm Erkennen zugänglichen Welt aufzunehmen. Aber unser Wesen als sittliche Persönlichkeit weist uns auf die Religion hin, und Gott ist unserm Bedürfen in der Offenbarung entgegengekommen, die nicht an unserem theoretischen Erkennen zu messen, nicht einmal mit demselben zu vermitteln, sondern durch den Willen zu erfassen und als Sache des Lebens zu behandeln ist. Ein nothwendiger Zusammenhang zwischen natürlicher und geoffenbarter Theologie ist desshalb nicht vorhanden; ja es ist überhaupt die Nothwendigkeit des Christenglaubens nicht einzusehen. Wir bedürfen dieser Offenbarung, und das ist genug. Weder Metaphysik noch Psychologie sind für den Erweis der Objektivität oder Realität der Glaubensobjekte herbeizuziehen. S. 399: „Wir setzen diesen Irrwegen, deren Ziellosigkeit wir zur Genüge kennen, die positive Erkenntniss entgegen, dass jene Wirklichkeit auch für uns von den subjektiven Erlebnissen der Gläubigen unabhängig ist, weil sie sicher ruht auf der Thatsache der Person Jesu und ihrem Verhältniss zu den Bedürfnissen des sittlichen Menschengeistes.“

Also die Thatsache der Person Jesu! Eine Thatsache ist ein Ereigniss, ein Geschehen, eine Begebenheit, wohl auch ein Wirklichgewordensein oder eine Kraftäusserung. Wenn nun die Person Jesu eine Thatsache genannt wird, soll Dies heissen, dass Jesus eine historische Persönlichkeit gewesen sei? Damit ist doch nicht das Mindeste ausgesagt über seine religiöse Bedeutung. Das Verhältniss aber dieser Person zu den Bedürfnissen des sittlichen Menschengeistes ist gerade das der Kontroverse Unterworfene. Entweder es ist eine Glaubensaussage, die hierüber Aufschluss giebt, also nicht das in diesem Falle Beweisende, sondern das gerade da zu Beweisende; oder es ist ein zunächst als historisches Faktum der geschichtlichen Prüfung anheimfallender Zustand, der erst durch Schlussfolgerung für den Glauben werthvoll werden kann. Wir können immer nur sagen: so und so urtheilen wir

über dieses Verhältniss, weil wir diese Erfahrungen gemacht haben. Aber aus diesen subjektiven Schlussfolgerungen ergeben sich objektive Urtheile erst dadurch, dass wir die Person Jesu mit ihren Wirkungen, nicht bloss auf unsere Bedürfnisse, sondern auf unsere Anlagen und unsere Zuständlichkeit, auf das Wesen der menschlichen Natur überhaupt und damit auf das Weltganze in Beziehung gebracht, mit anderen Worten, dass wir sie vermittelst psychologischer Erkenntniss in unsere Metaphysik aufgenommen haben. Sonst *stat pro ratione voluntas.*

Von Schleiermacher'schen Voraussetzungen aus könnte allerdings der Person Jesu diejenige Bedeutung für unseren Glauben gegeben werden, welche Sie ihr umsonst von Ihren Voraussetzungen aus vindiciren. Sie kritisiren Schleiermacher's Religionsphilosophie ziemlich ausführlich und sagen S. 309: „Die christlichen Positionen tragen doch auch bei ihm bisweilen denselben stumpfen, alles Verständniss ablehnenden Charakter wie in der alten Dogmatik. Die Behauptung der christlichen Gemeinde, dass die Person eines Menschen der bleibende Grund ihrer religiösen Zuversicht sei, lässt sich doch bei Schleiermacher absolut nicht verstehen von der Voraussetzung aus, dass Gottes Wesen sei, die Einheit der thatsächlich gegebenen Welt zu garantiren." Man kann allerdings so urtheilen, wenn man die Mittelglieder ausser Acht lässt, durch die Schleiermacher seine scheinbar einander widerstrebenden Aussagen verbindet. In der Regel wird die Stellung nicht gewürdiget, welche er dem Religionsheros für die Religiosität der nicht genial religiösen Menschen zuweist. Aber von Anfang an spielt in seiner Religionsphilosophie der Begriff des Mittlers eine Hauptrolle. Vgl. besonders in der zweiten der Reden über die Religion WW. zur Theologie Bd. I S. 251: „Jeder Mensch, wenige auserwählte ausgenommen, bedarf allerdings etc.", übrigens schon die ganze erste Rede und in der fünften (a. a. O. S. 430 f.) die Schilderung Dessen, was Schleiermacher am Stifter des Christenthums am Meisten bewundert.

Für Schleiermacher ist Christus der religiöse Mittler und insofern auch die Vollendung der Erschaffung des

Menschengeschlechtes. Nicht unmittelbar die Beziehung des Menschen zum Menschen resp. zur Welt (der sittliche Gesichtspunkt), sondern die Beziehung des Menschen zu Gott (der religiöse Gesichtspunkt) ist es, worauf Schleiermacher ausgeht und weshalb ihm Jesus Christus so Urbild wie Vorbild ist. Bei Ihnen wird auch da, wo Sie von religiösen Verhältnissen sprechen wollen, das Religiöse durch das Sittliche verdrängt. S. 376: „Aber viel tiefer schnitt es in die hergebrachte kirchliche Praxis ein, dass sie [scil. die Reformatoren] sich nicht mehr darauf beschränkten, in Christus die Ursache der Erlösung anzuerkennen und sein Bild als das Instrument der menschlichen Thätigkeit zu erbaulichen Zwecken zu verwenden, sondern dass sie dieser ganzen Beurtheilung Christi die andere hinzufügten, wonach er dem bewussten Menschengeiste als der Grund seiner Selbstgewissheit gilt.“

Dieselben scholastischen Fragen kehren in verändertem Gewande immer wieder. Sie bringen hier in neuem Kleide nur die bejahende Antwort auf die Frage, *utrum Christus venisset, si Adam non peccasset.* Aber während Schleiermacher diese Frage aus religiösem Gesichtspunkt beantwortete, thun Sie es aus moralisirend psychologischem. Nach Ihnen ist die Selbstgewissheit die Vollendung der Persönlichkeit, so dass ein Mensch letztere nur insofern ist, als er erstere besitzt. Gilt nun Christus nach Ihrem Worte den Reformatoren als Grund unserer Selbstgewissheit, so besitzen wir in ihm auch erst das Unterpfand dafür, dass wir in vollem und bestem Sinne des Wortes Menschen sind. Auch ich bin der festen Ueberzeugung, dass die wahre Humanität uns erst durch Christum geworden; aber die Vermittelung, in welcher dieser Gedanke bei Schleiermacher auftritt, dürfte doch wohl vorzuziehen sein. Die persönliche Selbstgewissheit eignet Unchristen so gut wie Christen; oder dann verbinden Sie mit dem Worte einen Sinn, welcher Sie verpflichtet, einen anderen Ausdruck für Ihren Gedanken zu suchen, um klar und unzweideutig zu sprechen. Dies möchte ich mir auch erlauben, in Bezug auf die Stelle S. 373 zu bemerken: „Es handelt sich also nicht um eine mittelbar,

sondern um eine unmittelbar religiöse und persönliche Bedeutung Christi für uns. Von dem Grunde unserer religiösen Gewissheit können wir uns nicht abtrennen; denn wir sind unser selbst gewisse Personen allein durch ihn".

Je weiter Sie in der Skizzirung des christlichen Glaubens vordringen, um so schwerer wird es, die Nothwendigkeit des Zusammenhanges mit Ihren früheren Erörterungen einzusehen. Ich verweise nur noch auf den einen Satz S. 438: „Ueber den erhöhten Herrn der Gemeinde, der sein irdisches Lebenswerk vollbracht hat, spricht der Glaube sein abschliessendes Urtheil aus, indem in ihm der letzte Erklärungsgrund der Welt, in welcher wir der Fürsorge Gottes gewiss sind, gesucht wird." Hier will ich nicht in Erörterung eintreten über die Art und Weise, wie wir uns den Zustand des erhöhten Herrn zu denken haben. Sie könnten mir mit Recht erwiedern, dass es Ihnen in diesem Zusammenhange an Raum gefehlt habe, sich gehörig darüber zu äussern. Nur die eine Bemerkung kann ich nicht unterdrücken, dass es mir scheint, als ob Ihre Theologie zwar gewaltig darauf ausgehe, die Unzulänglichkeit aller menschlichen Vernunft zu erweisen, aber durchaus keine Garantie biete, dass Sie nicht aus Ihrem jetzigen Moralismus überspringen in einen Auktoritätsglauben, der die schroffste supranaturalistische Offenbarung aus eben dem Grunde postulirt, weil der Gottesglaube ein Bedürfniss unserer sittlichen Natur sei und es doch keine Brücke von unserer Vernunft zum Jenseits gebe. In ähnlicher Weise wurde das Recht der Metaphysik in der Religion schon mehr als einmal in der christlichen Kirche zu Gunsten eines lediglich auf „äussere Ereignisse" sich stützenden Offenbarungsglaubens bestritten, und Ansätze zu einer solchen Apologie des Christenthum's finden sich verschiedentlich in Ihrem Buche.

Was aber in der zuletzt von mir citirten Stelle besonders zu beachten ist, möchte wohl der von Ihnen gewiss sorgfältig gewählte Ausdruck sein „die Welt, in welcher wir der Fürsorge Gottes gewiss sind." Ist Dies eine andere Welt als diejenige, in welcher wir als in einem von uns in Raum- und Zeitform Wahrgenommenen uns bewegen? Ich

dächte, es käme für uns doch gerade darauf an, dass wir in dieser Welt, in der Welt, in der wir Angst haben, getrost sein dürfen. Dass es in dieser Welt für den Gläubigen noch eine andere Welt giebt, ist des Gläubigen Zuversicht. Aber dieser Glaube löst gerade das Räthsel dieser Sinnenwelt. Nicht die Welt des Glaubens, sondern die Welt, wo das Böse und das Uebel herrscht, verlangt eine Theodicee und giebt uns Räthsel auf. Ist nun wirklich für diese räthselvolle Welt der erhöhte Herr der Gemeinde die Lösung des Räthsels, so ist in ihm die Harmonie der sittlichen mit der sinnenfälligen Welt, der Ansprüche des Glaubens mit den in der Natur liegenden Mitteln gegeben. Dann ist aber auch das Christenthum im strengsten und eigentlichsten Wortverstande die wahre Metaphysik; der Theologe, welcher das Christenthum am Vollkommensten erfasst hat, ist der beste Metaphysiker. So in der Art, wie Dante's grossartiges Lehrgedicht es beabsichtigt, ist dann die christliche Dogmatik zugleich die alleingültige Philosophie. Aber dann ist die dabei gewonnene Erklärung der Welt in höherem Sinne Erkennen, und alles andere Erkennen verdient seinen Namen nur so weit, als es mit diesem Erkennen zusammenstimmt, resp. zu demselben hinleitet. Von der Bekämpfung der Metaphysik in der Religion ausgehend, gelangen Sie nur zum Postulate einer neuen, einer von den früheren Bearbeitungen verschiedenen Metaphysik. Es verhält sich gerade so, wie mit dem Rufe, den man schon so oft hörte: „Keine Dogmatik, sondern nur Religion!“ ein Ruf, der auch nichts Anderes bezweckte und nichts Anderes erzielte, als eine andere Dogmatik an Stelle der bisher gültigen.

Zum Schlusse verwahren Sie sich gegen den Vorwurf, die Einheit der christlichen Weltanschauung durch einen Dualismus zu ersetzen. Sie wollen S. 440 f. unterschieden wissen zwischen dem Wahrhaftwirklichen als dem in dem empirischen Geschehen erkennbaren Grunde desselben und dem Wahrhaftwirklichen, welches (als Vater unseres Herrn Jesu Christi) Grund der Welt sei, insofern diese durch das Gefühl der Lust und Unlust eine Werthgrösse für unsere

in ihrem Selbstgefühl sich erfassende Person ist. Ich sehe von dieser Beschreibung des Religiösen ab, jedoch nicht ohne meinen Protest gegen diese (nach Ihrer Definition des Wortes) durchaus rationalistische Auffassung zu erneuern. Ich halte Ihnen zunächst nur entgegen, dass die Forderung der Einheit unseres Welterkennens, auf die wir nur mit Verzichtleistung auf unsere Vernünftigkeit Verzicht leisten können, dahin geht, dass die Welt des Sittlichen und des Religiösen und die sinnenfällige Welt in einem und demselben Urgrund aller Dinge begründet erkannt werden. Erst wenn wir darüber beruhigt sind, dass der Vater unseres Herrn Jesu Christi zugleich der Weltschöpfer ist, vermögen wir uns über die Natur zu erheben, ohne uns in fruchtloser Verneinung oder verderblicher Bekämpfung derselben zu verzehren. Unser Hauptanliegen geht also immer auf das (praktische und theoretische) Erfassen der Einheit Gottes als des Demiurgen und des Vaters unseres Erlösers. Sonst verderbt entweder eine phantastische Religiosität die Wissenschaft, oder die Frömmigkeit wird von einem glaubensleeren Erkennen verschlungen. Was Sie S. 442 über „die Nothwendigkeit einer einheitlichen Weltauffassung" sagen, trifft desshalb den Kern der Sache nicht. Wir brauchen diese Einheit nicht, um uns als Person erfassen zu können. Die Persönlichkeit des Menschen ist ein empirisches Datum. Wir brauchen die Einheit vielmehr, um zu wissen, dass wir als Person nicht isolirt dastehen. Die Identität der menschlichen Vernunft mit der in der Welt herrschenden Vernunft ist die Bürgschaft für die Möglichkeit objektiver Erkenntnisse sowohl als auch für die Zulässigkeit und Rechtmässigkeit praktischer Bestrebungen. Unsere Würde besteht darin, dass wir Mikrokosmos und Gottes Ebenbild sind. Darin aber, dass sich uns die äussere Welt als Mittel für unsere Zwecke darstellt, könnte nur unser Hochmuth und unser Egoismus Nahrung finden, wenn sich nicht diese selbe Welt zugleich als die Schöpfung einer Vernunft erwiese, welcher auch wir selber entsprossen sind. Dagegen liegt in der Einheit unserer Vernunft als erkennender und als praktischer mit den die Welt durchwaltenden Ordnungen zugleich

das Unterpfand der menschlichen Würde und der immerwährende Antrieb zur Demuth. Mikrokosmos und Ebenbild Gottes, die beiden Bezeichnungen für dieselbe Sache, nur das eine Mal diese von der Seite ihres Zusammenhangs mit der Welt, das andere Mal von Seite ihrer Bestimmung aus angesehen, gewähren uns, sofern wir wirklich sind und immer mehr werden können, was sie sagen, die Möglichkeit einer einheitlichen Weltauffassung und zwar einer so einheitlichen, dass auch Praxis und Theorie zur Harmonie zusammengehen. Dieser Harmonie der Welt, unseres eigenen Ich und des unsichtbaren Reiches Gottes, sind wir unmittelbar gewiss in der Religion. Aber unsere Vernünftigkeit treibt uns nicht bloss unablässig zur praktischen Harmonisirung des Lebens; sondern sie lässt uns auch keine Ruhe, es sei denn, wir hätten die an sich seiende Einheit des Weltganzen in einem Bilde in unserem Verstande aufgezeichnet. Wird dieses Bild jemals vollkommen sein? Nein, gewiss nicht. Diejenige Weltanschauung, welche mit den Thatsachen aller Erfahrung, der inneren und der äusseren, am Besten übereinstimmt, ist die wissenschaftlich werthvollste. Das persönliche Hochgefühl mag zwar diese Resignation, die immer nur annäherungsweise die gestellte Aufgabe zu lösen hofft, bedauern — gerade in dieser Resignation, die ein Sporn ist, immer auf's Neue anzusetzen und unermüdlich weiter zu arbeiten, ist der unaufhörliche Fortschritt der Entwickelung und zugleich die Bewahrung der Frömmigkeit als Demuth garantirt. Sie sagen S. 444: „der Mensch besitzt Einheit des geistigen Lebens, wenn er sich in ihr bewegt, auf andere Weise nicht.“ Ich widerspreche Ihnen hierin nicht; aber Sie müssen mir zugeben, dass sich der Mensch erst dann in der Einheit des Lebens bewegt, wann sein Denken mit seinem Wollen, sein Begehren mit seinem Vorstellen zusammenstimmt. Die Religion ist freilich Sache des Lebens; in ihr haben wir, was wir in unserem Erkennen nur anstreben; *religio possidet, philosophia quaerit veritatem.* Aber das Bewusstsein unseres Besitzes, also die volle Herrschaft über denselben wird uns erst durch unser Erkennen. Darum: *credo, ut intelligam.*

Paulinische Studien.

Von

O. Pfleiderer.

2. Der Apostelkonvent.

(Fortsetzung.)

Ueberblicken wir in Kürze, soweit es in den vorliegenden Zusammenhang gehört, die Argumentation des Paulus. Er geht aus von der ihm mit seinem Gegner gemeinsamen Prämisse: Auch die Judenchristen, obgleich geborene Juden und nicht, wie die Heiden, Sünder (theokratisch Unreine und Gottlose) sind doch an Christum gläubig geworden in der Ueberzeugung, dass auch sie (ebensogut wie die Heiden) nicht aus Gesetzeswerken, sondern nur durch den Christusglauben gerecht werden können, weil eben aus Gesetzeswerken überhaupt kein Fleischeswesen (vermöge der einem solchen eigenthümlichen Schwachheit und Unreinheit) gerecht zu werden vermag. In ihrem Christwerden selber schon liegt also das Zugeständniss, dass nicht Gesetzeswerke, sondern Christusglaube das positive Mittel zur Gerechtigkeit für Juden nicht weniger als für Heiden sei. So weit die Prämisse, auf deren Anerkennung auch seitens des Gegners Paulus rechnen zu dürfen hoffte. Nun aber scheiden sich die Wege. Während Paulus aus jener Prämisse die Folgerung zog, dass also der Christusglaube als neues und exklusives Heilsprinzip an die Stelle des Gesetzes trete und dieses sonach für jeden Glaubenden ohne Unterschied aufgehoben sei (Röm. 10, 4; Gal. 3, 25), so fürchtete der Judenchrist, der eben im Gesetz die bleibende *conditio sine qua non* alles messianischen

Heils erblickte, durch Lossagung vom Gesetz auf den Standpunkt des heidnischen Sündenlebens herabzusinken und den Messias mit herabzuziehen.

Diesen Einwurf des jüdisch gebundenen Gewissens legt Paulus seinem Gegner in V. 17 in den Mund: „Wenn wir aber, die wir in Christo suchen gerecht zu werden, auch unsererseits als Sünder (wie die Heiden) erfunden worden sind, so ist ja Christus ein Förderer der Sünde"! Diesem Schlusse liegt die für den Juden axiomatisch feststehende Voraussetzung zu Grunde, dass gesetzlossein identisch sei mit sündigsein; nun lag aber die Thatsache vor, dass die paulinisch gesinnten Judenchristen in Folge ihres Christusglaubens als gesetzlos Lebende erfunden worden waren, was für das streng jüdische Urtheil soviel hiess wie: als heidnische Sünder; somit, schlossen die Gesetzesleute, war diesen emancipirten Christen Christus Anlass und Ursache ihres heidnischen Sündenlebens geworden. Dieser Schluss ist auf jüdischem Standpunkte so einleuchtend und naheliegend, dass wir wohl annehmen dürfen, er werde im Munde der Jakobus'schen Sendlinge zuerst und weiterhin dann auch der von ihnen bearbeiteten Juden Antiochiens die Hauptwaffe zur Einschüchterung der Freierdenkenden und dann auch für Petrus das Motiv seines Rückfalls in gesetzliche Unfreiheit gewesen sein. Wie aber parirt nun Paulus diesen Einwurf? Er weist den lästerlichen Folgerungssatz: dass der Messias ein Sündenförderer sei, mit seinem energischen *μὴ γένοιτο* zurück; aber ehe er (V. 19) die Verkehrtheit desselben positiv an seinem eigenen Beispiel beweist, macht er dem Gegner erst noch (V. 18) eine scheinbare Koncession, durch welche er aber gerade die Spitze des judaistischen Argumentes gegen den halben und inkonsequenten Judaisten Petrus zurückbiegt: „Ja, wenn ich, was ich abgebrochen habe, ebendas wieder aufbaue, dann allerdings stelle ich mich selbst als Uebertreter hin." Er will sagen: euer Vorwurf trifft Jeden, der in der Weise eines Petrus, Barnabas u. a. antiochenischer Judenchristen so inkonsequent ist, zuerst mit dem Gesetz thatsächlich zu brechen, nachher es aber doch wieder in seine Geltung als göttliche Lebensnorm einzusetzen; ein Solcher stellt damit allerdings

sein voriges Gesetzlosleben als Uebertretung der von ihm selber doch wieder anerkannten sittlichen Norm, sonach sich selbst als einen in Schuld verfallenen und vom Gesetz verdammten Uebertreter dar; da gilt dann allerdings die schlimme Folgerung, dass Christus ihm Anlass zur Sünde geworden ist; aber auch nur hier gilt sie, wo man sich selbst durch widersprechendes Thun als Uebertreter hinstellt; sie gilt also nimmermehr von einem Solchen, der, wie Paulus, dem Gesetz ein für allemal abgestorben ist. „Ich nämlich bin kraft des Gesetzes für das Gesetz gestorben, damit ich Gott lebe; mit Christo bin ich mitgekreuziget; so lebe denn nicht mehr ich, es lebt vielmehr in mir Christus.“ Hiermit giebt Paulus die positive Begründung seines μὴ γένοιτο (V. 17) oder den Beweis, dass die judaistische Folgerung (ἄρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος) auf dem paulinischen Standpunkt zur Unmöglichkeit, zur Absurdität werde, weil ja hier der Christ, weit entfernt, das Gesetz, das er abgebrochen, wieder aufrichten zu wollen, vielmehr demselben ein für allemal todt sei. Und er ward dies nicht etwa durch seinen eigenen willkürlichen Beschluss und zum Zwecke seines ungebundenen fleischlichen Sündenlebens, sondern todt für das Gesetz ist er auf gesetzmässigem Wege und zum Zwecke eines gottgeweihten Lebens geworden, nämlich dadurch, dass er in seinem Glauben an Christum dessen Kreuzestod mit allen seinen Folgen sich angeeignet hat. Nun hat ja Christus den Tod erlitten kraft des Gesetzes, dessen Fluch auf ihm lag (Gal. 3, 13); an den Gestorbenen aber hat das Gesetz keine weiteren Ansprüche mehr, er lebet fortan nur für Gott (Röm. 6, 10; 7, 1). Da nun der gläubige Christ Christi Tod wie Leben (Auferstehung) sich in der Taufe angeeignet hat, indem er mit Christo zu einer Person verwachsen ist, so gilt also dasselbe, was von Christo, auch vom Christen, d. h. auch dieser ist kraft des Gesetzes, dem sein Recht ein für allemal geworden, gestorben für das Gesetz, um sein neues Leben als ein Gott zugehöriges im freien Gottesdienst des Glaubens und der dankbaren Liebe zu führen (cf. Röm. 7, 4).

So stellt Paulus der falschen judaistischen Ansicht von der christlichen Freiheit, wonach sie mit heidnischem Sünden-

leben identisch wäre, die bessere Erkenntniss entgegen, wie sie ihm am Kreuz Christi aufgegangen ist; Christus, und zwar als der Gekreuzigte, ist ihm allerdings der Grund der Befreiung vom Gesetz, aber damit nicht auch, wie der Gegner meinte, ein Förderer der Sünde, sondern im Gegentheil der Begründer eines neuen gottgeweihten Lebens der Heiligung. Aber nicht bloss zurückgewiesen hat er damit den gegnerischen Vorwurf, sondern seine Vertheidigung wird unter der Hand zum vernichtenden Schlag für das inkonsequente Judenchristenthum. Denn ist die Aufhebung der Gesetzesherrschaft so unmittelbar, wie Paulus es hier dargestellt hat, die Konsequenz des Kreuzestodes Christi, so ist das judaistische Festhalten oder Wiederaufrichten des Gesetzes nichts geringeres als ein Verleugnen und Entwerthen des Kreuzestodes Christi: „Kommt Gerechtigkeit durchs Gesetz, so ist Christus für nichts gestorben.“ Nicht also die besseren Christen, die Vollbürger des Christusreiches, wie sie selber meinen, sind die Judaisten, sondern — so führt ihnen Paulus zuletzt noch zu Gemüthe — sie sind eigentlich noch gar keine wahren Christen, weil sie die Gnade Gottes, die in Christi Tod als neues Heilsprincip offenbar geworden ist, durch ihr eigensinniges Festhalten am alten Princip des Gesetzes zu nichte machen (V. 21).

So gross war die Kluft, die zwischen dem Bewusstsein des Paulus und der Urapostel gähnte! Ist es zu verwundern, dass sie durch den erstmaligen Versuch im Apostelvertrag noch nicht überwunden wurde? Viel eher mögen wir uns jetzt darüber wundern, dass dieser Vertrag trotz des Bestehens einer so weiten Kluft doch zu Stande kommen konnte. Freilich war dies auch nur dadurch möglich, dass in Jerusalem die Gegensätze noch nicht so klar entwickelt, so scharf zugespitzt waren, wie dies jetzt erst, seit dem antiochenischen Zusammenstoss, welchem ja noch manche ähnliche Kämpfe folgten, der Fall gewesen ist. Dies haben diejenigen Kritiker übersehen, welche der Meinung sind, Paulus habe schon in Jerusalem die Gesetzesaufhebung in demselben weitgehenden Sinn, wie später, nehmlich auch für die Judenchristen, proklamirt. Aber nicht nur steht in dem

ganzen Bericht des Paulus keine Silbe, welche diese Annahme fordern oder begünstigen würde, sondern es würde unter dieser Voraussetzung sogar der ganze Gang der Dinge unbegreiflich. Wäre Paulus in Jerusalem mit seiner Lehre von der allgemeinen Aufhebung des Gesetzes in Christo aufgetreten, so wäre dies der Urgemeinde, die ja noch Jahrzehnte später sich nicht darein zu finden wusste, ein solches Aergerniss gewesen, dass es zu einer brüderlichen Handreichung und Gemeinschaft nie gekommen wäre. Oder, wenn doch, so wäre dann das spätere Schwanken des Petrus und der scharfe Zusammenstoss über einer Sache, die ja schon in Jerusalem endgültig ausgemacht war, nur um so unbegreiflicher. Ich habe bei den älteren Tübinger Kritikern immer den Eindruck gehabt, dass sie sich durch das Zurücktragen des später erst entwickelten Gegensatzes in die Situation des Apostelkonvents das unbefangene Verständniss des letzteren verbaut haben, und dass darauf auch die übliche Ueberspannung des Unterschieds zwischen der paulinischen Darstellung und der der Apostelgeschichte zurückzuführen ist.

Dass in Akt. 15 derselbe Vorgang wie in Gal. 2, 1—10 erzählt wird, hätte nie bezweifelt werden sollen. Nicht nur wäre es ganz undenkbar, dass zwei so ganz ähnliche Verhandlungen auf einander gefolgt wären (gleichviel, welche man dann als die erste setzen wollte), ohne dass doch in der späteren auf die frühere irgendwelche Rücksicht genommen würde; sondern es stimmen beide Erzählungen auch in der Hauptsache mit einander überein. Beidemal derselbe Anlass, der ähnliche Gang der Verhandlungen, dieselbe Stellung der Parteien, dieselben Ausschlag gebenden Motive. Daneben freilich in den Einzelzügen fast durchgehends Abweichungen, über deren Bedeutung bis heute vielfach debattirt worden ist. Während man auf apologetischer Seite volle Harmonie nachzuweisen bestrebt ist, war es auf kritischer Seite lange üblich, zwischen beiden Berichten so völligen Widerspruch zu finden, dass die Darstellung der Apostelgeschichte ohne jeden geschichtlichen Werth und auf blossen dogmatischen Voraussetzungen und Bestrebungen beruhend sein sollte. Ich habe mich in meinem „Paulinismus" zu

der Ueberzeugung bekannt, dass das eine Uebertreibung sei, die auf ihr richtiges Maass zurückgeführt werden müsse. Schon früher hatte, wie ich nachträglich erst bemerkte, Holtzmann in demselben Sinn geschrieben[1]): „Wir haben Grund, die statthabenden Differenzen auf ein relatives Maass herabzusetzen und auch in dieser Parthie der Apostelgeschichte dieselbe Manier einer freien und ungefähren Darstellung anzuerkennen, die wir überhaupt in diesem Werke begegnen." Ebenso sagt Keim im angeführten Aufsatz: „Bei allen Differenzen ist der Eindruck der Vereinbarkeit beider Berichte gewiss vorherrschend." In derselben Ansicht hat mich eine wiederholte Prüfung aller einzelnen Differenzpunkte bestärkt und ich hoffe dies im Folgenden auch dem unbefangenen Leser plausibel machen zu können, wenn ich mir gleich nicht verhehle, dass sich über Einiges streiten lässt; um mehr als Wahrscheinlichkeit kann es sich ja bei solchen Untersuchungen überhaupt nie handeln.

Was zunächst den Anlass der jerusalemischen Reise des Paulus betrifft, so ist die Differenz zwischen Gal. 2, 2 und Akt. 15, 2 von der Art, dass beide Angaben einander keineswegs ausschliessen, sondern trefflich ergänzen. Denn es ist ganz natürlich, dass zu dem inneren Impuls, welchen Paulus auf eine „Offenbarung" zurückführt, die äussere Aufforderung durch einen Auftrag der Gemeinde, um deren eigenste Sache es sich ja handelte, hinzugetreten sein wird. Dass die Offenbarung sich nicht bloss auf private Anliegen bezogen haben kann, dass sie psychologisch vermittelt war durch die Besorgniss, welche das Auftreten judaistischer Agitatoren in den paulinischen Gemeinden bei Paulus geweckt hatte, dies haben wir schon aus den Andeutungen des Paulus selbst erschlossen; die Apostelgeschichte giebt uns zu jenen Andeutungen den erwünschten Kommentar, indem sie die Erregung der Gemeinde motivirt durch das Auftreten etlicher aus Judäa gekommener Leute, welche die antiochenischen Heidenchristen lehrten, dass sie ohne die mosaische Beschneidung nicht selig werden können. Wer erkennt

---

1) Geschichte der Entstehung des Christenthums (1867) S. 569.

hierin nicht die παρεισάκτους ψευδαδέλφους Gal. 2, 4? Dass nun der Geschichtsschreiber nur von den in der Oeffentlichkeit sich abspielenden Folgen jener Agitation Kenntniss hat und daher die Reise des Paulus und Barnabas durch einen Gemeindebeschluss motivirt werden lässt, Paulus dagegen hiervon absieht und nur von seinen inneren Erlebnissen, die für ihn persönlich das Ausschlag gebende gewesen sind, erzählt: das finde ich beides völlig in der Ordnung und im besten Einklang mit einander; man kann es sich wohl so vorstellen, dass Paulus, nachdem er durch die innere Gottesstimme über den nöthigen Schritt gewiss geworden war, eine Gemeindeversammlung veranstaltet und auf dieser den Antrag gestellt hat, vor der Urgemeinde und den Aposteln, auf welche die Agitatoren sich beriefen, die Entscheidung der Streitfrage herbeizuführen, womit die Gemeinde einverstanden war; selbstverständlich hat sie dann in erster Linie ihn mit seinem Freund Barnabas deputirt; die Andern, welche noch mitgingen, kamen, als nicht officiell deputirt, nicht namentlich in Betracht, daher auch Titus unerwähnt bleiben mochte, den Paulus, wie es scheint, auf eigene Faust mitnahm. — Uebrigens macht gleich dieser Eingang der Erzählung der Apostelgeschichte auf mich den Eindruck, als habe sie die Darstellung des Paulus im Galaterbrief nicht gekannt, weil sie sonst sich schwerlich hätte entgehen lassen, von der ἀποκάλυψις etwas zu erzählen, wie es nach sonstiger Analogie ihrem Geschmack entsprach (cf. 16, 9.). Es ist dies insofern wichtig, als dadurch die Differenzen beider Berichte von dem Verdacht der Absichtlichkeit entlastet werden und die Uebereinstimmungen um so schwerer in's Gewicht fallen, wenn sie aus verschiedenen und unabhängigen Quellen stammen.

Man hat nun aber auch darin eine wesentliche Differenz finden wollen, dass nach der Apostelgeschichte die antiochenische Gemeinde ihre Streitfrage der Urgemeinde wie einer obersten Kirchenbehörde zur richterlichen Entscheidung vorlege, während nach dem Galaterbrief Paulus mit den Uraposteln als Gleicher mit Gleichen verhandele. Man hat darin doch wohl auf beiden Seiten zu viel gesehen und eine

formale Differenz der Darstellung zu einer sachlichen übertrieben. Auch der Paulus des Galaterbriefes hat ja doch gewiss dem Urtheil der Urgemeinde und ihrer Apostel eine gewisse schiedsrichterliche Bedeutung zuerkannt, schon einfach damit, dass er sich an sie wandte und vor ihr eine Entscheidung der Streitfrage zu seinen Gunsten herbeizuführen bemühte. Und nichts anderes war offenbar auch die Absicht der antiochenischen Gemeinde, als sie ihre Leute „um dieser Frage willen" nach Jerusalem deputirte; sie wird ja wohl ihren Paulus gut genug gekannt haben, um ihm zuzutrauen, dass er nicht stumm und in blinder Unterwerfung das Resultat der Verhandlungen der Jerusalemiten abwarten und über sich wie ein Schicksal ergehen lassen werde. Ueberdiess kann ich gar nicht finden, dass die Verhandlungen nach der Apostelgeschichte den Eindruck eines Prozesses vor einem kirchlichen Gerichtshof machen, sondern es finden auch hier freie Verhandlungen und Disputationen unter Gleichen statt, bis zuletzt eine Einigung zu Gunsten des Paulus erzielt wird.

Was ferner den Gang der Verhandlungen betrifft, so wollte man eine wesentliche Differenz darin erkennen, dass die Apostelgeschichte nur eine öffentliche Verhandlung vor der Gemeinde, der Galaterbrief aber nur eine Privatbesprechung mit den Uraposteln berichte. Aber dies ist beides entschieden unrichtig; vielmehr zeigt sich gerade hier bei näherem Zusehen die auffallende Uebereinstimmung, dass sowohl in der Apostelgeschichte als im Galaterbrief zuerst ganz deutlich von einer öffentlichen Verhandlung die Rede ist, an welche sich dann beiderseits eine Verhandlung im engeren apostolischen Kreise anzuschliessen scheint, jedoch mit so wenig klarer Unterscheidung der letzteren von ersterer, dass es kaum möglich ist, sie bestimmt gegen einander abzugrenzen. Von der Darstellung der Apostelgeschichte wird dies wohl allgemein zugegeben. Deutlich haben wir hier in V. 4 f. öffentliche Verhandlungen, bei welchen aber natürlich auch Apostel und Presbyter nicht gefehlt haben werden; dann heisst es V. 6, die Apostel und Presbyter haben sich zusammengethan, um die Sache zu überlegen; während man

nun hiernach im Folgenden Verhandlungen im engeren Kreis dieses Gemeinde-Ausschusses erwartet, so tritt gleichwohl nachher „die ganze Menge“ (V. 12) oder „die ganze Gemeinde“ (V. 22) wieder auf den Plan; es wird dabei nicht klar, wie wir eigentlich das Zusammentreten der Apostel und Presbyter zu den engeren Ausschussverhandlungen mit den öffentlichen Verhandlungen vorher und nachher in's Verhältniss zu setzen haben. Aber kaum anders verhält es sich auch beim Galaterbrief. Auch hier ist unbestreitbar in erster Linie von einer Vorlage des Evangeliums an die Gemeinde (*αὐτοῖς* V. 2) die Rede und von dieser öffentlichen Verhandlung berichten offenbar die Verse 3—5, weil der Kampf mit den Gesetzesleuten eben nur in die öffentliche Verhandlung fallen kann. Viel weniger klar ist dagegen, wie wir uns die besondere Besprechung mit den Geltenden, welche Paulus ausdrücklich hervorhebt (*κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν*), zu denken haben mögen? Ist sie vielleicht in V. 6—10 als zeitlich auf die öffentliche Verhandlung folgend dargestellt? Oder ging sie dieser zeitlich voran und ist nur aus sachlichen Gründen (weil sie das positive Resultat enthält) von Paulus jener nachgestellt worden? Oder endlich ist sie vielleicht mitten zwischen die öffentlichen Verhandlungen zu verlegen? Erwägen wir, dass die Apostel gewiss auch schon bei den öffentlichen Gemeindeverhandlungen zugegen waren, und dass dann die definitive Entscheidung, der Verzicht der Gemeinde auf gesetzliche Zumuthungen an die Heidenchristen, jedenfalls nur durch die gewichtige Stimme der Apostelhäupter zu Stande gekommen ist, so dürfte die letztgenannte Hypothese manches für sich haben; man könnte sich dann den Gang der Verhandlungen etwa so[1]) denken, dass nach heftigen Scenen in der Gemeindeversammlung die Apostel mit etlichen anderen Notabeln (die auch der Galaterbrief gewiss nicht ausschliesst) sich in einen engeren Kreis zurückzogen und hier Paulus eine Verständigung suchte und fand, worauf die öffentlichen Debatten wieder eröffnet und jetzt infolge des Eintretens der Apostel für Paulus auch zum glücklichen Ziel geführt

1) Aehnlich Zimmer, S. 136 f.

wurden. Bei dieser, wie ich meine, ungezwungenen Hypothese liessen sich die einzelnen Züge sowohl des Galaterbriefes als der Apostelgeschichte leicht ineinanderfügen. Indessen, mag man sich die Sache so oder anders denken (aufs Vermuthen sind wir doch immer angewiesen): die Hauptsache bleibt jedenfalls sicher, dass nach beiden Berichten Verhandlungen im weiteren und im engeren Kreise stattfanden, über deren gegenseitiges Verhältniss beide Berichte uns gleichsehr im Dunkeln lassen. Und sonach liegt hier gerade statt der angeblichen Differenz die auffallendste Uebereinstimmung der beiden von einander unabhängigen Berichte zu Tage.

Bezüglich des Inhalts der Verhandlungen konstatiren wir zunächst die Punkte, worin beide Berichte übereinstimmen. Es sind folgende: 1) Beiderseits betrifft die Streitfrage die Unterwerfung oder Nichtunterwerfung der Heidenchristen unter das Gesetz. 2) Beiderseits führen die Vertreter der heidenchristlichen Freiheit ihre Sache durch Hinweis auf den thatsächlichen Erfolg der Heidenmission. 3) Beiderseits lassen sich durch diesen Beweis der Thatsachen die Säulen der Gemeinde vom Recht eines selbständigen Heidenchristenthums überzeugen. 4) Beiderseits verharrt gleichwohl das Judenchristenthum bei seinem Gesetz und sucht sich durch gewisse Vorkehrungsmassregeln gegen heidnische Einflüsse zu verwahren. In allen diesen Punkten — und ich meine, es sind eben die Hauptpunkte — volle Uebereinstimmung. Dagegen nun allerdings im Einzelnen vielfache Differenzen von mehr oder weniger Bedeutung.

Von untergeordnetem Gewicht scheint mir der Differenzpunkt zu sein, dass die Apostelgeschichte nur die Forderung der Beschneidung der Heidenchristen überhaupt berichtet und der Zuspitzung des Streits auf die konkrete Forderung bezüglich des Titus nicht erwähnt; durch das Allgemeine ist ja das Besondere nie ausgeschlossen; auch lässt sich diese Differenz leicht erklären. Für Paulus lag das Hauptinteresse in dem Prinzip, dessen Wahrung im konkreten Fall des Titus durchzusetzen war; der Geschichtsschreiber erzählt vom Gesichtspunkte der Heidengemeinden aus, denen

an der speciellen Frage des Titus weniger liegen konnte als an dem factischen Resultat, das sie selber in *toto et genere* betraf; daher schweigt er vom Speciellen und erzählt nur vom Allgemeinen.

Auch dass die Antiochener nach Apostelgesch. 15, 12 von Zeichen und Wundern, die Gott durch sie unter den Heiden gethan, erzählen, ist doch nur eine andere Wendung des Satzes Gal. 2, 8: dass Gott wirksam gewesen für Paulus in Bezug auf die Heiden; unter den hiermit gemeinten Erfolgen der paulinischen Heidenmission sind ja auch Zeichen und Wunder, wie sie unter den Charismen von Paulus erwähnt werden, mitbegriffen.

Schwieriger wird die Frage erst bei den beiden Reden, welche die Apostelgeschichte den Petrus und den Jakobus halten lässt. Zwar dass Paulus von diesen Reden nichts berichtet, würde kein Bedenken erwecken; er hatte eben dazu keinen zwingenden Anlass; höchst wahrscheinlich ist es jedenfalls, dass die Umstimmung der Gemeindemehrheit zu Gunsten des Paulus nicht ohne motivirende Reden seitens der Apostelhäupter zu Stande gekommen ist, die natürlich in einem für Paulus wohlwollenden Sinn, entsprechend der *κοινωνία*, zu welcher man sich ja faktisch verstanden hatte, gehalten wurden. Auch das Verhältniss der beiden Reden zu einander: die lebhaftere Fürsprache des Petrus für die Gesetzesfreiheit der Heiden ohne Reservationen und die vorsichtigere, zurückhaltende Rede des Jakobus mit der restringirenden Klausel stimmt genau zu dem, was wir oben aus Anlass des antiochenischen Nachspiels über die verschiedene Stellung dieser beiden Männer zur Gesetzesfrage zu bemerken hatten. Aber gegen das Detail dieser Reden erheben sich allerdings einige ernste Bedenken.

In der Rede des Petrus fällt vor Allem auf die Berufung auf die schon von alten Tagen her kraft göttlicher Erwählung durch ihn (Petrus) betriebene Heidenmission (V. 7). Wie es sich auch mit der Geschichtlichkeit der Akt. 10 erzählten Bekehrung des Heiden Cornelius durch Petrus verhalten möge, jedenfalls war dies nur eine Ausnahme, durch welche die Regel nicht aufgehoben wurde, nach welcher

die Urapostel ihr Missionsgebiet auf Israel beschränkten. Nach Gal. 2, 7 f. war doch nur Paulus mit dem Evangelium der Heiden betraut, Petrus dagegen mit dem der Juden; nur Paulus hatte das Gottesurtheil des Erfolges unter den Heiden für sich geltend zu machen, während Petrus sich des göttlichen Wirkens durch ihn unter den Juden zu rühmen hat. Damit steht die Art, wie Akt. 15, 7 Petrus als ein längst erwähltes Werkzeug Gottes zur Heidenmission dargestellt wird, in entschiedenem Widerspruch; übrigens verräth sich hierbei die spätere Hand, welche diese Rede gestaltet hat, schon deutlich genug in den für Petrus selber sinnlosen Worten: *ἀφ' ἡμερῶν ἀρχαίων*. Auch die Gründe, mit welchen die Apostelgeschichte den Petrus die Verschonung der Heiden mit dem Gesetz motiviren lässt, scheinen paulinisch gefärbt zu sein. Zwar Sätze, wie die: dass Gott die Herzen der Heiden durch den Glauben gereinigt, und dass er auch ihnen den heiligen Geist (die Kraft der Charismen) gegeben habe, konnte immerhin auch ein weitherziger Judenchrist, wie wir uns Petrus jedenfalls denken müssen, aussprechen. Aber konnte er auch das Gesetz „als ein Joch" bezeichnen, „das weder unsere Väter noch wir zu tragen vermochten"? Warum fuhr er dann doch fort, dies unerträgliche Joch zu tragen? warum liess er sich nach kurzer Freiheit in Antiochia von den Jakobusleuten sofort wieder unter dies Joch zurückbringen? Freilich ist andererseits zuzugeben, dass bei Naturen von so elastischer Gemüthsart, die mehr momentanen Impulsen als klar gedachten Principien folgen, sich sehr schwer *apriori* ausmachen lässt, was sie möglicherweise im einen und anderen Fall sagen können; zeigt uns doch die heutige Erfahrung oft genug, dass Leute, welche sehr liberale Reden halten, gleichwohl jedesmal, wenn es gilt im Handeln diese Reden zu bethätigen, unter dem übermächtigen Druck der konsequenteren Geister alle ihre schönen Worte gründlich vergessen und Lügen strafen! — Uebrigens ist zu beachten, dass diese Beweisführung für die Aufhebung des Gesetzes aus der Unerträglichkeit desselben nicht, wie gewöhnlich (auch noch von Weizsäcker) angenommen wird, genuin paulinisch ist, (für

Paulus folgte seine Theorie von der christlichen Gesetzesfreiheit vielmehr aus der Gnosis vom Kreuz Christi, Gal. 2, 19. Röm. 7, 4) wohl aber im Sinn des populären Unionspaulinismus, mit welchem auch der freiere Judenchrist in nachpaulinischer Zeit zusammengehen konnte; ob aber ein solcher Standpunkt auch schon zur Zeit des Apostelkonvents für einen Petrus möglich war, das allerdings ist eine Frage, die zu bejahen man gerechte Bedenken tragen kann. Auch der Satz, dass die Judenchristen auf gleiche Weise, wie die Heiden, durch die Gnade des Herrn Jesu Christi selig zu werden glauben (V. 11), geht zwar, wie Keim ganz richtig bemerkt, an und für sich nicht hinaus über die Linie dessen, was auch nach Gal. 2, 16 die dem Petrus mit Paulus gemeinsame Ueberzeugung war: dass auch der Judenchrist nicht durch Gesetzeswerke, sondern durch den Glauben an Christum die Rechtfertigung, also das messianische Heil erlange; und wäre dieser Glaube an das durch Christus zu erlangende Heil nicht wirklich das Heiden- und Judenchristen verknüpfende Band gewesen, wie hätte es denn dann jemals zur *κοινωνία* des Apostelvertrages kommen können? Dass übrigens in dieser Anerkennung der Nothwendigkeit der Gnade Christi zum Heil noch nicht unmittelbar auch die Aufhebung der Gesetzesgültigkeit für die Judenchristen liegen muss, erhellt aus der Fortsetzung jener paulinischen Rede Gal. 2, 17 ff. deutlich genug, wo Paulus zwar seinerseits diese Konsequenz zieht, aber unter dem lebhaften Widerspruch des Judenchristen, welcher darin eine Profanation des Messias sah. Insofern wird immerhin die Möglichkeit, dass Petrus in Jerusalem sich im Sinn von Akt. 15, 11 ausgesprochen haben könnte, nicht ohne Weiteres abzuweisen sein. Doch lässt sich andererseits nicht leugnen, dass V. 11 in diesem Zusammenhang, als direkte Antithese zu der Unerträglichkeit des Gesetzes, den Eindruck machen kann, als wolle der Redner die Aufhebung des werthlosen Gesetzes durch die an seine Stelle tretende universale Gnade aussprechen; und dies wäre dann jedenfalls nicht mehr petrinisch, sondern nur paulinisch gedacht. Nimmt man hinzu die schon besprochene unhaltbare Berufung des Petrus auf seine epoche-

machende Heidenmission (V. 7), so wird das Urtheil gerechtfertigt sein, dass die petrinische Rede zwar insofern nicht streng historisch ist, als sie im Einzelnen die freigestaltende Hand des späteren Redaktors verräth, im Ganzen aber doch der Situation und dem Charakter des Redenden so gut entspricht, wie irgend eine Rede der alten Geschichtsschreiber. Von absichtlicher Zurechtmachung nach dogmatischen Gesichtspunkten oder gar von Vertauschung der Rollen zwischen Petrus und Paulus kann dabei keine Rede sein; sondern das Ungeschichtliche beruht einfach darauf, dass der Verfasser den Standpunkt des Petrus, der thatsächlich der weitherzigste und dem paulinischen nächstverwandte gewesen ist, zu unmittelbar im Lichte des mit dem paulinischen Universalismus ausgesöhnten, kirchlich gewordenen Judenchristenthums seiner eigenen Zeit darstellte.

Aehnlich dürfte es sich schliesslich auch noch mit dem angefochtensten Punkt in Akt. 15 verhalten, mit dem von der Gemeinde zum Beschluss erhobenen Antrag des Jakobus, von den Heidenchristen zwar keine sonstige Gesetzesbeobachtung, aber doch wenigstens Enthaltung vom Fleisch des Götzenopfers, von Hurerei, vom Blut und vom Erstickten zu fordern. Von einer solchen Auflage religiöser Verpflichtungen (denn so sind sie nach 15, 28 allerdings zu verstehen) berichtet Paulus nichts; er scheint sie vielmehr entschieden auszuschliessen durch die Versicherung: „Mir haben die Geltenden nichts auferlegt — ausser dass wir der Armen gedenken sollten“ (Gal. 2, 6. 10.) Auch in seiner späteren Wirksamkeit finden wir nirgends eine Berufung oder auch nur Anspielung auf dieses Dekret, selbst da nicht, wo er einschlägige Fragen bespricht, wie 1. Cor. 5 und 6 (über unerlaubte Ehe und Hurerei überhaupt) und 1. Cor. 8 und 10 (über das Götzenopferfleischessen). In beiden Fällen trifft zwar seine Vorschrift sachlich mit den Forderungen jenes Dekrets zusammen, aber er motivirt sie nicht durch irgendwelche äussere Autorität, auch nicht durch das mosaische Gesetz, auf welches sich Jakobus 15, 21 berief, sondern durch den Geist christlicher Sittlichkeit, der auch in Adiaphoris, wozu wenigstens das Götzenopferfleischessen gehörte,

die Schonung der Gewissen und das Vermeiden von Aergerniss zur Pflicht mache. Nehmen wir dazu, dass er von den beiden anderen Punkten, Enthaltung vom Blut und vom Erstickten (solchem Fleisch, in welchem das Blut noch enthalten ist) überall ganz schweigt, so gewinnen wir in der That nicht den Eindruck, als ob Paulus von einer beim Apostelvertrag festgestellten Verpflichtung der Heiden über diese vier Punkte Notiz nehme. Ebenso scheint nun aber auch die Apostelgeschichte ihrerseits nichts zu wissen von den beiden Vertragsbedingungen, die uns Paulus berichtet: von der Scheidung der Missionsgebiete und von der Verpflichtung der Heidengemeinden zu Beisteuern für die Urgemeinde. Eine Diskrepanz der beiderseitigen Berichte ist also hier unbestreitbar vorhanden.

Dennoch ist dieselbe vielleicht auch hier nicht ganz so gross, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sobald man sich klar macht, was denn eigentlich Sinn und Absicht der beiderseits berichteten Vertragsbestimmungen gewesen sein mag, so zeigt sich sofort eine so nahe Verwandtschaft zwischen beiden Darstellungen, dass man sich unwillkürlich versucht fühlt, an einen inneren Zusammenhang zu denken und irgendwelche Kombinationen für möglich zu halten. Dass die vier Punkte des Jakobus-Antrages so ziemlich auf die Verpflichtungen der Proselyten des Thors hinauslaufen, darf jetzt wohl als allgemein anerkannt gelten.[1]) Sie bilden also das Minimum von gesetzlichen Bedingungen, welche das Judenthum Jedem, der mit ihm in irgendwelche religiöse Beziehung treten wollte, auferlegen zu müssen glaubte. Da nun das Judenthum nicht bloss auf palästinensischen Boden beschränkt war, sondern schon längst auch unter der Heidenwelt in jeder Stadt seine Bekenner hatte, welche in der Synagoge an jedem Sabbath das Gesetz lasen, so konnte es wohl als eine billige Forderung an die Heidenchristen erscheinen, dass sie auf die Gefühle dieser jüdischen Diaspora soviel Rücksicht nahmen, wie die Proselyten des Thors

1) Vgl. Overbeck, Apostelgeschichte S. 230, Lipsius, Bibellex. I, s. v. Apostelkonvent, Holtzmann a. a. O. S. 571, Weizsäcker, S. 225.

schon bisher zu thun pflegten. Dies scheint mir der einfache Sinn von Akt. 15, 21 zu sein[1]; das Bestehen jüdischer Gemeinden in fast allen heidnischen Städten legte auch den heidenchristlichen Gemeinden eben derselben Städte gewisse Rücksichten auf; sollte nicht das gesetzliche Bewusstsein der Juden (bzw. Judenchristen) in der Diaspora verletzt werden durch das Zusammenwohnen mit Solchen, die ihren Gott verehrten, ohne doch nach ihrem Gesetz zu leben, so mussten diese Christengemeinden unter den Heiden mindestens an die Proselytengebote sich binden; so war dann zwischen ihnen und dem gesetzlichen Judenthum oder Judenchristenthum wenigstens ein derartiger *modus vivendi* hergestellt, wie er bisher schon überall sich zwischen der Synagoge und den Proselyten des Thores gebildet hatte. Sonach diente der Jakobus-Antrag dem doppelten Zweck: 1) das gesetzestreue Judenthum und Judenchristenthum der Diaspora „vor Aergerniss durch die neuen Brüder sicherzustellen“,[2] zugleich aber auch 2) die Heidenchristen zu der judenchristlichen Aristokratie in dasselbe untergeordnete Verhältniss zu stellen, in welchem die Proselyten als Halbjuden zu den Volljuden standen. Erinnern wir uns nun, was wir oben als den Sinn der beiden Vertragsbedingungen von Gal. 2, 9 f. gefunden haben. Die Scheidung der Missionsgebiete sollte, so sahen wir, dem Zwecke dienen, das Judenchristenthum in seinem gesetzlichen Bestand gegen alle von heidenchristlichen Berührungen drohende Gefahren zu sichern; die Verpflichtung der Heidenchristen aber zu Beisteuern für die Urgemeinde war die Tributpflicht der messianischen Vasallen gegen die theokratische Aristokratie, Seitenstück und Fortsetzung der Tributpflicht der Proselyten gegen Jerusalem.

---

1) Sachlich komme ich hier mit Zimmer, S. 170. 176 auf das gleiche Resultat hinaus, nur dass ich das Wort κηρύσσοντας nicht bloss von Proselyten, sondern allgemeiner von Religionsbekennern überhaupt, also auch von eigentlichen Juden verstehe. — Uebrigens leugnet Zimmer mit Unrecht (S. 177), dass Jakobus damit, dass er den Heidenchristen die Proselytengebote auflegt, auch ihre Stellung zu den Judenchristen dem Verhältniss der Proselyten zu den Juden gleichsetzte. Vgl. dagegen Lipsius, S. 205 und Weizsäcker, S. 240.

2) Holtzmann, S. 572.

Ist dies nicht ein merkwürdig genaues Zusammentreffen der Intention der beiderseitigen Vertragsbestimmungen? Sie liegen in der That genau in derselben Linie der jerusalemischen Kirchenpolitik und verrathen denselben Geist eines über seiner Reinhaltung wie über seiner theokratischen Suprematie ängstlich und eifersüchtig wachenden Judaismus. Dies war eben der Geist des Jakobus, welcher dem freieren Denken und Vorgehen eines Petrus schon in Jerusalem ohne Zweifel, wie jedenfalls später in Antiochien, hemmend in die Zügel fiel. So viel also muss auf jeden Fall anerkannt werden, dass die Apostelgeschichte vom Standpunkt und den Motiven des Jakobus beim Apostelkonvent ein richtiges Bild giebt, wie es sich übrigens auch mit der Geschichtlichkeit des Dekrets selbst verhalten möge.

Und werden wir nun diese ohne weiteres und in jeder Hinsicht preisgeben dürfen, wenn doch die Intention des Dekrets als durchaus der Situation entsprechend erkannt ist? Ich kann mich dazu kaum entschliessen. Wo zwei Berichte bei völliger Differenz des Einzelnen und offenbarer Unabhängigkeit von einander im Kern der Sache doch so genau zusammentreffen, wie das hier augenfällig der Fall ist, da kann ich nicht glauben, dass der eine dieser Berichte ohne jeden historischen Kern nur Alles aus der blauen Luft gegriffen habe. Um so unwahrscheinlicher wird dies, wenn sich zeigen lässt, dass der eine Bericht von anderem Standort aufgenommen, eine Seite des Gegenstandes darstellt, welche eine merkliche Lücke des anderen Berichtes zu ergänzen geeignet ist. Und so scheint mir in der That die Sache hier zu liegen. Der Zweck der Sicherstellung des gesetzlichen Judenchristenthums gegen heidenchristliche Einflüsse und Aergernisse konnte zwar wohl im Grossen und Ganzen, namentlich für das palästinensische Judenchristenthum, erreicht werden durch die Scheidung der Missionsgebiete, aber diese Maassregel half doch gar nichts für solche Gegenden und Orte, wo bei paritätischer Bevölkerung eine unmittelbare Berührung der Judenchristen mit den Heidenchristen nicht zu umgehen war. Sollte man denn nun bei der Vereinbarung in Jerusalem an diese gemischten

Gemeinden wirklich gar nicht entfernt gedacht haben? Sollte man die Frage, wie es in solchen Gemeinden zwischen beiden Theilen gehalten werden solle, wirklich ganz vergessen oder ignorirt haben, während doch eben von ihnen der Anlass zu diesen Verhandlungen ausgegangen war, ihre Abgesandten zugegen waren und für ihre praktischen Bedürfnisse eine Entscheidung zunächst gegeben werden sollte? Es ist dies schwer zu glauben, obgleich es nach dem blossen Bericht des Paulus allerdings so erscheint. Eben nun eine solche Bestimmung bezüglich der gemischten Gemeinden, die wir im Galaterbrief vergebens suchen und doch den Umständen nach fast nothwendig erwarten, diese giebt uns der Bericht der Apostelgeschichte. Denn da die Verpflichtung der Heidenchristen auf die Proselytengebote ausdrücklich (V. 21) durch die Rücksicht auf die Diaspora motivirt wird, so erhellt klar, dass wir hier eine Bestimmung vor uns haben, welche die Stellung der Heidenchristen in paritätischen Gemeinden reguliren soll. Und damit bildet nun diese Bestimmung die fast unentbehrliche Ergänzung zur Ausfüllung der im Galaterbrief bemerkbaren Lücke. Darum kann ich nicht bezweifeln, dass eine derartige Bestimmung über die Verpflichtung der Heidenchristen wenigstens für die zunächst in Frage kommenden paritätischen Gemeinden Syriens und Ciliciens in Jerusalem zur Sprache gekommen sein wird, und zwar auf Anregung des Jakobus, der ja auch später sich stets als den Hüter Israels gegen heidenchristliche Verunreinigung erwiesen hat. Nur ist damit noch nicht nothwendig gegeben, dass die Gemeinde Jerusalems wirklich in so förmlicher und feierlicher Weise, wie die Apostelgeschichte es darstellt, in einem officiellen Dekret diese Bestimmung sanktionirt haben müsse.

Wenn nun aber sonach die Apostelgeschichte mit ihrem Bericht von den Jakobus-Klauseln doch nicht ganz Unrecht haben sollte, wie erklärt sich dann das Schweigen des Paulus darüber? Wir können hierüber natürlich nur mehr oder weniger plausible Vermuthungen aufstellen, da nähere Details bei der Kürze des paulinischen Berichts, der ja gar nicht ein protokollarisches Dokument von jenen Vorgängen geben

will, nicht zu Gebote stehen. Das Schweigen des Paulus dürfte schon damit leichter erklärlich werden, wenn wir annehmen, dass die von Jakobus angeregte Frage der Proselytengebote nicht eine Bedingung der Vereinbarung zwischen den Geltenden und dem Paulus gewesen ist, sondern nachträglich nach schon abgeschlossener *κοινωνία* als eine specielle Klausel zur praktischen Regulirung der Verhältnisse in etlichen paritätischen Gemeinden, vor allen in Antiochia selber, hinzugefügt wurde. Dann konnte ja Paulus mit vollem Recht sagen: „Mir ist nichts aufgetragen worden von den Geltenden — nur dass wir der Armen gedenken sollten“; er konnte jene nachträgliche Abmachung zwischen Jakobus und den Antiochenern als eine ihn selbst und seine principielle Stellung zur Heidenfrage nichts angehende und überhaupt ganz unwesentliche praktische Angelegenheit der Gemeindeleitung ignoriren. Und dies um so mehr, wenn wir weiter annehmen dürfen, dass diese Bestimmung auch gar nichts neues vorschrieb, sondern nur eine in den paritätischen Gemeinden allbereits bestehende Sitte auch ferner zu beobachten empfahl. Es hat dies ohnedies aus inneren Gründen viel für sich.[1]) Denn da die heidenchristlichen

---

1) Lipsius, Bibellex. I, 206: „Wir vermuthen, dass die Beobachtung jener Gebote durch die Heidenchristen überhaupt keine Neuerung war, sondern überall, wo sich Juden und Heiden in derselben Gemeinde zusammenfanden, ganz von selbst aus den vorgefundenen Verhältnissen sich entwickelte.“ 207: „Paulus selbst konnte in diesen Geboten ebensowenig eine Beschränkung seiner Missionsfreiheit sehen, als etwa in der Forderung an seine Heidenchristen, sich des Götzendienstes, Mordes, Aufruhrs zu enthalten.“ Lipsius findet daher den „Irrthum“ der Apostelgeschichte nur darin, dass sie als etwas Neues betrachte und auf bestimmte Verfügung zurückführe, was von Anfang schon heidenchristliche Sitte gewesen. Aber warum sollte sich das eine und das andere ausschliessen? Ist nicht wohl denkbar, dass eine von selbst gewordene Sitte in Jerusalem auch noch ausdrücklich als unerlässliche Bedingung jedes Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Juden- und Heidenchristen stipulirt werden konnte? Mir scheint daher die Lipsius'sche Ansicht von der Entstehung der Proselytengebote so wenig im Widerspruch mit dem Bericht der Apostelgeschichte zu stehen, dass sie vielmehr vorzüglich geeignet ist, die Hauptschwierigkeit, nämlich das Verhältniss dieses Berichtes zu Paulus, befriedigend aufzulösen.

Gemeinden sich meistens im Anschluss an die Synagoge und anfangs also auch wohl hauptsächlich aus den der Synagoge schon bisher zugethanen Heiden, d. h. aus Proselyten des Thors bildeten, so war nichts natürlicher, als dass diese zu Christen gewordenen Proselyten ihre bisherige Lebensweise beibehielten und dann auch die neu hinzugetretenen Heiden dieser selbigen Lebensweise sich anschlossen, also die Proselytengebote befolgten. War dies schon bisher der Fall gewesen — und nichts hindert uns, dies anzunehmen — so hatte eine Besprechung und Verständigung zwischen den Jerusalemiten und Antiochenern bezüglich dieses Punktes für Paulus in der That so wenig zu bedeuten, trat hinter den beiden anderen, seine persönliche Missionspraxis allein direkt berührenden Vertragsbestimmungen so völlig zurück, dass es nicht mehr auffallen kann, wenn er über diesen letzteren jene erstere ignorirte. Zumal in einem Bericht an die Galater, welche nicht eine paritätische, sondern ganz heidenchristliche Gemeinde waren, mochte Paulus eine Klausel, die von Anfang nur für paritätische Gemeinden von Bedeutung war, um so eher als irrelevant, für sie wie für ihn, bei Seite lassen. Ebendaraus erklärt sich dann auch, dass er im 1. Corintherbrief seine Leser zwar im Sinn jener Abmachung belehrte, ohne aber irgendwelchen Bezug zu nehmen auf einen autoritativen Apostelbeschluss, der als solcher mit allgemeingültiger Sanktion für alle Gemeinden in der That nie existirt hat.

Aber warum hat denn nun die Apostelgeschichte eine solche nebensächliche Bestimmung, wie nach unserer Auffassung die Jakobus-Klausel war, als die Hauptsache dargestellt, und was für Paulus die Hauptsache war, mit Stillschweigen übergangen? Auch darauf scheint mir eine befriedigende Antwort nicht so schwer zu finden. Nehmen wir an, der Verf. der Apostelgeschichte habe für seinen Bericht des Apostelkonvents Traditionen der syrischen Gemeinden als Quellen benutzt, so ist ganz natürlich, dass hier sowohl der Anlass wie dann auch das Resultat jener denkwürdigen Vorgänge vom Standpunkt der Gemeinde und nicht des Paulus dargestellt waren. Aus demselben Grunde also,

aus welchem unser Historiker von der ἀποκάλυψις des Paulus schweigt und dafür von der Gemeindedeputation spricht, aus eben demselben Grunde, denke ich mir, hat er auch von den intimeren Vorgängen im engeren Apostelkreise und von den hier mit Paulus persönlich verabredeten Vertragsbedingungen (Gal. 2, 9f.) geschwiegen und dafür von den öffentlichen Abmachungen vor der Gemeindeversammlung und für die syrischen Gemeinden gesprochen: Der einfache Grund für beides liegt darin, dass seine Quellen eben nur von dem handelten, was die Gemeinden unmittelbar anging, und er von dem, was den Paulus persönlich betraf, nichts wusste und nichts wissen konnte, weil er den Galaterbrief sicher nicht gekannt hat.[1]) — Was übrigens diese antiochenischen Quellen betrifft, so möchte ich lieber an mündliche, als (wie Keim thut) an schriftliche Ueberlieferungen denken. Die mündliche Ueberlieferung ist durchaus möglich. Denn dass von so denkwürdigen Verhandlungen, welche die Existenzfrage des Heidenchristenthums in günstigem Sinne entschieden und also lebhafte Freude in allen diesen Gemeinden erregt haben müssen (15, 31), nach einem halben Jahrhundert die Erinnerung noch lebhaft fortlebte, ist ganz natürlich. Und wenn nun die mündliche Ueberlieferung bestimmt genug war, um eine im Wesentlichen richtige Darstellung der jerusalemischen Vorgänge, wie sie sich dem Gemeindebewusstsein darstellten, zu ermöglichen, so war sie andererseits zugleich dehnbar und unbestimmt genug, um Spielraum offen zu lassen für eine freie schriftstellerische Gestaltung und Einkleidung.

Eine solche müssen wir nämlich allerdings annehmen, wie bei der petrinischen Rede, so auch bei der des Jakobus und bei dem officiellen Brief der Gemeinde. Es ist mit Recht bemerkt worden, dass dieser Brief schon durch seine stilistische Verwandtschaft mit Luc. 1, 1 die Hand des Verfassers verrathe, und auch die Wendung: ἔδοξε τῷ ἁγίῳ

1) cf. Keim, S. 82: „Der Verfasser der Apostelgeschichte hat die paulinischen Briefe kaum irgendwo als Quelle verwerthet. Das Geschichtsbild in Ap. 15 nimmt meines Bedünkens auf Gal. 2 gar keine Rücksicht.“

πνεύματι καὶ ἡμῖν (V. 28) weist ersichtlich auf die Zeit des Verfassers, wo die Anfänge der kirchlichen Verfassung sich zu konsolidiren begannen. Eine besonnene Kritik darf m. E. ebensowenig diese Spuren späterer Hand übersehen, als sie um der Ungeschichtlichkeit der Form willen sofort jeden geschichtlichen Kern leugnen darf. Dass ich einen geschichtlichen Kern in dem Bericht der Apostelgeschichte in einem sogar über Keim (mit welchem ich mich in diesen Fragen am nächsten berühre) noch hinausgehenden Maasse finden zu müssen glaube, mag bei den Kritikern manches Kopfschütteln erregen und als gewagte Concession erscheinen; aber ich mag die Sache überlegen, von welcher Seite ich will, so erscheint mir meine Auffassung immer wieder als die einfachste, natürlichste, den konkreten Verhältnissen, wenn man sich ohne alle apriorischen Vorurtheile in sie hineindenkt, angemessenste und von Schwierigkeiten viel weniger gedrückt, als die bei den Kritikern sonst übliche „Konstruktion“ des Berichtes von Akt. 15. Darum wollte ich mir nicht versagen, meine Auffassung der gelehrten Kritik, von welcher ich mich gerne weisen lasse, zur Prüfung zu unterbreiten.

Ueber die Zeit des Minucius Felix.

Von
Dr. P. Schwenke
in Kiel.

An dem neuen Versuche, die Zeit des Minucius Felix zu bestimmen, welchen V. Schultze (Jahrbb. f. prot. Theol. 7. 1881. S. 485 ff.) unternommen hat, muss nicht allein das Resultat, die Versetzung jenes Autors auf die Scheide des 3. und 4. Jahrhunderts, sondern auch die Art der Beweisführung Befremden erregen. Es ist bereits[1]) von W. Möller (ebdas. S. 757 f.) Einspruch erhoben worden gegen die Leichtigkeit, mit welcher sich Schultze der seiner Ansicht entgegenstehenden Schrift des Cyprianus de idolorum vanitate entledigt, indem er sie mit einem wenig verhüllten Zirkelbeweis ad hoc für unecht erklärt. Und doch hilft ihm das nichts, da auch an anderen Stellen deutliche Spuren einer Benutzung des Minucius durch Cyprian vorhanden sind: Der Monolog ad Donatum schliesst sich in der Einkleidung unverkennbar an die des Octavius an und ist, von anderen Anklängen ganz abgesehen, in c. 7—8. 12—13 nur eine Ausführung von Min. 37, 9—10. 12, von dem fast jedes Wort bei Cyprian wiederkehrt. De bono pat. 3 *nos qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferimus... qui non loquimur magna sed vivimus* ist fast wörtlich gleich Min. 38, 6. Auf die frappante Aehnlichkeit von ad Demetr. 15 mit de idol. van. 7 und Min. 27, 5—7 hat bereits Möller a. a. O. hingewiesen und sie als Zeugniss für die Echtheit der Schrift de idol. van. geltend gemacht. Hier liegt die Sache wahrscheinlich sogar so, dass an der erstgenannten

1) Die seit April 1882 erschienene Litteratur hat nicht mehr benutzt werden können.

Stelle wohl eine Reminiscenz an Minucius, in der Hauptsache aber der Wortlaut von de idol. van. 7 zu Grunde liegt[1]), wodurch aller Zweifel an der Echtheit letzterer Schrift ausgeschlossen wird.

Aber mit der Schwierigkeit, die sie ihm bot, hat Schultze sich wenigstens abzufinden gesucht. Die Stellen über Fronto (Min. 9, 6; 31, 2), welche seiner Annahme mindestens gleich sehr entgegenstehen, hat er nicht einmal erwähnt und ebensowenig erfahren wir, ob oder wie er es für möglich hält, dass die bekannten Worte des Lactantius über Minucius Felix (Instit. div. V, 1) von einem Zeitgenossen gesagt seien.

Nicht besser ist, was er an positiven chronologischen Gründen vorbringt. Der Vesuv (Min. 35, 3; Schultze S. 495) ist seit dem ersten historischen Ausbruch vom Jahre 79 immer thätig gewesen, wenn auch ohne grössere Eruptionen. Das geht unzweifelhaft aus der Beschreibung hervor, welche Cassius Dio, der den Berg sicher aus eigener Anschauung kannte und den Ausbruch von 203 selbst erlebte (vgl. 76, 2), bei Gelegenheit des ersten Ausbruches (66, 21 f.) giebt: der Berg zeige des Tages Rauch und des Nachts eine Flamme und zwar fortwährend, bald mehr, bald weniger; manchmal werfe er auch Asche und Steine aus und lasse unterirdisches Getöse vernehmen *„καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ κατ' ἔτος ὡς πλήθει γίνεται"*. — Die göttlichen Ehren, welche den Kaisern bei Lebzeiten erwiesen wurden (Min. 29, 5; Schultze S. 502 f.), werden auch bei Tertullian Apol. 13, ad Nat. I, 10 erwähnt, ohne dass es Schultze darum einfällt, diese Schriften um hundert Jahre herabzurücken.

---

1) Nicht de id. van., aber bei Min. und ad Demetr. stehen nur die Worte *tormentis verborum*, *ipsis credite (crede)*; dagegen nicht bei Min., wohl aber de id. van. und ad Demetr.: *eiulare*, *gemere (eiulantes et gementes)*, *maiestatis occultae flagris (spiritalibus flagris)*; ebenso haben beide Schriften gemeinsam *de obsessis corporibus* (Min. nur *de corporibus*), *audire*, wo Min. *adsistere* sagt, endlich die Stellung von *adiurati (adiurantur)* zu Anfang, während bei Min. am Ende. Dieselbe Beschreibung der Dämonenaustreibung steht Cypr. Ep. 69, 15, woher vielleicht die Worte *voce humana et potestate divina* in ad Demetr. 15 eingefügt worden sind.

Einige andere Punkte berühre ich später. Denn es ist müssig, auf diese Gründe einzugehen, ehe die Frage entschieden ist, welche für die Zeitbestimmung des Minucius Felix immer die erste und wichtigste sein wird, die Frage nach seinem Verhältniss zu Tertullian, speciell zu dessen Apologeticum und den Büchern ad Nationes. Da hat nun Schultze allerdings recht, dass man sich nicht ohne weiteres auf Ebert (Abh. der Sächs. Ges. d. Wiss. Ph.-hist. Cl. Bd. 5, S. 319 ff.) berufen darf, nachdem Hartel (Ztschr. f. d. öst. Gymn. 20. 1869, S. 348 ff.) die schwersten Bedenken gegen dessen Behandlung der Sache beigebracht hat. Freilich hat selbst Hartel nicht zu behaupten gewagt, dass Minucius aus Tertullian geschöpft habe, sondern hat eine beiden gemeinsame Quelle angenommen, eine Hypothese, welche nur dann Berechtigung hätte, wenn eine freiere und umgestaltende Benutzung des einen durch den anderen ausgeschlossen wäre, und die doch andererseits, genaueres Copiren der Vorlage durch beide vorausgesetzt, wieder ihre Verschiedenheit nicht genügend erklärt. Dass aber zwei scharfsinnige Gelehrte, wie Ebert und Hartel auf Grund desselben Materials zu so entgegengesetzten Ergebnissen kommen konnten, beweist nur, wie wenig objektiv überzeugend ihre Art der Untersuchung ist, durch absolute Vergleichung der correspondirenden Partien zu ermitteln, welche Fassung durch correkten Gedankengang in sich und im Zusammenhange des Werkes den grösseren Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Umsomehr muss man sich wundern, dass Schultze auf demselben Wege fortfährt und weitere Stellen zusammenträgt, in denen Minucius seinen Vorgänger Tertullian missverstanden habe, von denen jedoch keine vor den augenfälligsten Einwürfen sicher ist. Auf diese Weise kommen wir ebensowenig vorwärts, wie durch die früher gebrauchten Argumente aus Sprache und Stil, Mangel oder Vorhandensein von Bibelcitaten u. s. w. Die Betrachtung beider Schriftsteller aus diesen Gesichtspunkten ist von Interesse, wenn ihr durch schlagendere Beweise eine feste Directive gegeben ist; eine Grundlage für die Beurtheilung des Prioritätsverhältnisses vermag sie nicht abzugeben.

Mir scheint daher eine andere Art der Vergleichung geboten, welche bisher nicht vollständig ausgenützt worden ist, welche aber von vornherein ein sichereres Resultat verspricht, obgleich sie sich auf eine geringere Anzahl Stellen beschränkt. Es steht ausser Zweifel, dass Minucius sowohl als Tertullian andere Schriftsteller benutzt, wenn auch nur zum Theil genannt haben. Finden sich nun in den Partien, welche der eine vom andern entlehnt zu haben scheint, Stellen, welche auf eine solche dritte Quelle zurückgeführt werden können, so muss an ihnen erkennbar sein, welche von beiden Versionen dem Original am nächsten steht und ob sie der anderen zu Grunde liegen kann oder muss. Lateinische Quellenstellen sind natürlich für diesen Zweck die geeignetsten, weil sie eine Vergleichung des Wortlauts ermöglichen, während die griechischen, namentlich die aus den Apologeten, zu dem unsicheren Raisonnement über Zusammenhang und geringe Nuancen der Gedanken zurückführen, ganz abgesehen davon, dass bei der Gemeinsamkeit der christlichen Ideen in den meisten Fällen zweifelhaft bleibt, ob nur eine zufällige Parallele oder eine litterarische Abhängigkeit vorliegt.

Vor Allen kommt für uns Cicero in Betracht, an dessen Schrift de natura deorum sich Minucius, wie seit Ebert allgemein anerkannt ist, nicht nur in der ganzen Anlage seines Dialogs, sondern auch in Einzelheiten, sachlichen wie formellen, eng angeschlossen hat. Ausserdem hat er von ihm die Bücher de divinatione und de re publica häufig, andere, wie die Academica, die Tusculanen, de legibus u. s. w. an vereinzelten Stellen benutzt.[1]) Nun hat zwar schon Ebert (S. 365 ff. vgl. Bonwetsch, Die Schriften Tertullian's. Bonn 1878. S. 21 f.) drei aus Cicero entlehnte Stellen angeführt,

1) Vgl. die dankenswerthe, leider aber nicht ganz vollständige Zusammenstelluug in Dombart's Ausgabe (Erlangen 1881). Natürlich ist vieles nur Reminiscenz aus früherer Lektüre oder aus Memorirübungen, auch ist mit dem Ausdruck „entnommen“ oder „entlehnt“ nicht gemeint, dass Minucius den betreffenden Gedanken nicht von sich selbst oder anderswoher haben konnte, sondern dass er ihm gerade in der Gestalt vorschwebte, wie ihn Cicero, den er genauer zu kennen scheint, gegeben hatte. Speciell für die Zwecke seines Octavius hat er wahrscheinlich nur die Bücher de natura deorum, de divinatione und

deren Inhalt bei Tertullian wiederkehre, aber eine davon wahrscheinlich mit Unrecht, die beiden anderen wenigstens nicht so, dass aller Zweifel beseitigt wäre. So kommt denn Schultze (S. 491 ff.) zu der Annahme, dass zu den Ciceronischen Partieen des Octavius Parallelen bei Tertullian überhaupt nicht vorhanden seien, dass jene vielmehr von Minucius zu dem aus Tertullian geschöpften Material hinzugenommen und mit ihm zusammengearbeitet worden seien. Eine weitere Untersuchung wird zeigen, dass es sich nicht so verhält, obgleich man überhaupt nicht erwarten darf an vielen Stellen ursprünglich Ciceronisches bei Minucius und Tertullian zugleich zu finden. Denn es sind ganze Abschnitte des ersteren, deren Inhalt bei Tertullian nirgend, speciell nicht im Apologeticum und ad Nationes, oder nur sehr andeutungsweise vorkommt, so die Skepsis des Caecilius und seine Vertheidigung des Volksglaubens, desgleichen die physikotheologischen Ausführungen des Octavius und sein Beweis von der Einheit der Vorsehung. Aber gerade für diese Theile ist Cicero von Minucius vorzugsweise benutzt worden. Für das, was ihm und Tertullian gemeinsam ist, die Vertheidigung gegen die Vorwürfe der Heiden und den Angriff auf die Volksreligion, bot Cicero entweder nichts oder philosophisches und mythologisches Material, für welches Tertullian eine viel ausgiebigere Quelle an Varro besass.

Es ist also nicht wunderbar, dass nicht viele Parallelen zwischen Cicero und beiden christlichen Schriftstellern vorhanden sind. Von den vorhandenen aber lässt wieder nicht jede sofort auf eine Entlehnung von Tertullian aus Minucius oder umgekehrt schliessen. Ein Beispiel kann das deutlich zeigen. Minucius fügt 19, 8 in die Aufzählung der theologischen Lehren der Philosophen, welche er nach Cicero de nat. deor. I, 25 ff. giebt, auch Epikur ein, welcher dort fehlt: *etiam Epicurus ille, qui deos a u t o t i o s o s fingit a u t n u l l o s,*

---

de re publica III und IV studirt, bei der Niederschrift selbst wieder eingesehen wohl nur die Stellen, in denen eine Uebereinstimmung auf grössere Strecken oder in einer grösseren Zahl von Beispielen stattfindet. Analoges gilt von seinem Verhältniss zu Seneca und anderen, sowie von dem zwischen Minucius und Tertullian.

naturam tamen superponit. Der Satz nach Inhalt und Form findet seine Erklärung in demselben Buche Ciceros, wo in der Polemik gegen die unthätigen Götter Epikurs (I, 67 *nisi plane otio langueat*) die Meinung einiger, namentlich des Posidonius, angeführt wird *nullos esse deos Epicuro videri* (I, 123 vgl. 85).[1]) Nun lesen wir bei Tertullian ad Nat. II, 2 *Epicurei (deum) otiosum et inexercitum et, ut ita dixerim, neminem.* Da Minucius Cicero gefolgt ist, so ist, den Zusammenhang zwischen ersterem und Tertullian vorausgesetzt, keine andere Möglichkeit, als dass dieser von jenem entlehnte, und zwar, weil ihm der Zusammenhang bei Cicero nicht gegenwärtig war, die Disjunktion beseitigte, dem *nullos* aber, das er korrekt in den Singular *neminem* verwandelte, einen anderen Sinn unterschob, welcher deutlicher zum Ausdruck gelangt Apol. 47 ... *et, ut ita dixerim, neminem humanis rebus.* Jedenfalls wäre unter der gemachten Voraussetzung, welche Schultze für ganz selbstverständlich ansieht, gerade das Gegentheil von dem bewiesen, was er S. 494 folgert, dass nämlich das *neminem* Tertullians von Minucius missverstanden worden sei. Aber jene Voraussetzung ist jedenfalls falsch. Der betreffende Satz steht bei beiden in einer Umgebung, welche dem anderen vollständig fremd ist, bei Tertullian in einer Aufzählung, die Apol. 47 vollständiger ist als ad Nat. II, 2 und, wie der Zusammenhang der letzteren Stelle vermuthen lässt, und überdies eine Vergleichung von Augustinus de civ. dei VI, 5 bestätigt, aus Varro stammt.

Mit den angeführten Stellen steht bei Tertullian eine Erzählung von Thales und Krösus in Verbindung (Apol. 46, ad Nat. II, 2), welche deshalb mit grosser Wahrscheinlichkeit ebenfalls ursprünglich Varronisch ist, während Minucius 13, 4 nach Cicero nat. deor. I, 60 die gleiche Anekdote von Simonides und Hiero berichtet. Es ist damit hinfällig, was Ebert S. 368 und Schultze S. 493 darüber gesagt haben. — In dieselbe Kategorie gehört vielleicht Apol. 6 und ad

1) Der Zusatz *naturam tamen superponit* ist wohl begründet in nat. deor. I, 53 *(Epic. docuit) natura effectum esse mundum ... quod quia quam ad modum natura efficere .. possit non videtis* etc.

Nat. I, 10 der Vorwurf der Heiden, dass die Religion der Vorfahren beizubehalten sei, vgl. Aug. civ. dei IV, 31. Min. 6, 1 (vgl. 20, 2. 24, 2) legt demselben Gedanken wohl nat. deor. III, 5 f. zu Grunde. — Derselbe spricht 21, 2 von der Vergötterung derjenigen, welche die Früchte gefunden hätten, im Anschluss an Cicero nat. deor. I, 118 mit Einflechtung einiger anderen Ciceronischen Reminiscenzen. Derselbe Gedanke findet sich bei Tertullian Apol. 11 und zwar nicht in solcher Vereinzelung, wie die vorhergenannten Beispiele — denn andere Theile des c. 21 des Octavius haben sehr wörtliche Parallelen im vorhergehenden Kapitel des Apologeticum —, aber im Ausdruck nicht sehr übereinstimmend. Ausserdem war der Gegenstand sicher von Varro behandelt, vielleicht auch ohne Quelle dem Tertullian geläufig. Ich halte deshalb auch hier das Abhängigkeitsverhältniss zwischen ihm und Minucius nicht für genügend gesichert, um Schlüsse daraus zu ziehen.

Dagegen kann ein Zweifel gar nicht bestehen über Min. 30 und Tert. Apol. 9 (Vertheidigung gegen den Vorwurf der Thyesteischen Mahle): so übereinstimmend ist Zweck und Inhalt der Ausführungen, selbst die Reihenfolge der Argumente zeigt nur ganz geringe Abweichungen und der Wortlaut die stärksten Anklänge. Unsere Untersuchung hat es nur mit dem Passus über die Menschenopfer zu thun. Die Beispiele sind bei Minucius sichtlich nach dem Muster Cicero's gewählt. Denn de re publ. III, 15 lesen wir: *quam multi, ut Tauri in Axino, ut rex Aegypti Busiris, ut Galli, ut Poeni, homines immolare et pium et dis inmortalibus gratissimum esse duxerunt.* Diese Beispiele sind bei Minucius zwar weiter ausgeführt und vermehrt, aber man sieht deutlich, dass sie eine Gruppe für sich bilden, zu der die anderen römische Menschenopfer betreffenden erst hinzugefügt sind: (30, 3 f.) *merito ei (Saturno) in nonnullis Africae partibus a parentibus infantes immolabantur . . . Tauris etiam Ponticis et Aegyptio Busiridi ritus fuit hospites immolare, et Mercurio Gallis humanas . . victimas caedere, Romanis Graecum et Graecam, Gallum et Gallam sacrificii loco viventes obruere, hodieque ab ipsis Latiaris Iuppiter homicidio colitur.* Bei

Tertullian ist die Reihenfolge fast dieselbe: (Apol. 9) *Infantes penes Africam Saturno immolabantur palam . . . sed et nunc in occulto perseveratur hoc sacrum facinus . . . Maior aetas apud Gallos Mercurio prosecatur. Remitto fabulas Tauricas theatris suis: ecce in illa religiosissima urbe Aeneadarum est Iupiter quidam, quem ludis suis humano sanguine proluunt.* Um wieviel näher Minucius der einfachen Aufzählung Cicero's steht, als die pointirte Darstellung Tertullian's,[1]) bedarf keiner Erörterung. Deutlicher kann gar nicht gezeigt werden, dass Minucius Mittelglied ist, zumal auch für die Aenderungen und Auslassungen Tertullian's Minucius gegenüber ein sehr plausibler Grund vorliegt. Er will nur solche Menschenopfer anführen, welche zu seiner Zeit noch fortdauern. Daher der Zusatz zu den Afrikanischen Kinderopfern, von denen er persönlich genauere Kenntniss hat, daher die Form der Praeteritio bei den *fabulae Tauricae*, sowie die Auslassung des Busiris und der alten Geschichte vom Lebendigbegraben eines Griechen- und Gallierpaares. Umgekehrt, legt man Tertullian zu Grunde, so wäre schon die grössere Uebereinstimmung des Minucius mit Cicero ein Wunder, aber zur Noth erklärbar, undenkbar dagegen, dass er entgegen dem Interesse der Apologie, sämmtliche Beispiele mit Ausnahme des Jupiter Latiaris wieder in die Vergangenheit verlegt haben sollte. Beiläufig sei nur bemerkt, dass die folgenden Worte des Minucius (30, 5) *ipsum credo docuisse sanguinis foedere coniurare Catilinam* an Florus II, 12 (IV, 1), 4 erinnern: *additum est pignus coniurationis sanguis humanus*, während Tertullian mit der unbestimmten Wendung *nescio quid et sub Catilina degustatum est* darüber hinweggeht. Also ist auch hier die ursprünglichere Fassung auf Seiten des Minucius.[2])

1) Aus Varro kann er diesmal nicht, oder wenigstens nicht allein geschöpft haben. Denn jener sagte nach August. civ. dei VII, 19, dass die Gallier ebenfalls dem Saturn Menschen geopfert hätten: . . . *ideo a quibusdam pueros ei solitos immolari, sicut a Poenis, a quibusdam etiam maiores, sicut a Gallis.*

2) Ganz unklar ist mir, wie Schultze S. 494 aus Min. 30, 5 den Gedanken herauslesen kann, es seien Menschen zum Zweck der Heilung der Fallsucht geschlachtet worden. Als ob das Bluttrinken, von

Cicero de re publ. III hat dieser auch an einer anderen Stelle (c. 25) benutzt, deren Zusammenhang mit Tertullian sowohl von Ebert als Hartel eingehend besprochen worden ist. Veranlasst ist die Auseinandersetzung des Octavius durch die Rede des Caecilius (c. 6), welche sich an Cic. nat. deor. III, 5 und II, 8 anschliesst, dass die Römer durch ihre Frömmigkeit gross geworden seien. Zur Widerlegung stand Minucius wieder Cicero zur Verfügung, welcher im 3. Buch de re publica von Furius nach Karneades den Satz entwickeln liess, dass es kein natürliches Recht gebe und dass ohne Ungerechtigkeit weder der einzelne noch der Staat bestehen könne. Als Beispiel dafür brauchte er gerade das römische Volk (III, 24): *noster hic populus, quem Africanus hesterno sermone a stirpe repetivit, cuius imperio iam orbis terrae tenetur, iustitia an sapientia est e minimo omnium [maximus factus]?* Hier bricht leider unser Text ab, aber aus Lact. Inst. V, 16 erfahren wir den Schluss, *Romanis quoque ipsis ... si iusti velint esse ... ad casas esse redeundum et in egestate ac miseriis iacendum.* Die hervorgehobenen Stellen zeigen, dass gerade an der Urgeschichte des römischen Volkes und der allmählichen Ausbreitung seiner Herrschaft seine Ungerechtigkeit nachgewiesen war. Das aber ist das Thema des Minucius (25, 1): *nimirum insignis et nobilis iustitia Romana ab ipsis imperii nascentis incunabulis auspicata est.* Belege dafür sind ihm die Eröffnung des Asyls, der Brudermord des Romulus, der Raub der Sabinerinnen,[1]) alles seiner ursprünglichen Absicht, zu beweisen, dass nicht die *superstitio Romana* Grund der Weltherrschaft sei, nicht recht entsprechend und nur aus dem

---

dem überhaupt die Rede ist, nicht als „*morbus gravior*“ bezeichnet werden könnte. Im Gegentheil, wenn man vergleicht, was Florus a. a. O. sagt: *summum nefas, ni amplius esset, propter quod biberunt*, wird man gerade in jenem Zusatze einen originalen Zug sehen, der bei Tertullian verwischt ist.

1) Diesen behandelt Augustin civ. dei II, 17 möglicherweise nach derselhen Stelle Cicero's, doch ist das zweifelhaft, weil er de cons. evang. I, 18—19 Minucius selbst zu Grunde legt. — Die Erwähnung aus ganz anderer Veranlassung bei Tert. ad Nat. II, 9 beweist nichts.

Zusammenhange seiner Quelle zu erklären. Erst weiterhin, wo in dieser von den Eroberungskriegen die Rede war, kommt er seinem Zweck näher: *iam finitimos agro pellere, civitates proximas evertere cum templis et altaribus* etc. Tertullian setzt an beiden Parallelstellen Apol. 25 und ad Nat. II, 17 erst an diesem Punkte ein, sehr zum Vortheil der strikteren Beweisführung. Aber eben deshalb ist nicht glaublich, dass Minucius, von ihm unbefriedigt, auf Cicero zurückgegangen wäre.

Eine andere Stelle, welche bereits Ebert S. 367 verglichen hat, gehört wenigstens indirekt hierher: (27, 4) *de ipsis (daemonibus) etiam illa ... ut Iuppiter ludos repeteret ex somnio, ut cum equis Castores viderentur, ut cingulum matronae navicula sequeretur.* Darin ist allerdings von Ciceronischem Gut kaum noch etwas zu entdecken, aber Octavius sagt es mit ausdrücklicher Beziehung auf die Worte des Caecilius in c. 7, welches in seiner ganzen Anlage nach Cic. nat. deor. II, 6 ff. und in den Einzelheiten nach ihm und Valerius Maximus gearbeitet ist. Wenn man nun Tert. Apol. 22 liest: *quid ergo de ceteris ingeniis vel etiam viribus fallaciae spiritalis edisseram? phantasmata Castorum et aquam cribro gestatam, et navem cingulo promotam, et barbam tactu inrufatam*, so ist die Vergleichung mit Minucius nicht einfach damit zurückzuweisen (vgl. Schultze S. 492), dass Tertullian die beiden Beispiele, welche er mit jenem gemein hat, als ganz bekannte Geschichten aus sich selbst oder mindestens ebendaher haben könne, woher die beiden anderen; sondern es ist zu berücksichtigen, dass das ganze cap. 22 des Apologeticum und zum Theil schon das vorhergehende in Gedanken und Ausdruck grosse Uebereinstimmung mit der Dämonologie des Minucius c. 26—27 aufweist, und da diese Uebereinstimmung unmöglich zufällig ist, so müssen auch die beiden historischen Beispiele in Zusammenhang stehen. Bei Minucius aber sind sie aus einer früheren Stelle, deren Quelle bekannt ist, wiederholt; also bleibt gar keine andere Möglichkeit, als dass sie und sonach die ganze Umgebung von Tertullian aus Minucius entnommen sind.

Von den Dämonen sagt an derselben Stelle (27, 1)

Minucius: *dum . . . oracula efficiunt, falsis pluribus involuta.* Der gleiche Gedanke begegnet bei Tertullian a. a. O.: *in oraculis autem quo ingenio ambiguitates temperent in eventus, sciunt Croesi, sciunt Pyrrhi.* Es sind da zwei Fälle trügerischer Orakel angegeben, welche bei Minucius hier fehlen,[1]) von denen dieser aber den einen kurz vorher (26, 6) in wörtlichem Anschluss an Cic. de div. II, 117 berührt hatte und zwar so, dass er das angeblich dem Pyrrhus gegebene Orakel mit Cicero für erdichtet ansieht. Aber bei Cicero a. a. O. ist auch der Spruch des Apollo für Krösus erwähnt, Tertullian scheint also Cicero hierin näher zu stehen und ihn ebenso direkt benutzt zu haben wie Minucius, dessen Worte sich in keiner Weise auf die Vermittelung Tertullian's zurückführen lassen. Die Möglichkeit[2]) einer solchen direkten Benutzung Cicero's durch Tertullian muss zugegeben werden, wahrscheinlich ist sie nicht, da sonst keine Spur davon vorhanden ist. Dazu kommt, dass sich aus Cicero ja auch nicht erklärt, was Tertullian weiter über die Erprobung des Apollo nach Herodot erzählt: *ceterum testudinem decoqui cum carnibus pecudis Pythius . . . renuntiavit.* Es ist mir desshalb viel wahrscheinlicher, dass er in der Absicht die Behauptung durch Beispiele zu bekräftigen, zu dem ihm auch sonst geläufigen Orakel des Krösus griff (vgl. ad Nat. II, 17) und ihm noch den Pyrrhus hinzufügte, den er kurz vorher bei Minucius gefunden hatte, dass also sein Zusammentreffen mit Cicero ein Zufall ist.

Nach Cicero kommt für unsere Untersuchung Seneca in Betracht, dessen Einfluss auf Minucius am ausführlichsten Dombart im Anhang seiner Ausgabe S. 135 ff. nachgewiesen hat. Jedoch ist derselbe auch von Tertullian direkt benutzt worden, wie eine Vergleichung von Min. 36, 3—37, 10 und Tert. ad Mart. 3—4, Apol. 49—50 mit Seneca de provid. 2—6 zeigt. Minucius hat die ganze Stelle geradezu in's

---

1) Diesen Sachverhalt hat Ebert S. 367 f. nicht genügend klar gestellt, indem er nur im Allgemeinen den Zusammenhang von Min. 26, 6 mit der dämonologischen Partie hervorhebt.

2) Mehr als die Möglichkeit scheint auch Hartel Ztschr. f. d. öst. Gymn. 20 S. 359 nicht behaupten zu wollen.

Christliche umgesetzt, die Anklänge sind so zahlreich, dass es zu weit führen würde sie auszuschreiben. Ausser den Parallelen, die schon Dombart a. a. O. gegeben hat, hebe ich nur noch hervor: Sen. prov. 3, 1: *potest miser dici non potest esse*, Min. 37, 3 *Christianus miser videri potest non potest inveniri*; Sen. 4, 6: *calamitas virtutis occasio est*, Min. 36, 8 *calamitas saepius disciplina virtutis est*; Sen. 4, 12 *patiamur: non est saevitia, certamen est*, Min. 36, 7 *quod . . . patimur, non est poena militia est.* Dagegen hat auch Tertullian wörtliche Uebereinstimmungen mit Seneca, so an beiden citirten Stellen das Beispiel der spartanischen Knaben (Sen. 4, 11), ferner Sen. 4, 4 *gaudent magni viri aliquando rebus adversis, non aliter quam fortes milites bellis*, Tert. Apol. 50 *plane volumus pati, verum eo more quo et bellum miles;* Sen. 2, 2 *omnia adversa exercitationes putat*, Tert. ad Martyr. 3 *quodcumque hoc durum est, ad exercitationem virtutum animi et corporis deputate.* Merkwürdigerweise stimmt wieder in dem Zusatz *animi et corporis* Tertullian mit Minucius überein (36, 8): *vires et mentis et corporis sine laboris exercitatione torpescunt* (Sen. 4, 6 *qui nimia felicitate torpescunt*). Ebenso ist beiden gemeinsam der Gedanke, dass der christliche Märtyrer nicht allein den Ruhm davonträgt, wie die Dulder des Alterthums und die Krieger (Sen. 3, 9 u. ö.), sondern auch den höheren Lohn des ewigen Lebens (Min. 37, 3; Tert. ad Mart. 4 a. E. Apol. 50), und dass er der Sieger ist, obgleich er zu unterliegen scheint (Min. 37, 1 *vicit enim qui quod contendit obtinuit*; Tert. Apol. 50 *victoria est autem pro quo certaveris obtinere*). Daher lässt sich die Annahme nicht zurückweisen, dass sie, ausser der gemeinsamen Benutzung Seneca's, auch hier in einem näheren Verhältniss zu einander stehen. Nun aber ist der Anschluss des Minucius an Seneca ein so enger und ausgedehnter und letzterer ist so sehr Grundlage seiner ganzen Theodicee in c. 36—37, dass die Zuhülfenahme einer weiteren Quelle und noch dazu zweier Schriften Tertullian's, ganz überflüssig scheint. Umgekehrt sind bei Tertullian gerade die Punkte, in welchen er mit Minucius zusammentrifft, die Hauptsache, der Anschluss an Seneca mehr secundär. Ich glaube deshalb auch hier auf die Priorität des

Minucius schliessen zu müssen, obgleich ich zugebe, dass ein strikter Beweis aus diesen Stellen nicht zu erbringen ist.

Schlagender scheint ein anderer Fall. Nach August. civ. dei VI, 10 sagte Seneca in der Schrift *de superstitione* (fr. 33 Haase): *Cloacinam Tatius dedicavit deam, Picum Tiberinumque Romulus, Hostilius Pavorum atque Pallorem, teterrimos hominum affectus, quorum alter mentis territae motus est, alter corporis ne morbus quidem sed color.* Ihm folgt, wie der Schluss deutlich zeigt, Min. 25, 8: *Romanorum enim vernaculos deos novimus: Romuli* (? cod. *Romulus*)[1] *Picus, Tiberinus et Consus et Pilumnus ac Volumnus dii. Cloacinam Tatius et invenit et coluit, Pavorem Hostilius atque Pallorem, mox a nescio quo Febris dedicata: ... morbi et malae valetudines.* Tertullian führt diese Götter an den entsprechenden Stellen Apol. 25 und ad Nat. II, 17 nicht an, sondern setzt statt ihrer Sterculus und Mutunus ein, aber adv. Marc. I, 18 sagt er: *si sic homo deum commentabitur quomodo Romulus Consum et Tatius Cloacinam et Hostilius Pavorem* etc. Da unter den verglichenen Stellen Consus nur bei Minucius steht und mit diesem sogar die Form der Namen Tatius und Hostilius übereinstimmt, so müsste es ein wunderbarer Zufall sein, wenn uns hier nicht ein Excerpt aus ihm vorläge.

Schliesslich wäre Varro als Quelle Tertullian's zu vergleichen. Vom ursprünglichen Wortlaut freilich, der uns nur in den wenigsten Fällen bekannt ist, müsste ganz abgesehen werden. Aber auch sachlich habe ich in den mit Minucius correspondirenden Partien nichts Varronisches gefunden — soweit sich das überhaupt mit einiger Sicherheit

1) *Romulus* ist, obgleich wohl bereits Cyprian de idol. van. 4 so gelesen hat, sicher falsch, nicht sowohl wegen der Senecastelle, welche ja von Minucius missverstanden sein könnte, sondern weil man im Anschluss an *vernaculos deos novimus* den Accusativ erwartet und das *dii* am Ende ohne allen Zusatz die Pointe *vernaculi dii* nicht trifft. Auch passt Romulus nicht in diese Classe von Göttern. — Die Zusammenstellung des Seneca geht wahrscheinlich auf Varro zurück. Denn August. civ. dei IV, 23 findet sich eine ähnliche, nur viel reichere, aber, was wichtig ist, ohne *Consus*, *Pilumnus* und *Volumnus*.

aus Tertullian herausschälen lässt —, das von da auf Minucius übergegangen sein müsste.[1]) Es ist für dieses Verhältniss bezeichnend, dass in den Büchern ad Nationes, in denen Varro weit mehr benutzt ist, als im Apologeticum, viel weniger Berührungen mit Minucius vorkommen. — Einige Fälle, in denen derselbe Gegenstand von dem einen nach Varro, von dem anderen nach Cicero behandelt ist, habe ich bereits angeführt. Hinzuzufügen ist noch die Aufzählung der Göttertypen ad Nat. I, 10 (vgl. August. civ. dei VI, 7) höchst wahrscheinlich nach Varro, während Minucius 22, 5 eine abweichende nach Cic. nat. deor. I, 83 (III, 83) giebt. Einen Einfluss des Minucius könnte man auch hier finden, indem Augustin als *imberbis* Mercurius nennt, Tertullian dagegen Apollo übereinstimmend mit Minucius und Cicero. Doch ist das zu unsicher. Jedenfalls ist umgekehrt von einer Einwirkung Tertullians auf Minucius keine Spur vorhanden.

Ich glaube, dass das Gesagte genügt, die Priorität des Minucius zu sichern und dass ich es unterlassen kann auf die von anderen dafür vorgebrachten, zum Theil sehr gewichtigen Gründe zurückzukommen. Einige Parallelstellen werden im Laufe der Untersuchung noch zu berühren sein. Alle zu besprechen ist hier nicht der Ort, so interessant

---

1) Scheinbar ist dies doch der Fall ad Nat. II, 13: *quos a primordio possunt non asserere nisi homines fuisse, recipiunt in divinitatem, affirmando illos post mortem deos factos, ut Varro et qui cum eo somniaverunt.* In demselben Gedankengang heisst es Min. 21, 9: *nisi forte post mortem deos fingitis.* Nicht von Bedeutung ist, dass an der entsprechenden Stelle Apol. 11 der Name Varro fehlt, bemerkenswerth dagegen, dass mit den angeführten Worten an beiden Stellen die Aehnlichkeit mit Minucius aufhört, und dass in der unmittelbar vorhergehenden Erzählung von Saturn Varro nicht Quelle ist. Ad Nat. II, 12 wird ausdrücklich die Abweichung von ihm constatirt (vgl. Min. 21, 4) und es werden dieselben Schriftsteller citirt wie bei Minucius, darunter Cornelius Nepos, den Varro nicht als Autorität anführen konnte. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dass Tertullian auf eine kurze Strecke Minucius folgt, dabei auf einen Gedanken stösst, den auch Varro hatte, und nun bemerken zu müssen glaubt, dass er wieder zu diesem zurückkehrt.

das auch für die Kenntniss der Manier Tertullian's sein könnte. Nur darauf möchte ich noch hinweisen, dass auch seine Schrift de spectaculis in ihren Grundgedanken mit Minucius (37, 11—12) zusammentrifft. Es ist gewiss nicht zufällig, dass gerade die ersten Werke Tertullian's die Anlehnung an Minucius zeigen.

Ist demnach die Abfassung des Octavius vor Beginn der schriftstellerischen Thätigkeit Tertullian's, also vor 197, anzusetzen, so liegt es nahe, durch Vergleichung der griechischen Apologeten des 2. Jahrhunderts eine genauere Zeitbestimmung zu gewinnen. Jedoch ist das nur in sehr beschränktem Maasse möglich. Denn obgleich keine der erhaltenen Apologien ohne Parallelen mit Minucius ist, ist doch die Frage, ob diesem gerade die betreffende griechische Stelle vorgelegen hat, sehr schwer zu entscheiden. Diese Vertheidigungsschriften sind auch unter sich in so vielen Punkten ähnlich und die ganze Litteraturgattung ist uns so unvollständig erhalten, dass es unmöglich ist, die einzelnen Vertheidigunsgründe in ihrer ersten Fassung festzustellen und durch die verschiedenen Autoren hindurch zu verfolgen. Uebrigens waren sie unter den Christen jedenfalls auch mündlich so verbreitet, dass derselbe Gedanke sehr wohl von mehreren Schriftstellern selbständig fixirt werden konnte. Es wird daher die Vorsicht, welche schon bei Beurtheilung des Verhältnisses von Minucius und Tertullian geboten schien, hier, wo die Verschiedenheit der Sprache hinzukommt, noch in erhöhtem Maasse anzuwenden und eine Abhängigkeit des Minucius nur da anzunehmen sein, wo sich an mehreren Stellen die Beweisführung wenigstens durch einige Sätze hindurch oder in einer grösseren Anzahl von Beispielen deckt und dieselbe Verbindung nicht bereits bei früheren Schriftstellern nachgewiesen werden kann.

An der Benutzung von Justins 1. und 2. Apologie kann allerdings auch so kaum gezweifelt werden. Eine Stelle wie Just. Ap. I, 55 (die Kreuzesform bei den Nichtchristen) verglichen mit Min. 29, 6 ff. setzt die Bekanntschaft des letzteren mit ersterem voraus, wenn man nicht die in diesem Falle durch nichts geforderte Voraussetzung einer

früheren verlorenen Stelle desselben Inhalts machen will.[1]) Uebereinstimmend ist auch die Erörterung über das Schicksal Apol. I, 43—44 und Oct. 36, 1—2, letztere freilich viel kürzer, aber mit dem Zusatz: *si pauca pro tempore, disputaturi alias et uberius et plenius.* Ebenso Apol. I, 27 (Aussetzung der Kinder und infolge dessen unbewusster Incest bei den Heiden) und Min. 31, 4 (30, 2); Apol. I, 10 und Min. 32, 2. Der Gedanke dieser letzten Stelle, dass Gott der Opfer nicht bedarf, kehrt im Anschluss an Act. 17, 25 zwar öfter wieder, z. B. Tat. 4, Athenag. Suppl. 13, Ep. ad Diogn. 3, aber nur bei Justin und Minucius mit dem Zusatz, dass anstatt der Opfer *σωφροσύνη, δικαιοσύνη, φιλανθρωπία* Gott wohlgefällig sind (ganz anders Athen. a. a. O.), oder wie Minucius in derselben Reihenfolge sagt, *qui innocentiam colit, qui iustitiam, qui fraudibus abstinet, qui hominem periculo subripit.*[2])

Ist in diesen Fällen Minucius von Justin abhängig, so werden auch die meisten der mehr zerstreuten Anklänge, welche sich in grosser Zahl finden, auf letzteren zurückgehen. Sie einzeln anzuführen ist nicht nöthig und nur zu bemerken, dass auf ihnen ein grosser Theil der Parallelen beruht, welche Minucius mit den nachjustinischen Apologien aufweist.

Gehen wir diese, soweit sie mit einiger Sicherheit datirt werden können, durch, so bietet zunächst Tatian, abgesehen von Justinischem Eigenthum, wenige Vergleichungspunkte: Orat. 18, 10 (scheinbare Heilung durch Dämonen) und Min. 27, 2; Tat. 21, 6 (weshalb werden keine Götter mehr geboren?) und Min. 21, 11; allenfalls auch Tat. 22—24 (Schauspiele) und Min. 37, 11—12. Aber alle diese Stellen stehen vereinzelt in fremder Umgebung, in der ersten und dritten ist nur der Grundgedanke gleich, nicht die Ausführung; in der zweiten steht Minucius dem Fragment des Seneca bei Lact. Inst. I, 16 (fr. 119) und Theoph. ad Autol. II, 3 (vgl.

1) Eine weitere Vergleichung mit Tert. Apol. 16, resp. ad Nat. I, 12 und adv. Marc. III, 18 zeigt schlagend, dass in diesem Falle Minucius Mittelglied ist, obgleich Tertullian bekanntlich sonst Justin auch direkt benutzt hat.

2) Wenig Aehnlichkeit hat Tert. Apol. 30. ad Scap. 2.

unten S. 285) noch näher. Selbst aus Tat. 6 (Möglichkeit der Auferstehung) verglichen mit Min. 34, 9—10 ist trotz aller Aehnlichkeit nicht sicher zu schliessen, dass der eine den anderen gekannt hat, da sich schon bei Justin Apol. I, 10 und 19 die Grundlage für die Ausführung beider findet und der Gegenstand jedenfalls viel häufiger behandelt worden ist, als uns überliefert ist.

Nicht so einfach liegt die Sache bei Athenagoras, demjenigen, mit welchem Minucius entschieden die grösste Verwandtschaft zeigt. Die Abhängigkeit von ihm ist deshalb mit ziemlicher Sicherheit behauptet worden von Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters Bd. 1, S. 25, 3 und neuerdings hat G. Loesche in den Jahrbb. für prot. Theol. 8. 1882. S. 168 ff. dasselbe zu beweisen gesucht. Ich glaube nicht, dass ihm das gelungen ist. Dass alles das, was er unter I. aufführt, die „Verwandtschaft in stofflicher Beziehung, in der Art der apologetischen Behandlung und dem Tenor des Vortrags", nichts streng beweisendes ist, giebt er selbst im Eingang seines Aufsatzes zu. Wenn diese Verwandtschaft, die ich selbst anerkenne, sich auf eine Benutzung des Athenagoras durch Minucius gründet, muss nach Analogie seines Verhältnisses zu Cicero, Seneca und auch Justin erwartet werden, dass beide auch in Einzelheiten so zusammentreffen, dass an diesen das Verhältniss nachgewiesen werden kann. Dass das nicht möglich ist, hätte Loesche selbst gesehen, wenn er die ca. 30 Stellen, welche er unter II. als correspondirende zusammenstellt, mit etwas kritischerem Blick betrachtet hätte.

Auszuscheiden sind davon zunächst als von keiner oder unerheblicher Aehnlichkeit Min. 12, 5 und Ath. Suppl. 33, 1; Min. 21, 9 und Suppl. 14, 14; Min. 21, 10 und Suppl. 23, 28; Min. 36, 9 und Suppl. 12, 3. Notorisch aus anderen Quellen stammen die, ebenfalls nicht alle mit Recht, mit Athenagoras verglichenen Stellen Min. 18, 4 (Cic. nat. deor. II, 15 f.); 26, 6 (Cic. de div. II, 116); 30, 4 (Cic. de re publ. III, 9); 36, 8 und 37, 3 (Sen. de prov. 2 ff.). Anderes kann, wenn es doch einmal entlehnt sein muss, eben so gut aus Justin geflossen sein, so Min. 23, 7. 28, 11 aus Just. Apol. I, 27

(vgl. II, 12), nach welchem Athen. Suppl. 34 gearbeitet ist; Min. 35, 6 (32, 9) aus Just. Apol. I, 15.

Dagegen hat eine frappante und von Loesche nicht genug gewürdigte Aehnlichkeit die Zusammenstellung unwürdiger Erzählungen von den Göttern aus Homer bei Min. 23 und Athen. Suppl. 21, aber gerade hier ist unzweifelhaft, dass kein einfaches Abhängigkeitsverhältniss vorliegt. Zieht man nämlich, wie billig, auch die nahe verwandte Stelle Ps.-Just. Coh. ad gent. 2 zur Vergleichung heran,[1]) so stellt sich heraus, dass Minucius bald der einen bald der anderen näher steht, in der Gruppirung des Stoffes aber mehr der Cohortatio ad gentiles gleicht. Es muss also eine gemeinsame ältere Quelle angenommen werden, um so mehr, als Minucius darin einen auffallend originalen Zug aufweist, dass bei ihm jene Aufzählung in Verbindung steht mit Plato's angeblicher Ausschliessung des Homer aus seinem Staate (Pol. III, 387 ff.). Denn da nicht weniger als drei der von Minucius angeführten Mythen (Sarpedon, Zeus und Hera, Ares und Aphrodite) und ausser diesen noch eine bei Athenagoras und Ps.-Justin (Zeus und Hektor) bereits an der gedachten Stelle von Plato verwendet worden sind, so ist sehr wahrscheinlich, dass die Verbindung nicht erst von Minucius hergestellt ist. An ein Entlehnen aus Athenagoras oder auch ein Zusammenarbeiten aus ihm und Ps.-Justin ist daher nicht zu denken.[2])

1) In sehr verkürzter Gestalt und mehr andeutungsweise steht dasselbe bei Tatian (c. 8).

2) Wenn hier eine ältere, traditionell gewordene Reihe von Beispielen vorliegt (sie sind auch von Philodemus περὶ εὐσεβείας mit verwandt worden), so ist wohl möglich, dass sie Athenagoras und Ps.-Justin einer griechischen, Minucius einer römischen Quelle entnahm. Letztere könnte Cicero sein, aus dessen IV. Buch de re publica uns das im Wortlaut sehr ähnliche Fragment erhalten ist (Non. p. 308): *ego vero eodem, quo ille Homerum redimitum coronis et delibutum unguentis emittit ex ea urbe, quam sibi ipse fingit.* Darauf wäre dann, da in Cicero's späteren Schriften vielfach Anklänge an de re publica vorkommen, zum Theil die Aehnlichkeit zurückzuführen, welche besteht zwischen Min. 23, 2 und Tusc. II, 27; Min. 23, 3 und Nat. deor. I, 42. II, 70; Min. 23, 4 (Sarpedon) und de div. II, 25; Min. 23, 8 und

Eine Anzahl Vergleichungspunkte entnimmt Loesche ferner der Dämonologie des Min. 26, 8—27, 4 und Athen. Suppl. 26—27. Minucius beginnt dieselbe mit einer kurzen Charakteristik der unreinen Geister[1]), für welche ich eine bestimmte und treffende Parallele nicht nachweisen kann. Diese Geister, sagt er § 9. ff., kennen als Dämonen die Dichter, Magier und Philosophen, speciell Sokrates und Plato. Eine solche Zusammenstellung hat Athenagoras nirgends und da, wo er bei anderer Gelegenheit anführt, dass Plato den ungewordenen Gott und die Dämonen scheide (Suppl. 23, 9), citirt er Tim. 40 D-E mit der ausdrücklichen Bemerkung περὶ .. δαιμόνων αὐτὸς ἀπαξιῶν λέγειν (Πλάτων), während Min. 26, 12 mit Hinblick auf dieselbe Stelle sagt *nonne et angelos sine negotio narrat et daemonas?* Dagegen finden wir jene Verbindung aus gleicher Veranlassung Plut. Is. et Osir. 25 f. (Philosophen und Homer) und 46 f. (Magier) vgl. def. orac. 10 (Magier und Dichter). Aehnliches mag bei manchem Platoniker gestanden haben, wie denn auch Apul. de deo Socr. 27 dieselbe Stelle Plato's (Symp. 202 E) anführt, welche Minucius nennt und Plut. Is. 26 andeutet. Ein solcher Platoniker aber, nicht das Symposion selbst, muss Minucius vorgelegen haben, weil er als platonisch mehr

---

Tusc. II, 27. III, 3 (falsch vergleicht Loesche hierzu Athen. Suppl. 24, 28 und zu Min. 23, 7 Suppl. 34, 6). Doch ist das immerhin eine sehr unsichere Vermuthung. Man könnte auch an Seneca denken, an dessen Sprachgebrauch der von den Kampfspielen entlehnte terminus technicus „*paria componere*“ erinnert (Min. 23, 3. Sen. z. B. de prov. 2, 8, andere Belege in Haase's Index; vgl. auch Min. 37, 1). Tertullian (Apol. 14. ad Nat. I, 10) giebt das mit *gladiatorum paria*, bez. *gladiatoria quodammodo paria* wieder, eine Verwässerung des prägnanten Ausdrucks, die allein schon die Priorität des Minucius sichern müsste. Dass aber hier beide im engsten Zusammenhange stehen, zeigt sich, wenn man sie unter einander den Griechen gegenüber vergleicht. Aus diesen und seiner eigenen Kenntniss Homer's hat zwar Tertullian einiges Beiwerk hinzugefügt, aber unter seinen Beispielen selbst ist keines, das nicht bei Minucius stände.

1) *Spiritus insinceri, vagi* = πνεύματα ἀκάθαρτα, πλάνα. Diese Bezeichnung hat Athenagoras nicht, dagegen Justin im Dial. c. Tryph. vgl. Otto's Index.

vorträgt als wirklich Plato gehört. Offenbar fasste er die Erläuterung seines Gewährsmannes noch als Worte Plato's auf. Man vergleiche mit seinem Zusatze (*substantiam*) *inter corpus et spiritum mediam, terreni ponderis et caelestis levitatis admixtione concretam* Plut. Is. 25 τὸ δὲ θεῖον οὐκ ἀμιγὲς οὐδ' ἄκρατον ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ ψυχῆς φύσει καὶ σώματος αἰσθήσει συνειληχός und Apul. de deo Socr. 34 (*corpora*) *neque tam bruta quam terrea neque tam levia quam aetheria . . . habeant igitur . . et modicum ponderis . . et aliquid levitatis.* Auch im folgenden (Min. 27, 1) liegt noch Platonisches zu Grunde, denn den Dämonen ist nach Plato a. a. O. ἡ μαντικὴ πᾶσα καὶ ἡ τῶν ἱερέων τέχνη etc. anvertraut. In der Ausführung kommt Minucius wieder Apuleius sehr nahe: Min. 27, 1 *dum inspirant interim vates . . . dum nonnumquam extorum fibras animant, avium volatus gubernant, sortes regunt, oracula efficiunt . . . (2) somnos inquietant.* Apul. de deo Socr. 27 . . *vel somniis conformandis vel extis fissiculandis vel praepetibus gubernandis vel oscinibus erudiendis vel vatibus inspirandis . . . ceterisque adeo, per quae futura dinoscimus.* Wenn nun Minucius die Bemerkung dazwischenschiebt, dass die Dämonen unter den Götterbildern verborgen diese Wirkungen hervorbringen, so ist nicht einzusehen, warum er das gerade aus Athen. Suppl. 27, 13 genommen haben soll, zumal die Aehnlichkeit sich kaum über die Nennung der εἴδωλα und ἀγάλματα hinaus erstreckt. Das ist aber der einzige Punkt, in welchem beide mit Recht verglichen werden können. Alles andere steht schon bei Justin, den Athenagoras offenbar vor Augen hat, vgl. besonders Apol. I, 12. 14. 58.

Eine von Athenagoras verschiedene Quelle muss auch in anderen Fällen vorausgesetzt werden, so für 22, 1 *Isis perditum filium . . . luget . . et Isiaci miseri caedunt pectora . . . mox invento parvulo gaudet Isis . . . . nonne ridiculum est vel lugere quod colas vel colere quod lugeas?* Damit stimmt sachlich allerdings überein Ath. Suppl. 14, 15 τὸ δὲ κατ' Αἰγυπτίους μὴ καὶ γελοῖον ᾖ; τύπτονται γὰρ ἐν τοῖς ἱεροῖς τὰ στήθη . . ὡς ἐπὶ τετελευτηκόσι καὶ θύουσιν ὡς θεοῖς, dem Wortlaut nach aber steht viel näher, was Plut. Is. 70 erzählt

wird: *ὁ μὲν οὖν Ξενοφάνης ὁ Κολοφώνιος ἠξίωσε τοὺς Αἰγυπτίους, εἰ θεοὺς νομίζουσι, μὴ θρηνεῖν, εἰ δὲ θρηνοῦσι, θεοὺς μὴ νομίζειν· ἄλλως δὲ γελοῖον ἅμα θρηνοῦντας εὔχεσθαι* etc., und, worauf besonderes Gewicht zu legen ist, der Auszug aus Seneca de superstitione (fr. 35) bei August. civ. dei VI, 10 *nam cum in sacris Aegyptiis Osirim lugeri perditum, mox autem inventum magno esse gaudio derisisset* (*Seneca*) etc.[1])

Endlich sei noch des angeblichen Briefes Alexanders des Grossen an seine Mutter über die gottgewordenen Menschen der ägyptischen Priester gedacht. Athen. Suppl. 28, 1 erwähnt ihn nur neben Herodot, dem er im einzelnen folgt, Min. 21, 3 dagegen zeigt genauere Kenntniss des Briefes und nennt Herodot nicht einmal. Daher kann auch aus dieser Stelle nichts gefolgert werden.

Ich habe das Verhältniss des Minucius und Athenagoras ausführlicher besprochen, einmal, weil eine Abhängigkeit behauptet worden ist, dann aber auch, um nachzuweisen, wie grosse Vorsicht nöthig ist, wenn bei diesen Schriftstellern aus sachlichen Uebereinstimmungen Schlüsse gezogen werden sollen.

Diese Vorsicht scheint mir auch bei Vergleichung des letzten Apologeten, Theophilus, sehr am Platze. In seinem Werk an Autolykos finden wir gleich zu Anfang (I, 5) eine Stelle über die Unsichtbarkeit Gottes, welche mit Min. 32, 4—6 auffallend übereinstimmt. Da uns das Original Xenoph. Mem. IV, 3, 13—14 erhalten ist, sind wir hier im Stande mit Sicherheit zu constatiren, dass Minucius nach diesem selbst oder einer ihn ziemlich treu wiedergebenden Quelle gearbeitet hat, während Theophilus Xenophon ferner steht und wahrscheinlich einem Stoiker gefolgt ist, welcher nach dem Gebrauch seiner Schule die Xenophonteische Stelle zu Grunde legte.

Dasselbe Verhältniss findet statt zwischen Theoph. I, 6

---

1) Vgl. auch Min. *nec desinunt annis omnibus vel perdere quod inveniunt* etc. und Sen. a. a. O.: *tolerabile est semel in anno insanire.* Es ist kaum ein Zweifel, dass Seneca des Minucius Quelle, oder besser Vorbild, ist.

(Werke Gottes), Min. 17, 5—18, 2 und Xen. Mem. IV, 3, 3—10, nur dass hier Minucius ausserdem grosse Verwandtschaft mit Cic. nat. deor. II zeigt.[1])

Mit der Stelle über den auch sonst vielfach verspotteten ägyptischen Thierdienst bei Theoph. I, 10 vergleicht man Min. 28, 8—9, weil Theophilus als göttlich verehrt hinzufügt *ἔτι δὲ καὶ ποδόνιπτρα καὶ ἤχους αἰσχύνης*, Minucius aber nach Nennung des Apis und der anderen Thiere sagt: *idem Aegyptii cum plerisque vobis non magis Isidem quam ceparum acrimonias metuunt nec Serapidem magis quam strepitus per pudenda corporis expressos contremescunt.* Jedoch findet sich genauer entsprechend Ps.-Clem. Hom. X, 16 am Schluss einer ähnlichen Aufzählung, welche ebenfalls mit dem Apis beginnt, dass sie verehren *καὶ ἰχθὺν καὶ κρόμμυα καὶ γαστρῶν πνεύματα καὶ ὀχετούς* etc.[2])

Ebensowenig setzt Min. 34, 11 (Analogien der Auferstehung in der Natur) die Kenntniss der ähnlichen Stelle Theoph. I, 13, 5 ff. voraus. Die Vergleichung mit dem Aufgehen von Tag und Nacht (Min.: Sonne und Sterne) war schon durch Clem. Rom. ad Cor. I, 24 gegeben, die mit dem Samenkorn durch Bibelstellen und durch Justin Ap. I, 19, an dessen Ausspruch, dass die Auferstehung *κατὰ καιρόν* geschehen werde, sich des Minucius Pointe anschliesst: *quid festinas, ut cruda adhuc hieme revivescat (corpus) et redeat? expectandum nobis etiam corporis ver est.* Bei Theophilus findet sich von dieser Ausführung des Vergleichs keine Spur[3]), dafür hat er andere Analogien, welche bei Minucius fehlen. Beide Stellen werden mithin als von denselben Quellen ausgegangen, aber als unter einander unabhängig zu betrachten sein.

Schliesslich ist, um weniger wichtiges zu übergehen, die

1) Indess ist höchst wahrscheinlich nicht dieses Buch, sondern das verlorene de re publ. IV die Hauptquelle, vgl. die Fragmente bei Non. p. 234. 343 (de re publ. IV, 1) mit Min. 17, 6. 7.

2) Ps.-Clem. Hom. VI, 23. XI, 6 wird auch der ägyptischen Menschenverehrung gedacht, welche wir bei Min. 29, 4 und dann erst bei späteren Schriftstellern wieder erwähnt finden.

3) Theoph. braucht zwar auch den Ausdruck *κατὰ καιρούς*, aber von den Früchten, nicht von der Auferstehung des Leibes, wie Justin.

Stelle zu besprechen, welche Dombart (Ausg. S. 133) veranlasst hat, eine Benutzung des Theophilus durch Minucius anzunehmen. Bei ersterem lesen wir II, 3: (a) wenn einstmals so viele Götter geboren wurden, müsste das auch jetzt noch geschehen, (b) ja es müsste sogar mehr Götter als Menschen geben, wie die Sibylle sagt: *Εἰ δὲ θεοὶ γεννῶσι καὶ ἀθάνατοί γε μένουσι, Πλείονες ἀνθρώπων γεγενημένοι οἱ θεοὶ ἦσαν Οὐδὲ τόπος στῆναι θνητοῖς οὐκ ἄν ποθ' ὑπῆρξεν.* Derselbe Gedankengang begegnet uns Min. 21, 11—12, und zwar der zweite Satz in einer Form, welche kaum daran zweifeln lässt, dass ihr die Sibyllinischen Verse zu Grunde liegen: *ceterum si dii creare possent, interire non possent, plures totis hominibus deos haberemus, ut iam eos nec caelum contineret nec aër caperet nec terra gestaret.* Es liegt daher nahe zu vermuthen, dass Minucius das ganze aus Theophilus genommen und sich nur im ersten Theil in der Form an Seneca (vgl. oben S. 278) angeschlossen hat. Dennoch verhält es sich schwerlich so. Mit Recht sind die drei Verse von Alexandre in seiner Ausgabe der Sibyllinen zwischen die beiden grösseren ebenfalls bei Theophilus (II, 36) erhaltenen Bruchstücke des sogenannten Prooemium gesetzt worden (VV. 36—38) und auch Friedlieb, welcher sie unter die „kleinen Fragmente" verwiesen hat, erkennt S. XIII ihre nahe Beziehung zum Anfang des zweiten Stückes (39 ff. bei Alexandre) an: *Εἰ δὲ γενητὸν ὅλως καὶ φθείρεται, οὐ δύνατ' ἀνδρὸς Ἐκ μηρῶν μήτρας τε θεὸς τετυπωμένος εἶναι.* Obgleich nun der Gedanke, dass alles Gewordene vergeht, ganz landläufig ist, muss es doch auffallen, dass derselbe auch bei Minucius in Verbindung mit unserer Stelle steht (21, 10): *ergo nec de mortuis dii, quoniam Deus mori non potest, nec de natis, quoniam moritur omne quod nascitur.* Theophilus a. a. O. hat den Satz nicht; zugegeben also, dass dieser ebenfalls aus den Sibyllinen stammt, so hat Minucius ihren Zusammenhang selbst gekannt, nicht nur die Stücke, wie sie Theophilus giebt.[1]) Diese Erklärung

1) Dann müsste natürlich auch der Satz, dass Götter, wie früher, auch jetzt noch geboren werden sollten, in der Lücke des Prooemium gestanden haben, was an sich gar nicht unwahrscheinlich ist. — An

hat mindestens so viel Wahrscheinlichkeit für sich, dass sie der Dombart's das Gegengewicht hält. Demnach ist auch aus dieser Stelle ein Beweis für eine Abhängigkeit des Minucius von Theophilus nicht zu erbringen.

Für die Zeit des ersteren folgt daraus noch nichts. Es ist wohl denkbar, dass er später als alle griechischen Apologeten geschrieben und doch nur Justin gekannt oder benutzt hätte. Nur dass er nach diesem und vor Tertullian, also zwischen frühestens 147 und 197 anzusetzen ist, hat die bisherige Untersuchung ergeben. Für die Bestimmung innerhalb dieses Zeitraumes, sind wir auf die wenigen chronologischen Andeutungen des Werkes selbst angewiesen. Ihre Benutzung wird noch dadurch erschwert, dass wir es mit einem Dialog zu thun haben und in dieser Art von Litteraturwerken nie streng Zeit des Gesprächs und Zeit der schriftlichen Aufzeichnung getrennt gehalten werden. Erstere würde weniger in Betracht zu ziehen sein, wenn die ganze Unterredung des „Octavius", wie einige annehmen, erfunden wäre. Aber man hat mit Recht dagegen eingewandt, dass die Erzählung in c. 1 ff. „zu sehr das Gepräge des Thatsächlichen trägt" (Dombart S. VII), um reine Dichtung zu sein. Ein kleiner Zug wird das bestätigen: der Vertreter des Volksglaubens Caecilius wird zwar 1, 5 beiläufig erwähnt, aber in dem Bericht von der Ankunft des Freundes, der Reise nach Ostia und dem Morgenspaziergang am Strand glaubt man nur Minucius und Octavius vor sich zu haben, bis 2, 4 sich auf einmal herausstellt, dass Caecilius bei ihnen ist. Wäre die Erzählung erfunden und die Personen künstlich zusammengestellt, so würde die ausdrückliche Einführung des Caecilius nicht unterlassen worden sein. Offenbar denkt Minucius an eine bestimmte Scene in bestimmter Zeit und auf diese werden wir deshalb zu beziehen haben, was mit den Personen in unmittelbare Verbindung gebracht ist. Dagegen ist das Gespräch natürlich nicht so gehalten worden, wie es niedergeschrieben ist. Minucius will auch gar kein treues Referat

---

anderen Stellen ist eine Benutzung der Sibyllinen durch Minucius nicht nachweisbar; 28, 8 auf Sib. prooem. 65f. zurückzuführen (Dombart S. XII, 1) ist ganz unnöthig.

geben, sondern er verfolgt Zwecke der Vertheidigung und der Propaganda. Er lässt seinen Octavius nicht zu dem einen Caecilius, sondern zu den Heiden überhaupt sprechen. Da dürfen wir nicht erwarten die Zustände einer früheren Zeit festgehalten zu finden, im Gegentheil, es wäre zweckwidrig, wollte der Verfasser nicht die Verhältnisse der Gegenwart zur Geltung kommen lassen. Was dahin gehört — und es ist das meiste — wird deshalb unbedenklich auf die Zeit der Abfassung gedeutet werden dürfen.

Unter die erste Kategorie fallen die bereits erwähnten Stellen über Fronto. 9, 6 sagt Caecilius: *et de convivio notum est; passim omnes locuntur, id etiam Cirtensis nostri estatur oratio*, und darauf bezugnehmend Octavius (31, 2): *sic de isto et tuus Fronto non ut adfirmator testimonium fecit, sed convicium ut orator adspersit.* Mag mit dem „*noster*" und „*tuus*" nun die Landsmannschaft[1]) des Caecilius und Fronto oder ein anderes Verhältniss beider angedeutet werden — die „Zugehörigkeit zur Partei" doch kaum —, jedenfalls lässt die Art der Erwähnung, ganz auf gleicher Linie mit dem *passim omnes locuntur* darauf schliessen, dass Fronto noch als lebend zu denken ist und die Rede, auf welche angespielt wird, der jüngsten Vergangenheit angehört. Das Gespräch ist also vor Fronto's Tod (ca. 168) anzusetzen. Nimmt man aber schätzungsweise an, dass Octavius und Minucius, welche erst nachdem sie eine Zeit lang den Beruf der Advokatur ausgeübt hatten (28, 2 f.) übergetreten waren und von denen der erstere noch kleine Kinder hat (2, 1), 40—45 Jahre alt sind und Minucius das Gespräch mit 65—70 Jahren aufzeichnet — Schätzungen die gewiss nicht zu niedrig gegriffen sind[2]) —, so erhält man, von 168 an gerechnet, als äusserste Grenze der Abfassung 193. In der

1) Der M. Caecilius Natalis der Inschriften von Cirta macht das doch sehr wahrscheinlich, obgleich Schultze gewiss Recht hat, wenn er es zurückweist, aus ihnen auf die Zeit unseres Caecilius zu schliessen.

2) Vgl. Keim (Celsus S. 156, 1), welcher 20 Jahre zwischen Gespräch und Abfassung annimmt.

That wäre später eine derartige Erwähnung Fronto's kaum noch gerechtfertigt. Andererseits verbietet sie nicht einen bedeutend früheren Ansatz. Denn schon unter Hadrian genoss Fronto grosses Ansehen als Redner (Cass. Dio 69, 18) und er kann schon damals die Rede gegen die Christen gehalten haben, wenn es nicht überhaupt nur eine gelegentliche Aeusserung in einer Rede war. Fällt diese und das Gespräch in die letzten Jahre Hadrian's, etwa 135, so würde Minucius um 160 geschrieben haben können. Die vorher gewonnenen termini sind somit dahin berichtigt, dass der Octavius nicht wohl über die letzte Zeit des Antoninus Pius hinauf und nicht über Commodus herabgerückt werden darf.

In diesen Zeitraum passt leider die eingehende Schilderung nicht, welche Schultze S. 501 ff. auf Grund „weniger, aber inhaltsvoller Notizen“ des Minucius von dem gleichzeitigen Kaiserthum entworfen hat: Es sind 2 Augusti und 2 Caesares vorhanden, denn 29, 5 und 37, 1 werden *reges et principes* genannt; die ersteren sind, wie 37, 7 ff. zeigt, „von niederem Stande, verfügen über ungeheure Reichthümer“ u. s. w. Ich fürchte nicht, dass irgend jemand, der mit gesundem Sinn an die Erklärung der betreffenden Stellen geht, Schultze beistimmen wird. Deshalb hier nur die Haupteinwände. 29, 5. 33, 1. 37, 1 ist *reges*, bz. *reges et principes* ganz im allgemeinen gesagt und der Plural, welcher alle Könige überhaupt einschliesst, dient, zumal in der unrömischen Bezeichnung „*reges*“, dazu, dem Satze die persönliche Spitze gegen den gegenwärtigen Herrscher Roms zu nehmen. Dass auf den Plural kein Gewicht gelegt wird, geht daraus hervor, dass er 29, 5 abwechselnd mit dem Singular steht. — 37, 7 wird nur gesagt, dass Nichtchristen (*deum nescientes*) reich, geehrt, mächtig sind, . . *quidam imperiis ac dominationibus eriguntur*. Wenn dann diese verschiedenen Klassen der Feinde des Christenthums durchgegangen werden, die Herrscher, die Reichen, die Hochgestellten und Adligen, und nachgewiesen wird, dass sie nicht so glücklich sind wie sie scheinen, so bezieht das Schultze einfach alles auf die ersten, die Könige. Auch ist nirgends gesagt, dass diese göttliche Ehre für sich „fordern“ (Schultze S. 501, 2), sondern

dass eine falsche Schmeichelei sie ihnen erweist, was faktisch immer der Fall gewesen ist.

Dabei ist eine andere Stelle vollständig unberücksichtigt geblieben, welche ich in ihrer ganzen Ausdehnung hersetzen will: (18, 5) *ni forte, quoniam de providentia nulla dubitatio est, inquirendum putas, utrum unius imperio an arbitrio plurimorum caeleste regnum gubernetur; quod ipsum non est multi laboris aperire cogitanti imperia terrena, quibus exempla utique de caelo. quando umquam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit? omitto Persas de equorum hinnitu augurantes principatum, et Thebanorum par, mortuam fabulam, transeo. ob pastorum et casae regnum de geminis memoria notissima est. generi et soceri bella toto orbe diffusa sunt, et tam magni imperii duos fortuna non cepit. vide cetera: rex unus apibus, dux unus in gregibus, in armentis rector unus. tu in caelo summam maiestatem dividi credas et scindi veri illius ac divini imperii totam potestatem?* Daraus folgt meines Erachtens unbedingt, dass zur Zeit nur ein Kaiser regiert. So stricte ist der Vergleich zwischen himmlischer und irdischer Herrschaft durch die ganze Stelle durchgeführt, und so sehr wird durch den häufigen Gebrauch des Wortes *imperium* und durch die Beispiele von Romulus und Remus, Caesar und Pompeius auf den römischen Staat hingewiesen, dass Minucius sich geradezu mit seinem Beweise in's Gesicht schlagen würde, wenn zwei gleichberechtigte Kaiser vorhanden wären. Ausgeschlossen sind also die Jahre 161—69, in denen L. Verus, und 177—80, in welchen Commodus mit M. Aurelius zugleich „Augustus" war. Aber auch in der Zwischenzeit und unmittelbar nachher, so lange die Erinnerung an die ganz ohne Blut verlaufenen Doppelregierungen noch frisch war, konnte so kaum geschrieben werden.

Man wird einwenden, dass man es mit den angeführten Worten nicht so streng nehmen dürfe. Dieser Meinung ist jedoch nicht Lactantius gewesen, welcher im Eingang seiner Institutiones divinae die cc. 17 ff. des Octavius zum Muster genommen hat. Er hat dort den Vergleich mit der Monarchie nicht einfach weggelassen, sondern positiv gezeigt, dass

er ihn für unzutreffend hielt, indem er (I, 3, 18) einen anderen dafür einsetzte: ... *sicut ne res quidem militaris* (*constare potest*), *nisi unum habeat ducem atque rectorem.* — Cyprian de id. van. 8 hat die Stelle, wie das meiste, zwar herübergenommen, aber nicht, ohne sie bedeutend zu mildern. Er giebt nicht, wie Minucius, das irdische Beispiel, um daraus die Einheit der Vorsehung abzuleiten, sondern er stellt diese als bewiesen voran: ... *neque enim illa sublimitas potest habere consortem, cum sola omnem teneat potestatem*, und beschränkt sich darauf die Uneinigkeit zwischen zugleich Herrschenden zu constatiren: *ad divinum imperium etiam de terris mutuemur exemplum. quando umqyam regni societas aut cum fide coepit aut sine cruore desiit?* Dafür aber lagen ihm aus seiner Zeit, seit Caracalla und Geta, genug Belege vor. — Auch Tertullian, welcher Apol. 17 sich an Min. 18, 7 Schl.—11 anschliesst, hat unsere Stelle, welche bei Minucius unmittelbar vorhergeht, nicht. Aber das könnte Zufall sein; denn anderwärts benutzt er den Vergleich zwischen irdischer und himmlischer Herrschaft, z. B. Apol. 24 und adv. Marc. I, 4, jedoch nur um nachzuweisen, dass der Natur der Sache nach nur einer der Höchste und Mächtigste sein könne. Von der Unmöglichkeit oder den Unzuträglichkeiten einer gemeinsamen Regierung sagt er nichts. Im Gegentheil braucht er diese, wie sie seit M. Aurelius vorkam, adv. Prax. 3 zur Erläuterung der Trinität, wie ähnlich schon Athenag. Suppl. 18, 13. Wenn aber Tertullian ausdrücklich hinzufügt, dass dadurch die Monarchie nicht verloren gehe (*non statim dividi eam ... si particeps eius adsumatur et filius*, vgl. Min. 18, 7 *tu .. summam maiestatem dividi credas*), so zeigt das nur, dass man damals und eben so zur Zeit M. Aurel's den Vergleich mit dem Kaiserthum mindestens nicht ohne rechtfertigende Bemerkung in dem streng einheitlichen Sinn verwenden konnte, wie bei Minucius geschieht. Es bleibt daher das wahrscheinlichste, dass dieser von der Neuerung M. Aurel's noch gar keine Kenntniss hatte, also in den letzten Jahren des Antoninus Pius schrieb. Erst wenn sehr schwere Gründe dagegen sprechen sollten, könnte die Zeit des Commodus in Betracht kommen.

Noch unerledigt ist in den angeführten Stellen Min. 29, 5. 37, 1 der Ausdruck *principes* neben *reges*. Da bereits unter letzterem wie es scheint der Kaiser zu verstehen ist, so kann *princeps* nicht in der officiellen Bedeutung gemeint sein und eine andere so bezeichnete Würde ist nicht nachweisbar. Wahrscheinlich hat sich Minucius, wie schon in *reges*, absichtlich unbestimmt ausgedrückt. Da nach 29, 5 die *principes* an den göttlichen Ehren des Kaisers Theil haben[1]. dachte er vielleicht bei diesem Worte an das kaiserliche Haus, möglicherweise, was Schultze als sicher annimmt. an den (nicht gleichberechtigten) „Mitregenten". In diesem Falle wäre wieder die Zeit des Commodus ausgeschlossen.

Auch aus anderen Notizen ist ein Bild des gegenwärtigen Herrschers nicht zu gewinnen. Dass er als *praeclarus* und *optimus* bezeichnet werde, ist schwerlich aus dem Satze (29, 5) *„cum et praeclaro viro honor verius et optimo amor dulcius praebeatur"* zu schliessen. Und was in der von Schultze benutzten Stelle 37, 9 allein auf ihn bezogen werden kann: *„rex es? sed tam times quam timeris et quamlibet sis multo comitatu stipatus, ad periculum tamen solus es"* erinnert zu bedenklich an den Tyrannentypus der Rhetorenschule[2], um eine Deutung auf eine bestimmte Person sicher erscheinen zu lassen.

Besonderes Gewicht hat Schultze natürlich darauf gelegt, wie die äussere Lage der Christen im Octavius erscheint (S. 496 ff.) und so viel sich auch gegen Einzelheiten seiner Erklärung einwenden lässt[3], darin hat er gewiss recht, dass die Situation eine für die Christen im Wesentlichen

---

1) Dagegen scheidet Tertull. Apol. 31 die *principes* und *reges*, wenn er sagt *pro regibus et pro principibus et potestatibus* = *ὑπὲρ βασιλέων καὶ πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων* (1. Tim. 2, 2).

2) Bemerkenswerth ist, dass sich der Satz inhaltlich deckt mit Cic. Lael. 53 (vgl. Sen. de ira II, 11, 3). — Natürlich bedeutet *multo comitatu stipatus* nicht „Abgeschlossenheit" (Schultze S. 501).

3) Falsch ist, trotz Schultze's Bemerkung S. 500, 1, dass *sacraria* (9, 1) Basiliken seien, und dass in 38, 6 (*veritas divinitatis nostri temporis aetate maturuit*) das Christenthum „auf der Höhe seines Wachsthums" vorgestellt werde.

friedliche ist. So wenigstens in der Einkleidung des Gesprächs. Mit dem Umstande freilich, dass der Heide Caecilius des Christen Minucius „*lateri domi forisque inhaeret*“ (3, 1), steht die Erbitterung in offenem Widerspruch, welche er nachher gegen das Christenthum zeigt (9, 1) und welche auch auf Seiten der Christen den Verfolgern gegenüber vorhanden ist (37, 1. 7). Aber dieser Widerspruch erklärt sich sehr einfach: wir sehen in ihm nichts als die unausgeglichene Differenz der beiden Zeitpunkte, welche, wie wir sahen, in unserem Dialoge zur Geltung kommen. An Stelle der friedlichen Zustände jener Zeit, in welcher die Scene spielt, war Erbitterung zwischen beiden Parteien getreten, als der Octavius abgefasst wurde. Ein solches Verhältniss erhalten wir nicht, wenn Minucius unter Commodus schrieb: dann fällt das Gespräch unter M. Aurel oder noch unter Antoninus Pius, also in eine Zeit, welche für die Christen entschieden ungünstiger war als die des Commodus. Dagegen passt unsere Beobachtung genau zu dem, was wir bisher als das wahrscheinlichste gefunden haben, dass die Abfassung des Octavius in die letzten Jahre des Antoninus Pius, die Unterredung also gegen das Ende Hadrians zu setzen ist.

Unter den Anklagen, welche gegen die Christen erhoben werden, ist keine für die Zeitbestimmung zu verwerthen. Es fehlt der von Tertullian betonte Vorwurf, dass sie Feinde des Reichs und Ursache des öffentlichen Unglücks seien. Aber dies kann nur für die Abfassung vor Tertullian geltend gemacht werden, weil auch die griechischen Apologeten diesen Punkt nicht berühren. Im Wesentlichen sind die Vorwürfe welche Caecilius den Christen macht, dieselben wie schon bei Justin und auch bei Athenagoras. Dass sie durch Minucius eine vollständigere und wirksamere Darstellung erhalten haben, hat seinen Grund nicht allein in der Form der Disputation, sondern auch im Berufe des Verfassers als Gerichtsredner. Allerdings hat Keim (Celsus S. 156 ff.) behauptet, dass Minucius dabei die Schrift des Celsus benutzt und überhaupt beabsichtigt habe, dieselbe im Octavius zu beantworten. Indess scheint mir das schon an sich sehr unwahrscheinlich. Es kann doch nur aus der Absicht, die

Vertheidigung übersichtlicher und effektvoller zu gestalten, erklärt werden, dass Minucius eine Rede, wie die des Caecilius, gegen sich selbst schreibt. Das war unnöthig, wenn die ausführliche Streitschrift des Celsus vorhanden und in aller Händen war; es genügte, diese in einfacher Gegenrede zu beantworten. Sollte es dennoch in dialogischer Form geschehen, so musste in der Rede des Caecilius das „Wahre Wort“ so reproducirt werden, dass der Gegner für jedermann erkennbar war. Das ist aber durchaus nicht der Fall. Der Standpunkt des gläubigen Platonikers kommt in der Person des Caecilius gar nicht zur Geltung, während dieser zwei andere Gegner des Christenthums, den ungläubigen Skeptiker und den an der alten Religion festhaltenden Römer, in sich vereinigt. Diese Vereinigung, welche Minucius 16, 1 ff. selbst andeutet, ist zwar gerechtfertigt durch das Beispiel des Ciceronischen Cotta (nat. deor. I, 61. III, 5), hervorgerufen aber jedenfalls durch das Bestreben, in möglichster Vollständigkeit zusammenzustellen, was in der öffentlichen Meinung gegen das Christenthum eingewandt wurde. Daher die Beschränkung auf äusserliches und infolge dessen auch in der Vertheidigung vollständige Ignorirung der Lehre von Christus oder dem Logos. Das war aber gar nicht möglich, wenn eine Antwort an Celsus beabsichtigt war, welcher gerade die Geschichte Jesu sehr eingehend behandelt und die landläufigen Anklagen, die „Gräuel“ und ähnliches, kaum berührt hatte. Andererseits erklärt sich so wieder das sachliche Zusammentreffen beider in den Punkten, welche Keim S. 157 ff. aufgezählt hat. Denn auch Celsus hat gewiss nicht alle Argumente aus sich geschöpft, sondern vieles von dem wiedergegeben was allgemein gegen die neue Secte vorgebracht wurde. Ja ich sehe sogar nicht ein, warum nicht er eben so gut Minucius benutzen konnte wie dieser ihn. Nachweisbar ist eine Abhängigkeit weder nach der einen noch der andern Seite.

Dagegen lässt die Lage der Christen bei Celsus erkennen, dass zu seiner Zeit die Bewegung schon weiter fortgeschritten ist: *ὑμῶν δὲ κἂν πλανᾶταί τις ἔτι λανθάνων, ἀλλὰ ζητεῖται πρὸς θανάτου δίκην* (Orig. c. Cels. VIII, 69). Vom „Auf-

suchen“ der Christen haben wir bei Minucius keine Andeutung, nicht einmal dass die gerichtlichen Anklagen und Verurtheilungen massenhaft stattfinden, wird gesagt. Das Verfahren, das Octavius (28, 2 ff.) aus seinen früheren Jahren beschreibt und das auch zur Zeit der Abfassung noch in Geltung zu sein scheint, ist das Traianische. Durch Drohungen und Folter sucht man die Angeklagten zum Leugnen zu bringen (12, 4. 28, 3), die Beharrlichen erleiden die Todesstrafe, als deren besondere Arten Kreuz, Feuer, wilde Thiere genannt werden (12, 4. 37, 6). Das alles wird auch schon von Justin Dial. c. Tryph. 110, 14 angeführt: *κεφαλοτομούμενοι γὰρ καὶ σταυρούμενοι καὶ θηρίοις παραβαλλόμενοι καὶ δεσμοῖς καὶ πυρὶ καὶ πάσαις ταῖς ἄλλαις βασάνοις ὅτι οὐκ ἀφιστάμεθα τῆς ὁμολογίας, δῆλόν ἐστιν.* Das Vorgehen gegen die Christen wird, wie es scheint, vom Kaiser und seiner Umgebung begünstigt (37, 1 *cum libertatem suam adversus reges et principes erigit.* ib. 7 *ut ingenium eorum perditae mentes licentia potestatis libere nundinentur*). Auch das spricht gegen Commodus und nöthigt nicht, über Antoninus Pius herabzugehen.

Bei dieser Uebereinstimmung der chronologischen Notizen im Octavius selbst gewinnt auch der Umstand, dass eine Abhängigkeit von den nachjustinischen Apologeten nicht erwiesen werden kann, erhöhte Wichtigkeit und ist mit viel grösserer Wahrscheinlichkeit dahin zu deuten, dass Minucius ihnen in der That zeitlich voranging. Wenn er demnach noch vor Tatian schrieb, wenn er ferner, wie ich gezeigt zu haben glaube, die Lage der Justinischen Zeit wiederspiegelt und von einem Doppelkaiserthum noch nichts weiss, wenn andererseits die Erwähnung des Fronto ein zu weites Zurückgehen verbietet, so muss mit aller Sicherheit, welche hier überhaupt möglich ist, geschlossen werden, dass der Octavius in den letzten Jahren des Antoninus Pius abgefasst worden ist.

Zu den christologischen Fragmenten des Apollinarios von Laodicea.

Von Dr. **Johannes Dräseke** in Wandsbeck.

Die Bedeutung des Apollinarios von Laodicea als Kirchenlehrer ist von Niemandem bisher besser gewürdigt worden als von Dorner in seiner vortrefflichen „Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi" I, S. 985—1036. Voigt's Abhandlung „Der Apollinarismus und seine Bekämpfung" in seinem „Athanasius von Alexandrien" S. 306—345 kann aus dem Grunde nicht völlig befriedigen, weil er die hinsichtlich der des Athanasios Namen tragenden Schrift *Περὶ σαρκώσεως τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου* lib. II nothwendig zu erledigende historisch-kritische Untersuchung vorher nicht in Angriff genommen, sondern die beiden Bücher ohne weiteres, freilich unter Heranziehung der besonders in des Gregorios von Nyssa *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* und bei Theodoretos sich findenden Bruchstücke, zur Grundlage seiner Darstellung gemacht hat. Für Dorner, dessen Blick und beschauliche Theilnahme in erster Linie auf die für die Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi wesentlichsten und wichtigsten Umstände gerichtet war, musste selbstverständlich des Gregorios von Nyssa Schrift gegen Apollinarios mit ihren zahlreichen Bruchstücken aus des Laodiceners *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* die Hauptquelle sein. Er aber sowohl wie Voigt waren mit denjenigen vollständig erhaltenen Schriften des

Apollinarios noch unbekannt, die uns als solche erst Caspari[1]) mit glänzendem Scharfsinn erwiesen und damit der Geschichtswissenschaft neu geschenkt hat. Es sind dies die im Anhang zu seiner Ausgabe des Titus Bostrenus von Lagarde noch als Pseudepigrapha in genauer Textesfeststellung abgedruckten Schriften: 1. die *Κατὰ μέρος πίστις*, früher dem Gregorios Thaumaturgos beigelegt; 2. der Brief *Πρὸς Διονύσιον*; 3. der Brief *Πρὸς Προσδόκιον*; 4. ein *Ἐγκύκλιον*; 5. die Abhandlung *Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα*; 6. die Abhandlung *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου*: die letzteren fünf Schriften sämmtlich unter dem Namen des Bischofs Julius von Rom überliefert. Dazu kommt ausserdem noch das ursprünglich einem Briefe des Apollinarios an Kaiser Jovianus (363) eingefügte, unter des Athanasios Werken mit der Aufschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου* erhaltene Bekenntniss und endlich die noch vorhandene, einst bei den Apollinaristen hochberühmte und von Gregorios von Nazianz im ersten Briefe an Kledonios (Cap. 16) erwähnte und kurz gekennzeichnete Schrift *Περὶ τριάδος*.[2]) Es ist klar, dass diese, mit Ausnahme des dem Athanasios beigelegten Bekenntnisses, einzig vollständigen Schriften aus dem nach dem Zeugnisse der Alten einst sehr reichen schriftstellerischen Nachlasse des Apollinarios uns in den Stand setzen, von des geistig hoch hervorragenden Mannes religionswissenschaftlicher Bedeutung, von der bewunderungswürdigen Vielseitigkeit seiner Bildung, seiner sogar von dem in seinen letzten Lebensjahren ihm feindlich gegenüberstehenden Basilios neidlos anerkannten schriftstellerischen Gewandtheit, ein

1) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania, 1879. S. 65—146: „Ueber die *Κατὰ μέρος πίστις* und die Bekenntnisse in ihr."

2) Dass des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* uns noch in der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως* erhalten ist, habe ich in meiner demnächst erscheinenden Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*" ausführlich dargethan. Ich beschränke mich darauf, hier einfach auf dieselbe zu verweisen.

weit genaueres, zutreffenderes Bild zu entwerfen, als dies bisher möglich war. Und es erwächst nunmehr dem Kirchengeschichtsforscher die Aufgabe, auf Grund der im Vergleich zu früher so unvergleichlich viel umfangreicheren schriftstellerischen Hülfsmittel die bisherigen Vorstellungen von der religionswissenschaftlichen und kirchlichen Stellung und Bedeutung des Laodiceners einer genauen Durchsicht zu unterziehen, Irrthümliches zu berichtigen, Mangelhaftes zu verbessern und zu vervollständigen, oder vielmehr, was der nach mehr als einer Seite so überaus anziehende Kirchenlehrer, „der Erste, der die trinitarischen Resultate christologisch zu verarbeiten anfängt" (Dorner, a. a. O. S. 987), längst verdient hätte, in einer besonderen Einzelschrift das Leben und die Schicksale, die Lehren und Ueberzeugungen sowie die schriftstellerischen Bestrebungen und Leistungen des Mannes, von dem uns des Sozomenos (Hist. eccl. V, 13) genauer Bericht eine hohe Vorstellung gewinnen lässt, übersichtlich zusammenzufassen und auf dem grossartigen Hintergrunde jener geistig reich bewegten Zeit, welcher Apollinarios angehörte, zur Darstellung zu bringen. Hier würden auch des Laodiceners Verdienste als Dichter zu würdigen sein. Bekannt ist ja, mit welcher Besorgniss der aus der glänzenden Stellung eines Bischofs der Reichshauptstadt in die beschauliche Stille seines väterlichen Landgutes zu Arianz zurückgetretene Gregorios von Nazianz auf diese Thätigkeit des freilich auf der nicänischen Lehre weiterbauenden, aber in eigenartigem Denken damals mehr und mehr von dem Herkömmlichen erkennbar sich entfernenden laodicenischen Bischofs blickte; wir wissen, zu welchem Eifer die dichterische Thätigkeit des Apollinarios den alternden Nazianzener anspornte, um zu verhüten, dass dem gefürchteten Gegner die geweihte Dichtkunst allein überlassen bleibe, wie er emsig beflissen war, dessen Dichtungen, die durch ihre anmuthige Form ketzerische Lehren mit Erfolg in den Mund und den Sinn des Volkes zu bringen angefangen hatten, durch Gedichte in rechtgläubigem Sinne und durch dichterische Bekämpfung zu verdrängen und zu ersetzen. Sehr spärlich noch ist dies Gebiet bisher bearbeitet worden, Philologen

haben erst in jüngster Zeit dem Dichter Apollinarios ihre Aufmerksamkeit zugewandt.[1]) Auch die Untersuchung über den *Χριστὸς πάσχων*, der früher gewöhnlich dem Gregorios von Nazianz zugeschrieben wurde, müsste von Neuem aufgenommen werden, da mancherlei Gründe dafür zu sprechen scheinen, dass Apollinarios der Verfasser des Werkes ist. Zur Sichtung, Klärung und Vervollständigung der für eine Einzeldarstellung des Lebens und der Lehre des Laodiceners in Betracht kommenden Hülfsmittel hoffe ich durch meine Untersuchungen über die pseudojustinische Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος* beizutragen. Auch die nachfolgenden Beobachtungen sollen demselben Zwecke dienen.

Die auf die Entwickelung seiner Lehre bezüglichen Bruchstücke des Apollinarios, welche hauptsächlich bei Gregorios von Nyssa, Theodoretos und im siebenten Bande von Mai's *Scriptorum veterum nova collectio* sowie in desselben *Spicilegium Romanum* X. Band, 2. Hälfte zerstreut sind, weisen eine reiche Anzahl Titel von Schriften des Apollinarios auf; es sind aber bei weitem nicht alle, da offenbar durch den überspannten Eifer der rechtgläubigen griechischen Kirche die von einem dem Apollinarios sehr nahestehenden Freunde und Schüler, dem Bischof Timotheos von Berytus, wie es scheint, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebene Kirchengeschichte vernichtet worden ist, in welcher nach Leontios[2]) der Verfasser die von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit

---

1) *Apollinarii metaphrasis psalmorum* I—III ed. A. Ludwich. Königsberg. Universitätsschr. 1880. 7 S. 4. Desgl. *ps.* IV—VIII *ed. idem.* 1881. 8 S. 4. Ich kenne die Schriften nur aus Rzach's Mittheilungen in Bursian's Jahresbericht f. Alterthumswiss. XXVI (1881. I) S. 185, sie selbst mir zu verschaffen gelang mir weder bei der Centralstelle für den Programmenaustausch, Herrn B. G. Teubner in Leipzig, noch stand, buchhändlerischer Anfrage zufolge, Herrn Prof. Ludwich mehr ein Exemplar zur Verfügung. Ich schliesse mich aber von Herzen dem Wunsche des Ref. an, dass die von Ludwich gegebene Probe einer neuen Bearbeitung der Hymnen des Apollinarios „nur der Vorläufer einer baldigst zu gewärtigenden vollständigen Ausgabe dieses Metaphrasten sein“ möge.

2) *C. Nest. et Eut. lib.* III. c. 40 bei Mai, *Sp. R.* X, 2. H., S. 82 ff.

und von diesen an ihn geschriebenen Briefe aufzählte und woselbst auch, wie kaum zu bezweifeln, der von dem Presbyter Anastasios erwähnte *Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου* seine Stelle hatte. Bei der Sammlung dieser Bruchstücke, mit der ich begonnen habe und die, wenn sie vollständig geworden und einmal übersichtlich und handlich veröffentlicht sein wird, dem künftigen Darsteller des Lebens des Laodiceners hoffentlich eine willkommene Unterstützung gewähren wird, machte ich eine Beobachtung, ähnlich wie sie Caspari in seiner trefflichen Untersuchung über des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις* mittheilt. Derselbe weist a. a. O. S. 80 ff. nach, dass die von Theodoretos (Dial. I, p. 70 und 71) aus Apollinarios angeführten Stellen, die erste (Caspari, S. 81) mit der Eingangsanführung *Κἀν τῷ περὶ πίστεως λογιδίῳ οὕτω λέγει* und die dritte mit der Aufschrift *Καὶ ἐν ἑτέρᾳ δὲ ἐκθέσει οὕτως ἔφη*, thatsächlich der *Κατὰ μέρος πίστις* angehören und daher entnommen sind. Den letzten Einleitungsworten „zufolge“, sagt Caspari, S. 82, Anm. 28, „könnte Jemand annehmen wollen, der Kirchenvater habe die dritte Stelle in einer von dem *περὶ πίστεως λογίδιον* verschiedenen *ἔκθεσις* (*πίστεως*) des Apollinarios gefunden. Allein da wir diese Stelle, wie die erste, ... in der *κατὰ μέρος πίστις* antreffen (auch bei Leont. „*Adv. fraud. Apollinarist.*“, a. a. O. p. 148 s. erscheint sie als eine dieser Schrift angehörige) und da sie in derselben in einer *ἔκθεσις πίστεως*, der bei Mai auf p. 173 b—174 a stehenden, ... vorkommt, so hat er sie ohne Zweifel hier gefunden.“ Durch diesen Nachweis Caspari's, dessen weitere begründende Bemerkungen man a. a. O. bei ihm selbst nachlesen möge, ist jedenfalls eine werthvolle Vereinfachung der Quellenfrage innerhalb der Bruchstücke herbeigeführt.

Ein gleiches Verhältniss glaube ich in einer grösseren Gruppe anderer Bruchstücke herstellen zu können. Von Niemandem ist bisher bemerkt worden, dass das von Kaiser Justinianus in seiner Schrift gegen die Monophysiten (Mai, *Scr. vet. nov. coll.* VII, p. 311) mitgetheilte Bruchstück: *Ἀπολλινάριος ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως λόγῳ γράφει λέγων· Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ*

συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν· τὸ δὲ ἀτελὲς ἄρα τελείῳ συντιθέμενον οὐκ ἐν δυάδι θεωρεῖται — sich als eine wörtliche Anführung aus der von Gregorios von Nyssa in seinem *Ἀντιρρητικὸς πρὸς τὰ Ἀπολλιναρίου* bekämpften Schrift des Apollinarios *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* c. 39, p. 223 der Ausgabe von Zacagni[1]), seinem ersten Bestandtheile nach wörtlich also wiederfindet: *Καὶ γὰρ εἰ ἀνθρώπῳ τελείῳ συνήφθη θεὸς τέλειος, δύο ἂν ἦσαν.* Ebendaselbst kehrt c. 42, p. 232 dasselbe Bruchstück in der Fassung wieder: *Καὶ εἰ ἀνθρώπῳ συνήφθη ὁ θεός, τέλειος τελείῳ, δύο ἂν ἦσαν*, worauf noch *εἷς μὲν φύσει υἱὸς θεοῦ, εἷς δὲ θετός* folgt, Worte, die höchst wahrscheinlich in jene Justinianische Fassung eingeschoben werden müssen. Dies Ergebniss ist durchaus nichts Nebensächliches oder Ueberflüssiges. Denn da wir ausser jenem ursprünglich einem Briefe des Apollinarios an Kaiser Jovianus angehörigen und sogar von Kyrillos irrthümlich seinem grossen Vorgänger Athanasios beigelegten Bekenntniss mit der Aufschrift *Περὶ τῆς σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου*, das um dieses späteren Zusatzes willen naturgemäss hier nicht in Betracht kommt, zahlreiche Bruchstücke besitzen, welche, wie die sämmtlichen von Theodoretos (Dial. II, p. 172—174) erhaltenen, entweder unter der Ueberschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* aufgeführt, oder, wie einige der von Justinianus a. a. O. mitgetheilten sowie die in des Athanasios „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*“ sich findenden, einfach mit den Worten *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως* eingeleitet werden, so dürfen wir, denke ich, aus der von mir soeben mitgetheilten Beobachtung den Schluss ziehen, dass alle diese Bruchstücke einem und demselben Werke des Apollinarios, nämlich der einst besonders in Kappadocien und dann im späteren kirchlichen Alterthum stark verbreiteten Schrift *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* angehören.

1) *Collectanea monum. vet. eccles. Gr. ac Lat., quae hactenus in Vaticana bibl. delituerunt Tom. I. Romae, anno* MDCXCVIII. An dritter Stelle von S. 123 an steht *S. Gregorii Nysseni Antirrheticus adversus Apollinarem.*

Wie uns Gregorios von Nyssa in seiner überaus weitschichtigen Gegenschrift wiederholt angiebt, ist er des Laodiceners Werk, welches sich von Theodoretos ebenso wie die *Κατὰ μέρος πίστις* die Bezeichnung *λογίδιον* hat gefallen lassen müssen, obwohl Gregorios vielfach, wie mir scheint, sehr mit Unrecht über des Gegners Weitschweifigkeit (*λογογραφία*) klagt, von Anfang an bis zum Schluss hinter einander durchgegangen, hat meist mit ausdrücklicher Bezeichnung zahlreiche wörtlich angeführte Stellen aus des Apollinarios Schrift mitgetheilt und ganze grössere Abschnitte, deren Darlegungen ihm vermuthlich entweder nicht fassbar oder nicht schwer ketzerisch genug erschienen, um seinen Haken mit Aussicht auf Erfolg einschlagen zu können, theils inhaltlich, oft mit Angabe der von Apollinarios benutzten Schriftstellen, nur in den Grundzügen angegeben, theils mit recht oberflächlichem Gerede in der Form der *praeteritio* einfach übergangen. Diese Art und Weise der Behandlung gewährt uns den Vortheil, dass wir des Apollinarios Gedankengang an der Hand der eingestreuten Bruchstücke und der dazwischen befindlichen, öfter in indirekter Rede wiedergegebenen Theile auch heute noch genau verfolgen können und unmittelbar im Stande sind, die anderen unter der Aufschrift *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως* anderswo zerstreut sich findenden Bruchstücke mit ziemlicher Sicherheit an der ihnen zukommenden Stelle in den Bruchstücken der Abhandlung des Laodiceners unterzubringen. Dadurch wird, wie ich hoffe, der nicht zu unterschätzende Vortheil erzielt werden, dass uns fortan die christologische Hauptschrift des Apollinarios in ihren Grundzügen und Einzelheiten viel klarer und deutlicher entgegentreten wird, als dies bisher der Fall war. Versetzen wir uns hierauf sofort in die betreffenden Gedankenzusammenhänge.

Gleich im Anfange seiner Schrift tadelt Apollinarios nach des Gregorios Zeugniss (Cap. 6, p. 135) den Samosatener Paulus sowie Marcellus und Photinus, dass sie Christus zu einem Menschen machen, in welchem Gott sei, einen gottbegeisterten Menschen (*ἄνθρωπον ἔνθεον*). Er wirft ihnen

die Frage entgegen: „Wie kann man den einen Menschen von der Erde nennen, von welchem bezeugt ist, dass er vom Himmel herabkam und Menschensohn genannt ward“? Apollinarios beruft sich im Folgenden (Cap. 9, p. 141. 142) auf die Antiochenischen Synodalbeschlüsse, welche des Paulus von Samosata Lehren verworfen haben und auf den Wortlaut des Nicänums *ἐξ οὐρανοῦ καταβάντα καὶ σαρκωθέντα καὶ ἐνανθρωπήσαντα*, um sodann auf Grund der Aussprüche des Apostels 1. Kor. 15, 45 („So stehet auch geschrieben: Es ward der erste Mensch, Adam, zur lebendigen Seele, der letzte Adam zum lebendigmachenden Geiste“) und 47 („Der erste Mensch ist von der Erde, irdisch, der andere Mensch vom Himmel“) seine eigenthümliche Lehre zu entwickeln. Jenen, sagt Gregorios (Cap. 12, p. 148) nenne Apollinarios „von der Erde, irdisch,“ *διότι τὸ σῶμα ἐκ τοῦ χοῦ πλασθὲν ἐψυχώθη*, letzteren dagegen „vom Himmel,“ *διότι τὸ πνεῦμα τὸ οὐράνιον ἐσαρκώθη*. Mit Bezug hierauf fährt Apollinarios fort (Cap. 13, p. 149): *Καὶ προϋπάρχει ὁ ἄνθρωπος Χριστός, οὐχ ὡς ἑτέρου ὄντος παρ' αὐτὸν τοῦ πνεύματος, τουτέστι τοῦ θεοῦ, ἀλλ' ὡς τοῦ κυρίου ἐν τῇ τοῦ θεοῦ ἀνθρώπου φύσει θείου πνεύματος ὄντος.* [*Ταῦτα μὲν ἐπὶ λέξεως τοῦ λογογράφου τὰ ῥήματα*] versichert Gregorios ausdrücklich. In diesen Zusammenhang offenbar gehören die von Anastasios in seiner „*Patr. doctr. de Verbi incarn.*“ (Mai, *Scr. v. nov. coll.* VII, p. 20, a) aufbewahrten Worte des Apollinarios: *Ἀλλὰ γὰρ τὰ σαφῶς ἐληλεγμένα καὶ παγκοσμίως ἐκκεκηρυγμένα νῦν πάλιν ἀνανεοῦσθαί τινες ἐπικεχειρήκασι, καὶ τὸν ἐξ οὐρανοῦ δεύτερον ἄνθρωπον παραδεδομένον ὑπὸ τῶν ἀποστόλων ἐκ γῆς ἄνθρωπον εἶναι, οἷον τὸν πρότερον βλασφημοῦσι, τὸ ἀνθρώπινον τοῦ λόγου εἰς ἐνέργειαν τὴν ἐν ἀνθρώπῳ μεταβάλλοντες.* Apollinarios fürchtet, „der Begriff der Menschwerdung werde abgeschwächt, man falle in längst verworfene Häresen zurück, wenn man nur eine Wirksamkeit des Logos (*ἐνέργεια*) in einem vollständigen Menschen lehre, statt von einem Menschlichen des Logos zu sprechen.[1])“ Als Bestätigung dafür, dass das Bruchstück

1) Dorner, a. a. O. I, S. 1001 mit Beziehung auf die von Anastasios angeführte Stelle des Apollinarios.

hier an seiner rechten Stelle eingefügt ist, dürften des Gregorios bald darauf (p. 150) folgende Worte dienen: [*ἐπάγει γὰρ* (Apollinarios) *τοῖς εἰρημένοις εἰς τὴν τῆς τοιαύτης ὑπολήψεως μαρτυρίαν τὸ „πρὶν Ἀβραὰμ γενέσθαι, ἐγώ εἰμι“, καὶ τὴν τοῦ Ἰωάννου φωνήν, τὸ „πρῶτός μου ἦν“, καὶ „εἷς κύριος, δι' οὗ τὰ πάντα, καὶ αὐτός ἐστι πρὸ πάντων“, καί τινα τοῦ Ζαχαρίου φωνήν, ἣν ὡς βεβιασμένως πρὸς τὸν σκοπὸν τοῦτον ἐπισυρεῖσαν παρήσωμεν*].

Beachtenswerth ist die in der Ueberschrift zu dem eingeschalteten Bruchstück bei Anastasios sich findende Angabe, Apollinarios sage das Folgende *ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως κεφαλαίῳ ιβ*. Es war also im siebenten Jahrhundert, und auch schon im sechsten, wie die nächste zu erwähnende Ueberschrift erkennen lassen wird, das Werk des Apollinarios in Abschnitte eingetheilt; doch sind wir bei des Theodoretos Bezeichnung *λογίδιον* einerseits und den Klagen des Gregorios über seines Gegners *λογογραφία* andererseits völlig ausser Stande, den Umfang der Schrift genauer zu bestimmen. Aus der Menge der von mir auf sieben Seiten voller Bogengrösse zusammengestellten Bruchstücke aus des Gregorios *Ἀντιρρητικός* möchte ich schliessen, dass ich mit der Einfügung jenes Bruchstücks des zwölften Abschnitts auf der zweiten Seite die richtige Stelle getroffen habe. Jedenfalls ist uns, wenn die Anordnung richtig ist, für die Unterbringung des von Justinianus („*Contra Monophysitas*“ bei Mai, *Scr. v. n. coll.* VII, p. 301) aus dem dreizehnten Abschnitt der Schrift erhaltenen Bruchstücks ein beachtenswerther Fingerzeig gegeben.

Nach wenigen Absätzen bei Gregorios handelt es sich nämlich von Seiten des Apollinarios um die Auslegung von Hebräer I, 1—3. Des Gregorios Versicherung (Cap. 18, p. 162) zufolge sagt der Laodicener (p. 161) wörtlich: *Ἔστι δὲ ἐν τούτοις καταφανές, ὅτι αὐτὸς ὁ ἄνθρωπος, ὁ λαλήσας ἡμῖν τὰ τοῦ πατρός, θεός ἐστι, ποιητὴς τῶν αἰώνων, ἀπαύγασμα δόξης, χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ, ἅτε δὴ τῷ ἰδίῳ πνεύματι θεὸς ὤν, καὶ οὐ θεὸν ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἕτερον παρ' αὐτόν, αὐτὸς ὁ δι' ἑαυτοῦ, τουτέστι διὰ τῆς σαρκός, καθαρίσας κόσμον ἁμαρτιῶν.* [*Ἀλλ' ὥσπερ διορθούμενος*

τὴν ἀτοπίαν ταύτην — erklärt Gregorios sofort Cap. 19, p. 166 — *ἐν τοῖς πρὸ τούτου φησί, τοῦ Ζαχαρίου τὴν ῥῆσιν* (Sach. 13, 7: Schwert! mache dich auf wider meinen Hirten und wider den Mann, den ich mir zugesellte) *πρὸς τὸ δοκοῦν ἑρμηνεύων, ὡς ἐκ προσώπου τοῦ πατρὸς περὶ τοῦ υἱοῦ λέγων εἰρῆσθαι τὸ „σύμφυλον"* [1]*), ὅπερ ἐστὶ συμφυῆ τε καὶ ὁμοούσιον· εἰ μὲν οὖν ὀρθῶς ἢ μὴ τοῦτο ὑπείληφεν, ἑτέρου λόγου. ὃ δ' οὖν κατασκευάζει, τοῦτο ἐστίν·] Δηλοῖ [φησί] διὰ τούτων ὁ προφητικὸς λόγος, ὅτι οὐ κατὰ τὴν σάρκα ὁμοούσιος τῷ θεῷ, ἀλλὰ κατὰ τὸ πνεῦμα, τὸ ἡνωμένον τῇ σαρκί.* Hiermit lässt sich als weitere Ausführung vortrefflich das schon nach seinem Fundort genauer bezeichnete Bruchstück verknüpfen, das mit Ueberschrift also lautet: *Ἀπολλινάριος ἐν τῷ περὶ τῆς θείας σαρκώσεως λόγῳ, ἐν κεφαλαίῳ τρισκαιδεκάτῳ λέγει τάδε· Ἡ σὰρξ ἑτεροκίνητος οὖσα πάντως ὑπὸ τοῦ κινοῦντος καὶ ἄγοντος, ὁποῖόν ποτε ἂν εἴη τοῦτο· καὶ οὐκ ἐντελὲς οὖσα ζῷον ἀφ' ἑαυτῆς. ἀλλ' εἰς τὸ γενέσθαι ζῷον ἐντελὲς συντεθειμένη πρὸς ἑνότητα τῷ ἡγεμονικῷ συνῆλθεν, καὶ συνετέθη πρὸς τὸ οὐράνιον ἡγεμονικόν, ἐξοικειωθεῖσα αὐτῷ κατὰ τὸ παθητικὸν ἑαυτῆς, καὶ λαβοῦσα τὸ θεῖον οἰκειωθὲν αὐτῇ κατὰ τὸ ἐνεργητικόν· οὕτω γὰρ ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο, ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων· διόπερ ἄνθρωπος μὲν ἕτερόν τι ζῷον πρὸς θεόν, καὶ οὐ θεός, ἀλλὰ δοῦλος θεοῦ, κἂν οὐρανίων ἤ τις δύναμις, ὡσαύτως ἔχει. σὰρξ δέ, θεοῦ σὰρξ γενομένη, ζῷόν ἐστι μετὰ ταῦτα συντεθεῖσα εἰς μίαν φύσιν.* — Ich lasse, um den Zusammenhang noch klarer hervorzuheben, Dorner's (a. a. O. I, S. 997) geschickte Uebersetzung der Stelle folgen: „Christi Menschheit ist das Bewegte, die Gottheit das Bewegende; jene, die nicht ein vollkommenes lebendiges Wesen ist von sich selbst, ist, um ein vollständiges Wesen zu sein, zusammengesetzt zu einer Einheit, mit ihrem hegemonischen Princip zusammen-

---

1) In Tischendorf's Ausgabe der LXX (*Edit. V. T. II. Lipsiae*, 1875) lautet Sach. 13, 7: *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ τοὺς ποιμένας μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα πολίτην μου*, bei Apollinarios und Gregorios dagegen (p. 161): *ῥομφαία ἐξεγέρθητι ἐπὶ νομέα μου καὶ ἐπὶ ἄνδρα σύμφυλόν μου.*

gegangen. Sie ward verbunden mit dem Hegemonischen vom Himmel, ihm zu eigen gemacht nach ihrer Leidentlichkeit, empfangend das Göttliche, das seinerseits ihr zu eigen ward nach seiner Activität. Denn so ward Ein lebendiges Wesen dargestellt aus dem bewegten und dem bewegenden, und nicht zwei, noch Eines aus zwei vollkommenen, selbstbewegten Wesen."

Höchst einfach und überzeugend schliessen sich an das die göttliche und menschliche Seite in Christus genauer abgrenzende Wort des Apollinarios (*Greg. Nyss. Antirrh.* c. 24, p. 183): *Δοξάζεται μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐξ ἀδοξίας ἀναβαίνων· ἔχει δὲ τὴν δόξαν πρὸ τοῦ κόσμου, ὡς θεὸς προϋπάρχων* — die bei Theodoretos (Dialog. II, p. 172 ff.) sich findenden, *Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λογιδίου* des Apollinarios entnommenen, schriftgemässen Ausführungen: *Τὸ μὲν οὖν „Κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ὡς πρὸς ἄνθρωπον λέγει· οὐ γὰρ τῷ ἀεὶ καθημένῳ ἐπὶ θρόνου δόξης, καθὸ θεὸς λόγος, εἴρηται μετὰ τὴν ἄνοδον τὴν ἐκ γῆς· ἀλλὰ τῷ νῦν εἰς τὴν ἐπουράνιον ὑψωθέντι δόξαν καθὸ ἄνθρωπος, ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν· οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς· λέγει δὲ αὐτός· „Εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου, κάθου ἐκ δεξιῶν μου". ἄνθρωπον μὲν τὸ πρόσταγμα, ἀρχὴν τῇ καθέδρᾳ διδοῦν· θεῖον δὲ τὸ ἀξίωμα τὸ συγκαθῆσθαι θεῷ, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ χίλιαι χιλιάδες καὶ παραστήκουσιν αἱ μύριαι μυριάδες.* [*καὶ μετ' ὀλίγα·*] *Οὐ γὰρ ὡς θεῷ ὑποτάσσει τοὺς ἐχθρούς, ἀλλ' ὡς ἀνθρώπῳ· ὥστε τὸν αὐτὸν εἶναι καὶ θεὸν ὁρώμενον καὶ ἄνθρωπον. ὅτι δὲ ὡς ἀνθρώπῳ λέγεται τὸ „Ἕως θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου", διδάσκει Παῦλος, ἴδιον αὐτοῦ τὸ κατόρθωμα λέγων, κατὰ τὸ θεϊκὸν δηλαδή. κατὰ τὴν ἐνεργείας φύσιν, κατὰ τὸ δύνασθαι αὐτὸν καὶ ὑποτάξαι ἑαυτῷ πάντα. ὅρα ἀχωρίστως ἐν τῷ ἑνὶ προσώπῳ θεότητα καὶ ἀνθρωπότητα.* [*καὶ μετὰ βραχέα·*] *„Δόξασόν με σὺ παρὰ σεαυτῷ τῇ δόξῃ, ᾗ εἶχον πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι παρὰ σοί". τὸ μὲν γὰρ „δόξασον" ὡς ἄνθρωπος λέγει· τὸ δὲ ἔχειν πρὸ αἰῶνος τὴν δόξαν ὡς θεὸς ἀποκαλύπτει.* [*καὶ αὖθις μετ' ὀλίγα·*] *Ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ταπεινωθῶμεν, ταπεινὴν ἡγησάμενοι τὴν τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ προσκύνησιν, καὶ μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης ὁμοιώσεως.*

ἀλλ' ὥς τινα βασιλέα καὶ ἐν εὐτελεῖ φανέντα στολῇ τῇ βασιλικῇ δόξῃ δοξάζοντες. καὶ μάλιστα ὁρῶντες καὶ αὐτὸ τὸ ἔνδυμα δοξασθέν, ὡς ἥρμοττε σώματι θεοῦ καὶ σωτῆρι κόσμου, καὶ σπέρματι ζωῆς αἰωνίου, καὶ ὀργάνῳ θείων ἐνεργειῶν καὶ λυτικῷ κακίας ἁπάσης, καὶ θανάτου καθαιρετικῷ καὶ ἀναστάσεως ἀρχηγῷ. εἰ γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐξ ἀνθρώπων ἔσχεν, ἀλλὰ τὴν ζωὴν ἐκ θεοῦ, καὶ τὴν δύναμιν ἐξ οὐρανοῦ, καὶ τὴν ἀρετὴν θείαν. [καὶ μετ' ὀλίγα·] Ὅθεν ἡμεῖς τὸ σῶμα προσκυνοῦμεν ὡς τὸν λόγον, τοῦ σώματος μετέχομεν ὡς τοῦ πνεύματος.

Sehr gut knüpft sich hieran des Apollinarios Klage (Cap. 25, p. 183): *Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι προφανῶς ἀπιστοῦσι, μὴ καταδεχόμενοι θεὸν ἀκούειν τὸν ἐκ γυναικὸς τεχθέντα,* sowie seine nochmals zusammengefasste Ueberzeugung: *ἀλλὰ θεὸν ἔνσαρκον πρὸ αἰώνων ὄντα, μετὰ ταῦτα διὰ γυναικὸς τετέχθαι καὶ πρὸς τὴν τῶν παθημάτων πεῖραν καὶ πρὸς τὴν τῆς φύσεως ἀνάγκην ἐλθεῖν. Ἀλλ' ἐδέξαντο ἂν* — schliesst Apollinarios an dieser Stelle (p. 184) die Erörterung — *Ἕλληνες καὶ Ἰουδαῖοι, εἴπερ ἄνθρωπον ἔνθεον εἶναι τὸν τεχθέντα ἐλέγομεν, ὥσπερ Ἠλίαν.*

Auf den von Apollinarios (*Greg. Nyss. Antirrh.* c. 29, p. 196) ausgesprochenen Satz: *Οὐδεὶς κατ' ἐξουσίαν ἀπέθανεν ἢ ἀνέστη,* den er durch Joh. 10, 18 erläutert „*οὐδεὶς αἴρει τὴν ψυχήν μου ἀπ' ἐμοῦ· ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι αὐτήν, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν*" — dürfte sich vielleicht die Stelle bei Theodoretos (Dialog. III, p. 257) beziehen: [*Καὶ ἐν τῷ περὶ σαρκώσεως λογιδίῳ ταῦτα γέγραφε πάλιν·*] *Ἐνταῦθα οὖν τὸν αὐτὸν δηλῶν, ὡς ἄνθρωπον μὲν ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντα, ὡς θεὸν δὲ τῆς ἁπάσης βασιλεύοντα κτίσεως.*

Im 35. Capitel seines Werkes (p. 209) kommt Gregorios auf des Apollinarios bekannten Vorwurf gegen die Orthodoxen zu sprechen, sie lehrten eine Zweiheit der Naturen in Gott, [*ἀλλ' ἡμᾶς φησι δύο πρόσωπα λέγειν τὸν θεὸν καὶ τὸν παρὰ τοῦ θεοῦ προσληφθέντα ἄνθρωπον· αὐτὸν δέ φησι μὴ οὕτως ἔχειν, ἀλλὰ φάσκειν τὸν σαρκωθέντα καὶ ὄντα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν ἀσώματον, ἀλλὰ τὸν αὐτὸν καθ' ὁμοίωσιν ἡμετέρας ἐν σαρκὶ ζωῆς*]. Hieran könnte sich ganz passend das von Justinianus („*Contra Monophys.*" bei

Mai, *Scr. v. n. coll.* VII, p. 303) und Anastasios („*Patr. doctr. de Verbi incarn.*“ bei Maï, a. a. O. VII, p. 17, a) als *'Ἐκ τοῦ περὶ σαρκώσεως λόγου* des Apollinarios überlieferte Bruchstück schliessen. Es lautet bei jenem: *'Αδύνατον τὸν αὐτὸν καὶ προσκυνητὸν ἑαυτὸν εἰδέναι καὶ μή· ἀδύνατον ἄρα τὸν αὐτὸν εἶναι θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ἐξ ὁλοκλήρου, ἀλλ' ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης.* Statt *ἑαυτὸν εἰδέναι* zu Anfang steht bei Anastasios *εἶναι*, und statt *μονότητι* findet sich *κενότητι μετὰ τῆς*, zwischen den letzten beiden Wörtern steht ein *καί*.

Ein anderes Wort des Apollinarios endlich, das als aus der Schrift desselben *περὶ σαρκώσεως* entnommen sowohl von Justinianus (a. a. O. S. 302) als auch von Anastasios (a. a. O. S. 16, a) angeführt wird, möchte wegen seiner Kürze und der verschiedenen Fassung, in der es überliefert, schwerer unterzubringen sein. Ich begnüge mich damit, es hier zum Schluss zu verzeichnen. Es lautet bei jenem: *Ὦ καινὴ κτίσις, μίξις θεσπεσία, θεὸς καὶ σάρξ, μίαν καὶ τὴν αὐτὴν ἀπετέλεσαν φύσιν*, bei diesem: *Ὦ καινὴ πίστις καὶ μίξις θεσπεσία· θεὸς καὶ σάρξ, μίαν ἀπετέλεσε φύσιν.*

Durch diese meine Einfügung der bei Theodoretos, Justinianus und Anastasios zerstreut sich findenden und sämmtlich als aus des Apollinarios Schrift *περὶ τῆς θείας σαρκώσεως* (oder kürzer *περὶ σαρκώσεως*) entnommen bezeichneten Bruchstücke in des Apollinarios christologisches Hauptwerk *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου*, welches, wie bisher weder von Dorner, noch von Voigt (a. a. O. S. 309 ff.), noch von Caspari (a. a. O. S. 95) u. A. bemerkt wurde, sich als gleichbedeutend mit jener von Theodoretos, Justinianus und Anastasios angeführten Schrift herausstellte, ist einmal die Quellenfrage hinsichtlich der Bruchstücke des Apollinarios nicht unwesentlich vereinfacht und sodann, wie ich hoffe, für den Geschichtsforscher der Blick in den Gedankenzusammenhang und die Uebersicht über den reichen Inhalt der grössesten und, wie es scheint, wirkungsvollsten christologischen Schrift des Laodiceners erheblich vertieft und gefördert worden.

Nachträgliches zu Luther's Aeusserung an Melanchthon über den Abendmahlsstreit.

Von
Dr. phil. A. Walte,
Pastor.

Auch in neuerer Zeit ist die Unterredung Luther's mit Melanchthon noch mehrfach erörtert und die Frage ihrer Geschichtlichkeit verschieden beantwortet worden. Ein gründlicher Luther-Kenner, Dr. Julius Köstlin, hat sich in seinem früheren Werke: Luther's Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange, dargestellt[1]) — damals waren die Bremischen Zeugnisse das zuletzt in dieser Sache Veröffentlichte — schwankend ausgesprochen: „Die Erzählung lasse sich nicht mehr als eine Erfindung abfertigen, nachdem ein eigenhändiger Bericht Hardenberg's in dieser Sache veröffentlicht worden, in welchem eine eidliche Betheuerung desselben mit enthalten sei, die bezügliche Aeusserung aus Melanchthon's eigenem Munde vernommen zu haben. Wenn darnach Luther's Stimmung in Gedanken an sein nahes Ende sich doch noch einmal merkwürdig gewandelt habe, so dürfe man dies nicht für unmöglich erklären. Dennoch wage er nicht, den sicheren schriftlichen Aeusserungen Luther's eine so ganz anders lautende mündliche an die Seite zu stellen, weil diese in der Erinnerung Hardenberg's und schon Melanchthon's während des Verlaufs mehrerer Jahre doch wenigstens an Genauigkeit habe einbüssen können.“ Bestimmter hat Köstlin in seinem späteren Werke: Luther's Leben und ausgwählte Schriften[2]) die fragliche Aeusse-

1) 2 Bde. Stuttgart 1863. Bd. 2, S. 227.

2) 2 Bde. Elberfeld 1875. Bd. 2, S. 602: Jene Angabe (über die fragliche Unterredung) kann soweit sie Grund hat, nur darauf ruhen, dass ein früheres Wort Luther's aus den Jahren der Wittenberger Concordie

rung Luther's für geschichtlich nicht glaubwürdig erklärt. In einer ausführlichen, gehaltreichen und von schönem Unions- und Friedens-Geiste zeugenden Monographie hat Th. Diestelmann, früher Stadtprediger in Celle, dann Pfarrer in Langen bei Fehrbellin: Die letzte Unterredung Luther's mit Melanchthon über den Abendmahlsstreit nach den geschichtlichen Zeugnissen und den darüber ergangenen Urtheilen, so wie mit Rücksicht auf Luther's ganze Stellung im Abendmahlsstreit neu untersucht.[1] Wir müssen bei dieser Schrift eingehender verweilen, theils um einiges in unserer vorhergehenden Darstellung Enthaltene zu berichtigen und zu ergänzen, theils um uns mit dem Verfasser, welchem wir in mehreren Punkten und namentlich in Beziehung auf sein Schlussergebniss nicht zustimmen können, auseinanderzusetzen. Diestelmann stellt im ersten Abschnitte (S. 1—52) die auch von uns oben angeführten Zeugnisse über die Unterredung zusammen. Daraus müssen wir eine kleine Berichtigung entnehmen. Wenn wir bei der Anführung des Alesius'schen Zeugnisses Johann Pfulmann als den ersten Abschreiber desselben genannt haben, so ersehen wir aus Diestelmann's Darstellung und den dort angeführten Quellenbelegen, dass jener Pfulmann bei einer ausdrücklich desshalb an ihn ergangenen Anfrage die ihm beigemessene Betheiligung entschieden geleugnet hat. Dabei bleibt die Thatsache jedoch, dass des Alesius Zeugniss vielfach abschriftlich verbreitet worden ist bestehen.

Im zweiten Abschnitte (S. 53—90) stellt Diestelmann die Urtheile über Melanchthon's Erzählung, geordnet nach drei Gruppen zusammen. Die erste bilden diejenigen, welche dieselbe als entschieden ungeschichtlich betrachten. Die von Mörlin aufgebrachte gänzlich

irrthümlich in diese letzte Zeit verlegt, oder ein Wort aus dieser Zeit weit übertrieben und unrichtig bezogen worden ist. Die Schranken und Gegensätze, in denen Luther in seinem Kampfe gegen die Sakramentirer sich bewegte, haben sicher bis zu seinem Abscheiden sich nicht mehr geändert..

1) Göttingen, Vandenboeck und Ruprecht's Verlag 1874. XII und 367 Seiten.

grundlose und gehässige Bezeichnung derselben als einer Landlüge ist allerdings nur von früheren nach-lutherischen Eiferern[1]), später kaum wiederholt worden. Dagegen wird in unsrer Zeit die Erzählung von denen, welche sie nicht für geschichtlich-glaubwürdig zu halten vermögen, richtiger eine Fabel eine Erdichtung, ein Märchen oder eine unbeglaubigte Legende genannt.[2]) Am Schärfsten hat sich Zöckler ausgedrückt: „Die zuerst durch den Bremer Hardenberg bezeugte angebliche Palinodie Luther's sei eine wenig glaubwürdige Ueberlieferung, welche reformirte Historiker und Polemiker im begreiflichen Interesse wegen der heftigen antireformirten Sakramentspolemik Luther's als thatsächlich auszugeben versucht hätten".[3]) Zu der zweiten Gruppe gehören diejenigen, welche die erzählte Aeusserung Luther's zwar für geschichtlich-glaubwürdig, doch von den Zeugen ihrem Sinne nach missverständlich aufgefasst halten. So haben Paul von Eitzen und Seckendorf gemeint: Luther habe nur zugestanden, dass er im Sacramentsstreit durch die Aufstellung und Vertheidigung seiner Ubiquitäts-Lehre oder überhaupt durch die Heftigkeit seiner Worte zu weit gegangen sei.[4]) So hat Löscher geschrieben: „Aufrichtig von Grund der Sache zu reden, so komme Alles auf ein Hörensagen an, und wenn ja auch die angeführten Zeugen ächt erfunden würden, so wäre doch

---

1) Aegidius Hunnius: Beständige Widerlegung des unwahrhaften Berichtes vom Streite des heiligen Abendmahls. Wittenberg 1597. Leonhard Hutter: *Calvinista Aula-Politicus.* Wittenberg 1610.

2) Plank: Geschichte der Entstehung, Veränderung und Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs. Bd. 4. S. 26 ff. Galle: Versuch einer Charakteristik Melanchthons als Theologen und einer Entwicklung seines Lehrbegriffs. Zweite Auflage. Halle 1845. S. 433. K. Matthes: Philipp Melanchthon, sein Leben und Wirken. 1841. S. 259. Mücke: *Dissertatio de Phil. Melanchthonis doctrina de Coena Domini* Gotha 1867. p. 14. Hase: Kirchengeschichte. Neunte Auflage S. 416.

3) Zöckler: Die Augsburgische Confession als symbolische Lehrgrundlage der Deutschen Reformationskirche 1870. S. 43.

4) Paul v. Eitzen: Erinnerung über das Buch der Bremischen Prediger Anno 1590 ausgegangen betreffend die Lehre vom Testament des heil. Abendmahls Jesu Christi. Seckendorf: *Commentarii historici et apologetici de Lutheranismo.* Tom. III p. 693.

ungewiss, ob Lutherus solches eigentlich zu Melanchthoni gesagt, ob dieser nicht etwa aus Liebe zu der Partey es anders verstanden, ob die, so es von ihm gehört, aus eben dieser Ursache es favorabler für sich genommen hätten, wie es insgemein zu geschehen pflege, zumal Einer von den Zeugen das Gegentheil bekenne, die Anderen aber, absonderlich Hardenberg, es bekanntlich mit Calvino gehalten hätten".[1]) Eigenthümlich ist Ebrard's Auffassung: „Man fasse gewiss die ganze Geschichte falsch auf, wenn man in jenen Worten Luther's ein Zugeständniss, dass er irrig gelehrt habe, finden wolle. Es liege darin ja nur das Zugeständniss, dass er zu scharf polemisirt habe. Im Uebrigen möge eine solche Unterredung zwischen Luther und Melanchthon, wie sie in den Zeugnissen geschildert werde, stattgefunden haben, aber lange vor Luther's Tode, auf jener Reise im Jahre 1539, auf welche sich Melanchthon's Brief an Crato von Crafftheim beziehe. Damals sei ja wirklich der Culminationspunkt der Milde Luther's gegen die Schweizer gewesen. Die letzten Worte der fraglichen Erzählung: Thut ihr auch Etwas nach meinem Tode! welche ohnehin psychologisch höcht verdächtig seien, fielen nun von selbst hinweg; mehr noch, es erkläre sich sogar, wie sie entstanden seien. Ein Berichterstatter möge Eisleben umschrieben haben als die *patria Lutheri ubi mortuus est*, ein Anderer habe dies falsch verstanden, als werde damit auch die Reise als die letzte vor seinem Tode beschrieben, und so sei man darauf gekommen, Luther auch noch jene Schlussworte in den Mund zu legen".[2]) Auf das Erstere, dass sich Luther's Aeusserung nur auf seine scharfe Polemik bezogen haben soll, werden wir weiter unten zurückkommen. Dagegen scheitert die Ebrard'sche Erklärung der Schlussworte, wie auch Diestelmann bemerkt hat, daran, dass in Melanchthons Briefe an Crato von Eisleben gar nicht die Rede ist, auch

1) Vgl. Ernst Löscher: *Historia motuum* zwischen den Evangelisch-Lutherischen und Reformirten. Zweite Auflage, Frankfurt und und Leipzig 1723. Theil 1. S. 258.

2) A. Ebrard: Das Dogma vom heiligen Abendmahle und seine Geschichte 1846 Bd. 2 S. 481 ff.

die in demselben berührte Reise Leipzig zum Ziele gehabt hat. Die dritte Gruppe endlich sind diejenigen, welche Melanchthon's Erzählung von seiner Unterredung mit Luther für unzweifelhaft geschichtlich glaubwürdig halten. was von Einzelnen schon vor, von mehreren Theologen aber nach der Veröffentlichung der Bremischen Zeugnisse geschehen ist. Wir haben den oben von uns Genannten noch Zimmermann, Christoffel, Baum, Stähelin und Bartels hinzuzufügen.[1]) Daran reiht sich der Historiker Kluckhohn, welcher sich dahin geäussert hat: „Nach dem Bekanntwerden der originalen und eidlich beglaubigten Versicherung Hardenberg's, welche mit den vom Kurfürsten Friedrich III. von der Pfalz durch Erast angestellten Ermittelungen übereinstimme, lasse sich die ganze Erzählung nach den Regeln historischer Kritik nicht mehr als eine Fabel behandeln".[2])

Im dritten Abschnitte, welcher die neue Untersuchung des wirklichen Sachverhaltes und seiner Bedeutung enthält, sucht Diestelmann zunächst die objektive Möglichkeit der fraglichen Aeusserung Luther's zu erweisen, indem er die mehrfachen Wandlungen darstellt, welche der Reformator selbst bis zur Befestigung seiner Abendmahlslehre vornemlich in seinem Grossen Bekenntnisse vom heiligen Abendmahle (1528) durchgemacht hat (S. 91—117).

Luther's eigene Lehre vom heiligen Abendmahle werden wir in der Kürze so zusammenfassen können: Nach den von Christus gesprochenen Worten der Einsetzung des heiligen Abendmahls, welche nicht symbolisch, sondern wörtlich verstanden werden müssen, ist im heiligen Abendmahle eine wunderbare, unserer Vernunft unzugängliche volle Vereinigung des wesentlichen, natürlichen Leibes und

1) Vor den Bremischen Zeugnissen: Zimmermann, Allgemeine Kirchenzeitung 1828. No. 4; nach denselben: Christoffel, Huldreich Zwingli, Leben und ausgewählte Schriften 1867. S. 330. Baum: Capito und Bucer, Strassburgs Reformatoren. 1860. S. 536. Stähelin: Johannes Calvin, Leben und ausgewählte Schriften 1863. Bd. 1. S. 229. Bartels P.: Johannes à Lasco 1860. S. 50.

2) Kluckhohn A: Briefe Friedrichs des Frommen, Kurfürsten von der Pfalz mit verwandten Schriftstücken gesammelt und bearbeitet. 3 Bde. 1868—72. Bd. 1. S. 558.

Blutes Christi mit Brod und Wein anzunehmen, also dass bei der Feier des heiligen Adendmahles in, mit und unter dem Brode und Weine der wesentliche, natürliche Leib und das wesentliche, natürliche Blut Christi wahrhaftig gegenwärtig ist und nicht allein geistig mit dem Glauben, sondern auch eben so wie Brod und Wein leiblich mit dem Munde empfangen und genossen wird. Dieser während der Feier des heiligen Mahles, nicht ausserhalb derselben mit Brod und Wein unzertrennlich verbundene Leib und das Blut Christi wird nicht nur den Gläubigen (d. h. den Frommen und Würdigen), sondern auch den Ungläubigen (den Gottlosen und Unwürdigen) gegeben und von ihnen genossen, nur dass dieser Genuss den Ersteren ein Unterpfand der Vergebung ihrer Sünden und eine geistige Speise der Seele zum ewigen Leben ist, den Letzteren dagegen zum Gerichte und zur Verdammniss gereicht.

Dagegen können wir nicht mit Diestelmann die Ansicht von der Ubiquität des menschlichen Leibes Christi, welche Luther allerdings aufgestellt hat, zum wesentlichen Bestandtheile seiner Abendmahlslehre rechnen. Denn Luther hat ausdrücklich erklärt: Dass er auf jene Ubiquität kein Gewicht lege; er habe nur seine Gegner zu dem Beweise, dass Christi Leib nicht wahrhaftig im Abendmahle gegenwärtig sein könne, weil er zur Rechten Gottes im Himmel sei, dringen und ihnen darthun wollen, dass sie solches nicht zu beweisen vermöchten, weil sie unmöglich wissen könnten, ob nicht Gott nach seiner Allmacht wohl eine Weise zu treffen im Stande sei, nach welcher Christus im Himmel und im Sakramente zugleich sein möchte. Darum habe er selbst eine solche Weise aufgestellt und gesagt: Christi Leib könne wohl desswegen allenthalben, also im Himmel und im Abendmahle zugleich sein, weil Gottes Rechte allenthalben sei „und vorbehielt“ — sind Luther's eigene Worte — „seiner göttlichen Weisheit und Macht wohl mehr Weise, dadurch er dasselbige vermöchte, weil wir seiner Gewalt Ende noch Maass nicht wissen“.[1])

---

1) Luther's Werke *ed Walch. tom.* XX. p. 1118 ff.

Daher erklärt es sich leicht, dass Luther sich immer wieder auf die Unerforschlichkeit der Art, wie Christi Leib im Abendmahle gegenwärtig sei zurückgezogen und z. B. geschrieben hat: „Wie aber das zugehe, oder wie er im Brode sei wissen wir nicht, sollen's auch nicht wissen; wir sollen's glauben, weil es die Schrift und die Artikel des Glaubens so gewaltiglich bestätigen". Die Ubiquitäts-Lehre zu einem feststehenden Dogma erheben zu wollen, ist erst das Bestreben der nach-lutherischen Streittheologen, eines Westphal, Hesshus, des Bremischen Gegners Hardenbergs, Johann Tiemann u. A. in dem nenen heftigen Kampfe gegen die sogenannten Calvinisten gewesen. Wir fügen hier sogleich hinzu, dass Luther in polemischem Eifer sich öfterer der crassesten Ausdrücke über den mündlichen Genuss des Leibes Christi bedient, beispielsweise während der von Bucer angeknüpften Verhandlungen über eine Concordie zu einer persönlichen Zusammenkunft Melanchthon's mit Bucer in Kassel in einer dem ersteren mitgegebenen schriftlichen Instruktion sich so ausgesprochen hat: „Dies ist in Summa unsre Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brode der Leib Christi gegessen wird, also dass Alles, was das Brod wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen wird *propter unionem sacramentalem*".[1]) Doch sobald eine friedlichere Stimmung in ihm die Oberhand gewonnen hatte, hat sich Luther mit der Anerkennung der wahren Gegenwart des Leibes Christi und des mündlichen Genusses im Algemeinen, selbst wenn dabei die höhere Bedeuder geistigen Gemeinschaft mit Christus hervorgehoben wurde begnügt, oder wenigstens eine solche Auffassung nicht heftig bekämpft. Fest dagegen blieb Luther in der Abweisung jeder symbolischen Auslegung der Einsetzungsworte und im Gegensatze gegen die Meinung, dass Brod und Wein im Abendmahle lediglich Zeichen des Angedenkens an den nicht gegen-

1) Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben; herausgegeben von de Wette Bd. 4. S. 570 ff.

wärtigen Christus seien, welche Meinung er, einseitig nur ihre polemischen Schriften in Betracht ziehend, den von ihm als Sakramentsschwärmer verurtheilten Gegnern, Zwingli und Oecolampad zuschrieb.

Gehen wir nun zu den einzelnen Wandlungen in Luther's Lehre über. Interessant wird immer seine Aeusserung in dem Briefe an die Christen zu Strassburg vom 15. Decbr. 1524[1]) bleiben: „Das bekenne ich, wo Dr. Karlstadt oder Jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, dass im Sakramente Nichts, denn Brod und Wein wäre, der hätte mir einen grossen Dienst than. Ich hab wohl so harte Anfechtung da erlitten und mich gerungen und gewunden, dass ich gern heraus gewesen wäre, weil ich wohl sahe, dass ich damit dem Papstthumb hätte den grössten Puff können geben. Ja wenn noch heutiges Tags möcht geschehen, dass Jemand mit beständigem Grund beweiset, dass schlechtes Brod und Wein da wäre, man dörft mich nit so antasten mit Grimm. Ich bin leider allzu geneigt dazu, so viel ich einen Adam spüre.“ Denn es ist ein Zeugniss seiner klaren und unbefangenen Vernunftanschauung, wie wir deren mehrere aus seinem Munde haben, wie vor allem die denkwürdige Wormser Erklärung: „Es sei denn, dass ich mit Zeugnissen der heiligen Schrift, oder mit öffentlichen klaren und hellen (Vernunft-) Gründen und Ursachen überwunden und überwiesen werde, so kann und will ich nicht widerrufen!“ Doch gegenüber seiner Aeusserung an die Strassburger haben wir zu beachten, dass er eben den beständigen Grund für jene damals von ihm verworfene Ansicht vermisste und ausdrücklich erklärt hatte: „Aber ich bin gefangen, kann nit heraus; der Text ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinne reissen.“ Dem früheren Stadium vor dem Abendmahlsstreite gehören auch solche Aeusserungen Luther's an, wie die folgende: „So lasst uns nun lernen, dass in jedem Gelübde Gottes sind zwei Dinge, die man

1) Luther's Briefe, Bedenken und Sendschreiben, herausgegeben von de Wette, Bd. 2. S. 574 ff.

muss wahrnehmen, das sind Worte und Zeichen. Als in der Taufe sind die Worte des Täufers und das Tauchen ins Wasser. In der Messe sind die Worte und das Brod und der Wein. Die Zeichen sind Sakramente d. i. heilige Zeichen. Nun als viel mehr liegt an dem Testamente, denn an dem Sakramente, also liegt viel mehr an den Worten denn an den Zeichen. Denn die Zeichen mögen wohl nicht sein, dass dennoch der Mensch die Worte habe und also ohne Sakrament, doch nicht ohne Testament selig werde. Denn ich kann des Sakraments in der Messe täglich geniessen, wenn ich nur das Testament d. i. die Worte und Gelübde Christi vor mich bilde und meinen Glauben darinnen weide und stärke. Also sehen wir, dass das beste und grösste Stück aller Sakramente und der Messe sind die Worte und Gelübde Gottes, ohne welche die Sakramente todt und nichts sind, gleichein Leib ohne Seele, ein Fass ohne Wein, eine Tasche ohne Geld, eine Figur ohne Erfüllung, ein Buchstabe ohne Geist, eine Scheide ohne Messer und dergleichen. Gott hat unserem Glauben hier eine Weide, Tisch und Mahlzeit bereitet, der Glaube aber weidet sich nicht, denn allein von dem Worte Gottes. Darum musst du der Worte vor allen Dingen wahrnehmen, dieselben hochheben, viel darauf geben und fest daran halten; so hast du nicht allein die kleinen Tropffrüchtlein der Messe, sondern auch den Hauptborn des Glaubens, aus welchem quillet und fleusst alles Gute, wie der Herr sagt Joh. 7, 38 item 4, 14. 15. Das Sakrament für sich selbst wirkt nichts, ja Gott selber, der doch alle Dinge wirket, wirkt und kann mit keinem Menschen Gutes wirken, er gläube denn ihm festiglich, wie viel weniger das Sakrament".[1]) Aber recht verstanden steht diese Ausführung in keinem Gegensatze zu Luther's ganzer Abendmahlslehre. Denn hier ist

---

1) Sermon von dem Neuen Testamente (1520) Werke ed Walch tom. XIX, S. 1281 ff. ähnlich auch: *De captivitate Babylonica*; bei Walch tom. XIX, S. 41. 77 ja auch noch: Wider die himmlischen Propheten; bei Walch tom. XX, S. 362.

nur, wie sich dies auch für die populäre Betrachtung der Predigt eignet, von dem inneren geistigen Gute die Rede, welches die frommen Abendmahlsgenossen empfangen, von der göttlichen Verheissung der Vergebung der Sünden (oder umfassender der neuen Lebensgemeinschaft mit Gott durch Christus) wie sie in den Abendmahlsworten (Matth. 26, 28) ausgesprochen ist. Das ist das eigentliche Testament Christi und in Beziehung auf dieseses sind Brod und Wein im Abendmahle auch nach Luther nur Zeichen und Unterpfänder der göttlichen Zusage und letztere kann nur im Glauben an die Worte Christi ergriffen und angenommen werden. Ja auch, dass Jemand das Testament Christi gläubig empfangen und dabei des äusserlichen Sakraments entbehren kann hat Luther gewiss auf die damals leicht möglichen Fälle bezogen, in denen einzelne evangelische Christen mitten unter Genossen der alten Kirche lebend, von dieser bereits als Ketzer ausgeschlossen waren und zur Theilnahme an einer evangelischen Abendmahlsfeier nicht gelangen konnten. Wenn ferner Luther die Transsubstantiation bald entschieden verworfen, bald wieder als eine Frage, an welcher nicht gross gelegen sei bezeichnet hat[1]), so ist dies unseres Erachtens nicht schwer zu erklären. Verwerflich musste dem Reformator die katholische Transsubstantiations-Lehre in mehrfachen Beziehungen erscheinen: als Verherrlichung der priesterlichen Macht, sofern gelehrt wurde, dass durch die Consecration des Priesters jedesmal der Leib Christi neu geschaffen werde; ferner als Grundlage des Messopfers, welches auch der Priester allein ohne Theilnahme der Gemeinde an dem Genusse des Abendmahls halten und zum Besten Anderer, Lebender und Todter darbringen konnte, endlich auch als Grund der Lehre, dass

1) Entschieden verwerfend: *Contra Henricum* (VIII) *Regem Martinus Lutherus* (1522) Werke ed. Walch. tom. XIX, S. 405. Schmalkaldische Artikel III. Theil. Artikel VI. Entgegenstehende Aeusserungen: Sermon vom hochwürdigen Sakramente u. s. w. bei Walch. tom. XIX, S. 534. Grosses Bekenntniss vom heil. Abendmahle; bei Walch. tom XX, S. 1288.

das einmal consecrirte Brod auch ausser und nach dem Gebrauche des Abendmahles der Leib Christi bleibe, welcher dann in prächtigen Sakramentshäuschen und Ciborien aufbewahrt, wiederholt beim Gottesdienste emporgehoben, oder bei feierlichen Processionen umhergetragen und von den Christen angebetet wurde. Wenn wir hingegen transsubstantiatio einfach seinem Wortsinne nach als Verwandlung des Brods und Weins in den Leib und das Blut Christi fassen, so ist Luther's Ansicht, die wunderbare Vereinigung des Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, die sogenannte consubstantiatio davon nur durch eine so feine Grenzlinie geschieden, dass noch heutzuage nicht Theologisch-Gebildete, welche an die reformirte, symbolische Affassung der Einsetzungsworte des heiligen Abendmahls gewöhnt sind, den Unterschied zwischen beiden Lehrweisen kaum zu fassen vermögen. Begreiflich ist es daher, dass auch Luther selbst manchmal, namentlich wenn er bestimmt die wirkliche Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahle hervorheben wollte, die Verwandtschaft beider Anschauungen zum Ausdrucke gebracht hat. Ist es doch durch neuere Forschungen[1]) wenigstens sehr wahrscheinlich gemacht worden, dass der ursprüngliche Wortlaut des X. Artikels der Augsburgschen Confession: *De coena Domini docent, quod sub specie paniset vini corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in Coena Domini, et improbant secus docentes*: zu Deutsch: „Vom Abendmahl des Herrn wird gelehrt, dass wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter Gestalt des Brods und Weins im Abendmahle gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen wird. Derhalben wird auch die Gegenlehre verworfen;" ziemlich deutlich die transsubstantiatio ausgesprochen hat und erst in der ersten von Melanch-

1) Calinich, Dr.: Der Naumburger Fürstentag, Gotha 1870. Dazu: „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1871, Heft 3, S. 462 ff., wo darauf hingewiesen wird, dass Melanchthon noch in der Apologie den Ausdruck des Canon Missas: *orat sacerdas ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat* und des Vigilius: *panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari*, ohne Weiteres gebilligt hat.

thon in Druck gegebenen Ausgabe die Worte *sub specie panis et vini* weggelassen worden sind. Dass der ursprüngliche X. Artikel des Augsburger Bekenntnisses wenigstens eine sich der katholischen Kirchenlehre sehr annähernde Form gehabt hat, ergiebt sich auch daraus, dass es in der bald nach dem Augsburger Reichstage im Jahre 1530 veröffentlichten Katholischen Widerlegung des evangelischen Bekenntnisses heisst: „Der zehnte Artikel giebt in Worten keinen Anstoss, weil sie zugestehen, dass im Abendmahle nach der ordnungsmässig geschehenen Consecration der Leib und das Blut Christi wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig sei; wenn sie nur glauben wollten, dass unter jeder von beiden Gestalten der ganze Christus gegenwärtig sei, so dass nicht weniger das Blut Christi unter der Gestalt des Brodes durch die Begleitung da ist, als unter der Gestalt des Weins und so umgekehrt."[1]) Mit dieser anfänglichen Hinneigung Luther's (und auch Melanchthon's) zu der transsubstantiatio hängt es auch zusammen, dass er noch lange bei der Feier des Abendmahles den Gebrauch der Erhebung und Anbetung des Sakraments hat fortbestehen und erst 1543, besonders auf Melanchthon's und des Landgrafen Philipp Andringen hat fallen lassen; nicht weniger, dass Luther Anfangs die Darreichung des Abendmahls nur unter Einer Gestalt wenigstens nicht entschieden verworfen, sondern als ein *ἀδιάφορον* behandelt hat. Mit dem Allen ist übrigens, wie leicht ersichtlich, Luther's Gegensatz gegen die Ansichten Karlstadt's, Zwingli's und Oecolampad's nicht im Mindesten abgeschwächt, sondern zum Theil nur nachdrücklicher hervorgehoben worden. Am Friedlichsten gegen die Oberdeutschen und Schweizer hat sich Luther, wie wir oben bereits erwähnt haben, bei und unmitelbar nach dem Abschlusse der Wittenberger Concordie im Jahre 1536 gezeigt. Von den Forderungen, welcher noch bei der ersten persönlichen Zusammenkunft am 22. Mai an Bucer und dessen Genossen gerichtet hat:

---

1) *Confutatio Pontifica*; bei Hase: *Libri Symbolici*; *Prolegomena* p. LX.

„Ist es euch Ernst mit der Concordie, so müsst ihr diese eure vorige Lehre widerrufen und mit uns frei bekennen, dass das Brod im Abendmahle der Leib Christi sei in Hand und Mund gegeben, und dass er empfangen werde, sowohl von den Gottlosen, als von den Gottseligen. Könnt ihr das nicht thun, so ist's viel besser, man lässt es Gott walten und gehen, wie es geht. Denn ich will nur eine volle Concordie und die von Herzen geht"; hat er am folgenden Tage den förmlichen Widerruf und den Ausdruck: in Hand und Mund gegeben fallen lassen. Dagegen im Wortlaute der Concordie ist im Wesentlichen Luther's Lehre ausgesprochen. Bucer und seine Mitabgesandten haben mehr nachgegeben, als jedenfalls mit der Schweizer, aber auch ohne gekünstelte Deutung mit ihrer eigenen Ansicht vereinbar war. Im ersten und zweiten Artikel haben sie bekannt, dass mit Brod und Wein im Abendmahle wahrhaftig und wesentlich der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sei, dargereicht und genommen werde; zwar nicht durch Verwandlung noch durch örtliche Einschliessung ins Brod, noch durch eine ausser dem Brauche des Sakramentes dauernde Verbindung, sondern durch die sakramentliche Vereinigung, von welcher aber, sofern sie etwas Anderes als eine rein geistige sein soll, Niemand jemals eine bestimmte Vorstellung zu geben vermocht hat. Nur eine scheinbare Nachgiebigkeit Luther's ist es weiter, dass er im dritten Artikel sich mit dem Bekenntnisse begnügt hat, dass auch die Unwürdigen nach des Apostel Paulus Zeugniss den Leib und das Blut Christi empfangen. Denn die Unwürdigen, wie es in der Concordie heisst, und die Ungläubigen, oder Gottlosen, wie Luther zu sagen pflegte, sind einfach synonyme Ausdrücke. Von Ungläubigen der Art, wie sie Bucer später in der Erklärung der Concordie bezeichnet hat: „welche Alles hier verachten und verlachen, welche gänzlich gottlos sind und Gott nichts glauben, welche Gott sein Wort und seine Ordnung im Sakrament verkehren" wird auch Luther, dass sie Christi Leib und Blut

empfangen sicherlich nicht behauptet haben, schon aus dem einfachen Grunde nicht, weil solche Leute damals ebenso wie heute gar nicht zur Feier des heiligen Abendmahls gekommen sein werden. Durch alle diese Wandlungen in Luther's Lehre können wir desshalb die objektive Möglichkeit der letzten Aeusserung Luther's, wie sie in der Erzählung berichtet wird, nicht als begründet ansehen.

Hierauf hat Diestelmann die subjektive, psychologische und ethische Möglichkeit der fraglichen Aeusserung Luther's durch sein Verhalten gegen verschiedene von seiner Abendmahlslehre abweichende Lehrweisen und deren persönliche Vertreter darzuthun versucht (S. 141—331).

Was zunächst die Böhmischen Brüder — auch Picarden und Waldenser genannt — betrifft, so war Luther Anfangs misstrauisch gegen ihre Abendmahlslehre gewesen. Er hat sich erst günstig über sie ausgesprochen, als er aus ihren Zuschriften an ihn entnommen hatte, dass sie Brod und Wein im Abendmahle nicht als blosse, leere Zeichen ansahen; dass sie bekannten, Christi Leib und Blut sei im Abendmahle wahrhaft, wirksam, sakramentlich nur nicht körperlich und sinnlich wahrnehmbar, sondern geistig gegenwärtig; eine Lehrweise, welche, wie wir schon oben bemerkt haben, Luthern dann genügte, wenn darin bestimmt genug der Gegensatz gegen die Ansicht der von ihm sogenannten und streng verurtheilten Sakramentirer ausgedrückt war. Noch weniger wird es unbegreiflich sein, dass Luther seine volle Zustimmung zu dem Schwäbischen Syngramma, der 1525 erschienenen, von Johannes Brenz verfassten Streitschrift Würtembergischer Theologen und Prediger gegen Oecolampad[1]) ausgesprochen hat. In dieser Schrift wird eine merkwürdige um nicht zu sagen seltsame Ansicht über die wunderbare Kraft der Einsetzungsworte aufgestellt. Jedes Wort Gottes und ebenso Christi, welcher die Wahrheit ist — das

1) Vgl. darüber das Ausführliche bei Planck: Geschichte der Entstehung der Veränderung und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs. 2. Bd. 2. Auflage. S. 282 ff.

ist der Gedankengang — hat es an sich, dass es das in ihm Ausgesprochene seinem Wesen nach in sich eingeschlossen trägt und den Menschen zu denen es gesprochen ist, oder den Dingen, auf welche es sich bezieht, wirklich mittheilt, wie Jesu Wort an den Gichtbrüchigen: Deine Sünden sind dir vergeben! (Matth. 9, 2) beispielsweise die wirkliche Vergebung aller Sünden in sich eingeschlossen und dem Gichtbrüchigen überbracht hat. Dasselbe findet auch bei den Einsetzungsworten des Abendmahls statt. Da das blosse Wort schon eine so grosse Kraft hat, dass es uns den körperlichen Leib Christi, welcher für uns gegeben und das körperliche Blut, welches für uns vergossen ist zubringt, warum sollte es nicht dieselbe Kraft behalten, wenn es zum Brode und Kelche hinzutritt. Christi Leib bleibt im Himmel, während er zugleich in Kraft seines Befehls und Wortes auf Erden bei den Seinigen ausgetheilt wird. Er ist so gen Himmel aufgestiegen und überall gegenwärtig, dass er auch, wie er selbst sagt, bei uns bis an der Welt Ende ist Sein Wort bringt uns und dem Brode und Weine gleicherweise seinen wahren Leib und sein wahres Blut, welches für uns vergossen ist, also nicht ein geistiges, sondern ein leibliches zu. Bis so weit ist leicht die volle Uebereinstimmung mit Luther's Lehrweise zu erkennen. Wenn das Syngramma weiter aus einandersetzt, dass die Mittheilung des in den Einsetzungsworten Ausgesprochenen allerdings nur an die, welche es im Glauben ergreifen geschehen kann; wenn es da heisst: „Wie nur der Glaube es ist, welcher Gott gegenwärtig hat, während er von den Gottlosen und Ungläubigen abwesend ist, so kann nur durch den Glauben auch der Leib und das Blut Christi gegenwärtig sein und in Brod und Wein empfangen und genossen werden. So aber essen wir den Leib und trinken das Blut, nicht dass wir den Leib Christi zerbeissen und zerbrechen, sondern das Brod, wiefern es Brod ist, zerbrechen, essen, zerbeissen

wir mit den Zähnen, den Leib aber empfangen, wiefern wir das Wort: Das ist mein Leib! empfangen und trefflich hat Jemand gesagt: Was wir essen, geht in den Bauch, was wir glauben, geht in die Seele ein!" so scheint in dem Allen freilich eine bedeutende Abweichung von Luther und zwar nach der Seite hin zu liegen, welche bei Melanchthon in seiner späteren Zeit und Calvin hervortritt. „Allein, dass mit dem Glauben — sagt das Syngramma weiter — der Leib gegessen und das Blut getrunken werden muss, nimmt dem Brode nichts, dass es nicht der Leib ist. Denn wie Christus nicht desshalb des Fleisches entbehrt hat, weil Petrus, oder ein anderer Apostel ihn geistig gegessen hat, so darf nicht desshalb geleugnet werden, dass der Leib Christi im Brode gegesssen wird, weil er geistig genossen werden muss. Gleichwie Niemand so stumpfsinnig ist, welcher nicht bekennen sollte, das Wort des Evangeliums müsse geistig d. i. durch den Glauben innerlich angenommen werden, wie sehr er es auch mit den Ohren aufnimmt. Denn wie der Glaube das Wort, welches mit den Ohren aufgenommen wird, gemäss seiner Weise annimmt, so wird auch der Leib, welcher durch das Brod aufgenommen wird, gemäss der Weise des Glaubens angenommen. Denn der körperliche Leib Christi wird vom Herzen, von der Seele, vom Glauben nur gemäss der Weise des Glaubens, welche geistig ist angenommen, wie sehr er selbst auch körperlich ist." So trägt das Syngramma gleichsam ein Doppelantlitz, durch welches dasselbe, wie auch thatsächlich geschehen, gleicherweise von Luther, wie von den Schweizern als mit ihrer Lehre zusammenstimmend betrachtet werden, jede Partei aber auch das von ihrer Ansicht Abweichende desto leichter unbeachtet lassen konnte. Anders dagegen haben wir Luther's Verhältniss zu Melanchthon, auf welches auch Diestelmann ausführlicher eingegangen ist, zu betrachten. Melanchthon ist von seiner zuerst mit Luther völlig übereinstimmenden Abendmahlslehre in allmäliger Entwickelung

zu mehrfach von ihm abweichenden Ansichten gekommen. Er hat nicht mehr eine unbegreifliche Vereinigung des wesentlichen, natürlichen Leibes und Blutes Christi mit Brod und Wein, sondern eine geistige, doch wahre und wirksame Gegenwart Christi im Abendmahle angenommen und anstatt der dogmatischen Formulirung vielmehr die religiös-ethische Bedeutung und Wirkung der Feier betont, wie in den Worten: „Christus ist wahrhaftig im Sakramente gegenwärtig und wirksam in uns. Fürwahr, ein wunderbares und überschwängliches Unterpfand der höchsten Liebe und Barmherzigkeit gegen uns, dass er in diesem Mahle bezeugt haben will, dass er sich selbst uns mittheilt und uns mit sich als seine Glieder vereinigt, damit wir wissen mögen, dass wir von ihm geliebt, beachtet, bewahrt werden!“[1]) Diese Lehrweise Melanchthons, wie er sie nach und nach ausgebildet und stets vorsichtig, öffentlich nur, wo eine bestimmte Veranlassung dazu vorlag, öfterer dagegen in Briefen an vertraute Freunde ausgesprochen, hat Luther längere Zeit ruhig sich entwickeln lassen. Erst als dieser durch sein: Kurzes Bekenntniss vom heiligen Abendmahle im Jahre 1544 aufs Neue den heftigen Kampf gegen die Schweizer aufgenommen, hat er auch, von Eiferern, wie Amsdorf, noch mehr aufgestachelt, gegen Melanchthon den Verdacht der Hinneigung zu den Zwinglianern gefasst. Damals ist, wie aus mehrfachen brieflichen Aeusserungen Melanchthons hervorgeht, in Wittenberg das Gerücht in Umlauf gewesen, dass er selbst und sein Gesinnungsgenosse Caspar Cruciger zu einem Verhöre über ihre Abendmahlslehre gefordert, oder, wie wir heutzutage sagen würden, ein Rechtgläubigkeits-Colloquium mit ihnen gehalten werden sollte. Damals hat sich Melanchthon mit dem Gedanken seines Wegganges von Wittenberg vertraut gemacht. Dass Luther es dennoch nicht zu einem förmlichen Bruche hat kommen lassen, werden wir ihm

1) Melanchthon: *loci theologici*. Ausgabe von 1535; darin: *De Coena Domini* N. VIII.

gewiss zur Ehre anrechnen. Er bekundet seinen klaren Blick und sein tiefes Gefühl dafür, was sein Melanchthon nicht nur für ihn persönlich, sondern auch für die Wittenberger Hochschule und für das gesammte Reformations-Werk war. Beachten müssen wir jedoch auch, dass Luther bei nur einigermaassen unbefangenem Urtheile Melanchthon nicht zu den von ihm sogenannten Sakramentirern rechnen konnte, da dieser klar die wahre und wirksame Gegenwart Christi im Abendmahle bekannt hat. Dasselbe müssen wir auch von Luther's Verhältniss zu Calvin sagen, dessen Abendmahlslehre unser Reformator erst in seinen letzten Lebensjahren kennen gelernt und, wie wir schon oben erwähnt haben, sehr günstig beurtheilt hat. So können wir auch die subjektive Möglichkeit der in Frage stehenden Aeusserung Luther's nicht für erwiesen achten.

Dagegen hat Diestelmann als sein Schlussresultat, dass Luther's letzte Aeusserung sowohl geschichtlich beglaubigt als auch von den Zeugen richtig verstanden sei, hingestellt. Er hat sich darüber (S. 350 ff.) so ausgesprochen:

„Von Melanchthon wie von den übrigen Zeugen sind Luther's Worte einfach aufgefasst, wie sie lauten, nämlich zunächst als ein Eingeständniss, dass allerdings der Sache vom Abendmahle d. h. des Streites und im Streite darüber zu Viel gethan im Eifer der Leidenschaft über das rechte Maass würdiger Behandlung der vertretenen Sache, wie der bekämpften Personen weit hinausgegangen sei; ferner als eine Anerkennung dessen, dass der Gewinn kirchlicher Eintracht durch übereinstimmmendes Bekenntniss der Wahrheit d. h. hier der wesentlichen Wahrheit, um die es sich in dieser Sache vor Allem handle und die desshalb auch auf bleibende Weise unabänderlich festgehalten werden müsse, ein grosses und köstliches Gut sein würde; dann aber auch als eine Erklärung dahin, dass er für seine Person gleichwohl der Aufforderung Melanchthons, zur Erzielung solcher Eintracht eine neue Schrifft zu stellen,

darin die Sache gelindert werde, obwohl er das viel und oftmals bedacht habe in seiner derzeitigen Lage nicht mehr entsprechen könne, weil er dafür halten müsse, dass so d. h. mit solcher neuen Kundgebung nach Allem, was er bisher gesprochen vielmehr die ganze Lehre verdächtig werden würde und dass er es desshalb dem allmächtigen Gott befohlen haben wolle, nämlich auf welchem Wege und durch welche Personen und Mittel er die kirchliche Eintracht im gemeinsamen Bekenntnisse der bleibenden Wahrheit wiederherstellen werde. Die schliessliche Aeusserung aber: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! hat Melanchthon, wie auch sein späteres Verhalten beweist, nicht anders verstanden, als so: Lass Du und Deine gleichgesinnten Freunde denn die Sache jetzt gehen bis zu meinem gewiss nicht fernen Tode! Dann aber seht zu, ob es euch mit Gottes Hülfe auf eure Weise gelingen mag, was mir auf meine Weise nicht gelungen ist, nämlich die Eintracht der Deutschen und Schweizerischen Reformation in der Lehre vom Abendmahle herzustellen! Nur denkt auch ihr daran und seht wohl zu, dass ihr dabei nicht die ganze Lehre verdächtig macht und die Wahrheit, die da bleiben und unveräusserlich festgehalten und bekannt werden muss, nicht preisgebt!"

Hiergegen haben wir zunächst zu bemerken, dass es sich in der Unterredung, wie sie berichtet wird, nicht, worin Diestelmann sich von Eitzen, Seckendorf und Ebrard nähert, um den Streit über das Abendmahhl, das Zuweitgegangensein in der Polemik handelt. Nachdem Melanchthon das Gespräch mit der Erklärung begonnen haben soll, dass seiner Ansicht nach, wie er sie seit vielen Jahren gewonnen habe, die Lehre der Züricher den Schriften der Kirchenväter näher komme, müsste Luther's Aeusserung: Es ist der Sache vom Abendmahle zu viel geschehen! unzweifelhaft auf die Abendmahlslehre bezogen werden. So allein ist auch Luther's Bedenken gegen die Herausgabe einer neuen Schrift zu verstehen, dass

dadurch die ganze Lehre verdächtig gemacht würde; eine Schrift, durch welche nur die Polemik gelindert werden sollte, würde doch keinen Grund zu solcher Aengstlichkeit gegeben haben. Endlich die Aeusserung: Thut ihr auch etwas nach meinem Tode! müsste, wie sie auch von allen alten Zeugen verstanden worden ist, Luther's bestimmte Erklärung enthalten, dass er seine Lehre vom Abendmahle noch nicht als den Abschluss evangelisch-protestantischer Lehrentwickelung, vielmehr als der Um- und Fortbildung bedürftig betrachte; und duzu die ausdrückliche Aufforderung: Melanchthon und die ihm Gleichgesinnten sollten nach seinem Tode ihre Thätigkeit auf die weitere Verbreitung und allgemeine Anerkennung ihrer den Zürichern sich nähernden Lehrweise richten! Dass dies Alles nach Luther's damaliger Denkweise, wie er sie vielfach ausgesprochen hat glaublich sei, ist eben sehr fraglich. Kurz, auch nach Diestelmann's gründlicher Untersuchung können wir die Geschichtlichkeit der Luther zugeschriebenen Aeusserung nicht als bewiesen achten und müssen bei unserem oben aufgestellten Ergebnisse stehen bleiben.

Die Summa der Heiligen Schrift.

Eine literarhistorische Untersuchung

von

Karl Benrath.

Dritter (Schluss-) Artikel.

Die „Oeconomica Christiana" war, wie nachgewiesen, 1527 erschienen. Wohl noch in dem nämlichen Jahre ist sie in England von kirchlichem Verbote betroffen worden (vgl. II. Art. Jahrb. für prot. Theol. 1882 S. 696, A.). Im folgenden Jahre verlangte der Archidiakonus von Ely, Oliver Pole, ein Urtheil über die Schrift von den Löwener Theologen Jakob Latomus, der sich als Gegner Luthers seinerzeit mit mehreren Schriften hervorgethan hatte. Auch der Kanonikus Alexander Galway von Aberdeen und der Lütticher Kanonikus Theodor Hesius sollen nach Angabe des Latomus[1]) in diesen gedrungen sein, die ketzerische „*Oeconomica*" nicht ohne Entgegnung zu lassen. So hat er sie denn zunächst 1528 in Löwen bekämpft und dann 1530 zwei Schriften gegen sie erscheinen lassen, von denen sich die eine (*De fide et operibus*) mit dem ersten, die andere (*De Monachorum institutis, votis et horum obligationibus*) mit dem zweiten Theile der „Oeconomica" beschäftigt.[2]) Den

1) Jac. Latomi, *De fide et operibus*, in dessen *Opera*, *Lovanii* 1579, fol. 133 a.

2) Paquot, *Mémoires pour servir à l' hist. litt. des 17 prov. des Pays-Bas* (T. III, Louvain 1770) meint S. 14, die Schriften des Latomus seien gegen das Werk des Barth. Battus „*De Oeconomica Christiana*" gerichtet. Allein dieses Werk hat mit unserer Oeconomica nichts zu schaffen und ist erst 1558 erschienen (vgl. ebd. T. II, S. 670).

Verfasser der „Oeconomica“ kennt Latomus nicht. Er stellt in der Vorrede die Vermuthung auf, dass es ein entlaufener Mönch sei, der mit den hier „von überall her zusammengekratzten“ Gründen sein eigenes Gewissen beschwichtigen wolle. Latomus legt zugleich Zeugniss ab für den Einfluss, den die Schrift ausübte: hatte er doch — was ihn offenbar zur Veröffentlichung seiner Gegenschriften gedrängt hat — in Erfahrung gebracht, dass gerade unter den Mönchen dieses Buch, welches er nicht ansteht, als „pestilens“ zu bezeichnen, mit grösstem Eifer gelesen werde.

Schritt um Schritt folgt nun Latomus in „*De fide et operibus*“ den fünfzehn Kapiteln des ersten Theiles der „Oeconomica“. Bei der Kritik der drei ersten Kapitel, welche von der Bedeutung der Taufe handeln, erfolgt eine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Begriffe, den der Gegner aufgestellt hat, nicht, sondern dieser letztere wird lediglich mit einer Menge von Stellen aus den Kirchenvätern überschüttet, aus denen die Einrichtung der Taufe der Neugeborenen als Brauch der ältesten christlichen Kirche nachgewiesen werden soll — ein Nachweis, welcher für die Sache selbst ohne Bedeutung ist. Der eigentliche Streitpunkt — Glaube und Werke — wird sodann unter Berücksichtigung der Ausführungen der „Oeconomica“ vom vierten bis zum dreizehnten Kapitel eingehend verhandelt.[1]) Dem Verfasser der „Oeconomica“ ist der Glaube der Mittelpunkt des religiösen Lebens; ein lebendiger Glaube ist ihm undenkbar ohne Früchte, aber eine irgendwie geartete Mitwirkung zur Seligkeit gesteht er den Werken nicht zu. Latomus dagegen, um den „guten Werken“ eine Mitwirkung zum Heile zu reserviren, unterscheidet nach der scholastischen Lehre ein zwiefaches Heil, eine doppelte Erlösung, nämlich die eine von den Sünden, die andere von der „*miseria*“, d. h. von dem Zustande menschlicher Unvollkommenheit und Schwäche, in welchem wir auch nach erfolgter Vergebung der Sünden und Tilgung der Sündenschuld immer noch verbleiben. Mit jener „ersten“ Erlösung, gesteht Latomus ein,

1) Opera, fol. 135 a—139 b (Lov. 1579).

habe das Verdienst der eigenen Werke nichts zu thun; sie sei ein freies Geschenk der göttlichen Gnade. Dagegen die „zweite" Erlösung erfolge durch das Verdienst der „guten Werke", und dass dies geschehe, werde von zahlreichen Schriftstellen bezeugt. Nicht zufrieden mit dieser Distinktion einer doppelten Erlösung macht dann Latomus auch die thomistische Unterscheidung einer zwiefachen Werthung der Werke im Heilsprozess, nämlich je nachdem sie dem Glauben und der Rechtfertigung vorangehen oder aber folgen. Während die „Oeconomica" mit Luther den Werken überhaupt jede Mitwirkung zur Erlösung abspricht, mögen sie von dem Gläubigen oder dem noch nicht Glaubenden ausgehen, stellt Latomus als schriftgemässe Lehre hin, dass die „*opera praecedentia fidem*" zwar an sich böse und daher unverdienstlich seien, die „*sequentia*" dagegen „*ex aequo*" angerechnet werden. Alle die starken Stellen, welche die „Oeconomica" aus der Schrift Alten und Neuen Testamentes gegen die Verdienstlichkeit der Werke angezogen habe, seien nur gegen jene erste Klasse von Werken gerichtet, und auch der Widerspruch zwischen dem Apostel Paulus und dem Verfasser des Jakobusbriefes stelle sich als ein lediglich scheinbarer heraus, wenn man nur diese Unterscheidung klar vor Augen habe, da der Eine von diesen, der Andere von jenen Werken rede.

Allein mit diesen Auseinandersetzungen des Latomus ist der eigentliche Hauptpunkt der Controverse noch nicht berührt: derselbe liegt vielmehr in der Aufstellung, welche die „Oeconomica" im 13. Kapitel des ersten Theiles über das Wesen des Glaubens selbst enthält. Hier schieden sich und scheiden sich noch die protestantische und die katholische Anschauung: es ist mehr als ein blosser Wortstreit, es berührt unmittelbar beiderseits den Centralpunkt des religiösen Gedankens und geht auf dessen verschiedene Bestimmtheit hier und dort zurück, wenn es nie hat gelingen wollen, über den Begriff des Glaubens Uebereinstimmung herbei zu führen. Geschickt hatte die „Oeconomica" die Verschiedenheiten in der Auffassung der „*fides*" durch Hervorhebung von vier Hauptarten derselben markirt: von der „*fides*" als Zuverlässigkeit in Handel und Verkehr war sie zur „*fides historica*"

gegenüber den Heilsthatsachen, von dieser zu dem Glauben an Gottes Allmacht übergegangen und hatte endlich den wahren „evangelischen" Glauben gekennzeichnet, der in dem unbedingten Vertrauen auf Gottes Verheissungen bestehe. Von diesem Glauben sei die Liebe unzertrennlich, aber auch das Bewusstsein, dass wir aus eigener Kraft nichts zum Heil zu thun vermögen, ja, dass wir, wenn uns Alles zu erfüllen gelungen wäre, doch stets unnütze Knechte bleiben würden. Der Gegner bestreitet die Zulässigkeit der Unterscheidung zwischen der dritten und vierten Art der „*fides*"; ihm fallen beide zusammen, und die Folgerung, welche die „Oeconomica" aus ihrem Glaubensbegriff für die Möglichkeit der Heilsgewissheit zieht, erscheint ihm als hinfällig. Er glaubt auch, wie er zum Schlusse sagt (fol. 144 b), nachgewiesen zu haben, dass die Verheissungen Gottes nur denjenigen gelten, welche den Glauben der katholischen Kirche haben, einen Glauben, welcher zwar ohne Werke nicht heilskräftig, aber doch denkbar sei. —

In der zweiten Schrift richtet sich Latomus zunächst gegen die Darlegung der „Oeconomica" über die Entstehung des Mönchthums und die im Laufe der Zeit mit demselben vorgegangenen Veränderungen (Oec. Cap. I), gegen die Vergleichung zwischen Art und Umfang der mönchischen Verpflichtung mit den sittlichen Forderungen, welche das Christenthum an Jeden, auch den Laien und Weltbürger, stellt. Die „Oeconomica" hatte gezeigt (Cap. II. III), wie wenig durch die Aeusserlichkeiten der Möncherei Christi Gebot und die Vorschriften der Apostel erfüllt werden; wie die Gelübde gegen das Evangelium und seine recht verstandene Freiheit verstossen, daher auch nicht verbindlich sind, wo sie irgend mit dessen Forderungen collidieren; wie endlich der Mönch in seinen Gelübden nichts Sittliches geloben kann, wozu nicht jeder andere Christ schon durch das Taufgelübde verpflichtet wäre. Latomus lässt diese Aufstellungen nicht gelten. Ihm scheint wunderlicherweise gerade die evangelische Freiheit durch die Mönchsregel gewährleistet zu sein: er übersieht eben die Knechtschaft des Buchstabens, und indem er nur von der Knechtschaft der Begierden redet,

ist er der durch die Erfahrung widerlegten Ansicht, dass die Beobachtung der mönchischen Regeln zur wahren sittlichen Freiheit hinführe. Ganz besonders aber erregt die Nebeneinanderstellung von Mönch und Bürgersmann in der „Oeconomica", wobei das Resultat der Vergleichung zu Gunsten des Letzteren ausgefallen war, den Widerspruch unseres Schriftstellers. Er hält die scholastische Unterscheidung von *„praecepta"* und *„consilia evangelica"* aufrecht und meint, dass dem Mönche in Folge des Beobachtens auch der letzteren eine höher normirte Sittlichkeit als dem Laien eigen sei. —

Die Controverse zwischen der „Oeconomica" und den beiden Schriften des Latomus, die wir hier nun streifen konnten, hat uns schon den spezifisch evangelischen Charakter der ersteren erkennen lassen. Dass die „Oeconomica" trotz aller Entschiedenheit ihres Standpunktes an keiner einzigen Stelle in rohe und rücksichtslose Polemik nach der Gewohnheit jener Zeiten ausartet, spricht nicht allein für den Charakter ihres Verfassers, sondern trägt auch dazu bei, dass man die Schrift heute noch mit Nutzen und Erbauung lesen kann. Aber daneben hat sie auch in anderer Beziehung ihre ganz spezifische Bedeutung. Ist sie anerkanntermassen eine der ersten reformatorischen Schriften der Niederlande gewesen und unter dem frühesten dort gegen solche ergangenen Verbote mit befasst, so nimmt sie andererseits auch bei der sich dort vollziehenden eigenthümlichen Ausprägung des reformatorischen Gedankens eine nicht unwichtige Stelle ein. Um den Kreis von reformatorischgesinnten Männern, dem sie entstammte, uns in seiner Bestimmtheit näher zu vergegenwärtigen, versetzen wir uns für einen Augenblick in das folgenschwere Jahr 1521 zurück.

Nicht lange vor Luthers denkwürdiger Reise nach Worms zum Reichstag erschien bei ihm in Wittenberg ein Niederländer, Hinne Rode (Rhodius), der im Namen von niederländischen Freunden der Reformation Schriften des Theologen Wessel von Gröningen, sowie einen Brief des Juristen Cornelis Hoen (Honius) überbrachte, welcher die Ansicht jener Niederländer über das Abendmahl enthielt. Luther nahm mit Freuden die Schriften Wessels in Empfang, mag auch wohl

die erste Wittenberger Ausgabe derselben, welche noch 1521 erschien und bald von einer zweiten gefolgt wurde, veranlasst haben. Durch die sich drängenden Ereignisse abgehalten, kam er jedoch erst bei der dritten in Basel im September 1522 gedruckten Ausgabe dazu, mit dem Namen Wessels seinen eigenen in einem als Vorrede dienenden Briefe zu verbinden, in welchen er erklärte: „Hätte ich Wessels Schriften früher gelesen, so hätten meine Feinde wohl auf den Gedanken kommen können, der Luther habe Alles aus Wessel geschöpft — so sehr stimmt unser Geist zusammen!“ Dagegen mit dem Inhalt des Briefes des Honius stimmte Luther nicht überein. In diesem Briefe[1]) wurde diejenige Lehre vom Abendmahl entwickelt, welche einige Jahre später Zwingli, mit dessen Ansichten sie sich berührte, herübernahm, und die dann das Schibboleth seiner Anhänger geworden ist. Hinne Rode, von Wittenberg nach Utrecht zurückgekehrt, ward 1522 *„propter Lutherum“*, wie ein Zeitgenosse sagt, seiner Stelle als Rektor der Hieronymitenschule in Utrecht entsetzt. Er ist es dann gewesen, welcher im folgenden Jahre in Begleitung von Gregor Sylvanus (Saganus) nochmals die Glaubensgenossen in Deutschland und der Schweiz aufsuchte und den Letzteren dabei zuerst den gedachten Brief des Hoen mittheilte. Im Januar 1523 finden wir die Beiden in Basel. Dort war seit Kurzem Joh. Oecolampadius als Vikar an St. Martin angestellt, der schon im vorhergehenden Jahre ein Formular für die Einführung der Messe in deutscher Sprache entworfen hatte.[2]) Wenn wir nun in unserer „Summa“ dieses „Testament Jesu Christi, welches man bisher die Messe genannt hat“, als Anhang wiederfinden, so ist diese Herübernahme wohl als ein Zeichen der zwischen den Vertretern der niederländischen und der oberdeutsch-schweizerischen Reformation geschlossenen Beziehungen an-

---

1) 1525 durch Zwingli herausgegeben (in: *De genuina verborum Dei Hoc est corpus meum … expositio*); auch bei Gerdes, Hist. Ref. I Monum. p. 231 gedruckt.

2) Das Testament Jhesu Christi, das man bissher genennet hat die Messz, verteutscht durch Joannem Oecolampadion, Ecclesiasten zu Adelnburg (Ebernburg). (Panzer, Annalen II, N. 1944 f., 2426.)

zusehen. Ich stimme in diesem Punkte Herrn van Toorenenbergen, welcher mit Vorliebe und Glück der Klarstellung dieses Punktes nachgegangen ist (Inleiding, S. XXI ff.), im allgemeinen bei, muss aber mit Rücksicht darauf, dass in den Uebersetzungen der „Summa" das „Testament" fehlt, bei dem Schlusse bleiben, dass dasselbe in der *editio princeps*, nach welcher jene angefertigt sind, auch nicht vorhanden gewesen sein wird. Ich betrachte deshalb abweichend von ihm das an zweiter Stelle (S. LVIII) von ihm notirte Exemplar der „Summa" als eins von der ältesten Ausgabe.

Während die beiden Mitglieder des Utrecht'schen Freundeskreises in Deutschland und der Schweiz verweilten (Anfang 1523), war die Schrift Luthers „Von weltlicher Oberkeit" erschienen und hatte den Bomelius veranlasst, das erste Drittheil aus jener in seine „Summa" einzufügen (Kap. 26). Und diese Schrift Luthers ist keineswegs die einzige, aus welcher Bomelius geschöpft oder die ihn beeinflusst hat. Seine Lehre von der Taufe weist deutlich auf den „Sermon vom Sakrament der Taufe" von 1519, sowie auf die Schrift von der Babylonischen Gefangenschaft hin (s. u.). In nicht geringem Grade ist die Schrift „Von der Freiheit eines Christenmenschen" von Einfluss auf ihn gewesen. In keiner andern mochte der Verfasser der „Oeconomica" so sehr seine eigenen Gedanken wiederfinden wie in dieser köstlichsten unter den reformatorischen Hauptschriften von 1520, die „nicht mehr als stürmische, zürnende Streitschrift, sondern als ein ruhiges, positives Zeugniss der Wahrheit auftritt, vor welcher die Waffen und Bande der Finsterniss von selbst zu nichte werden müssen." Die Darlegung über Glauben und Werke im 4. Kap. der „Oeconomica" klingt sehr nahe an die entsprechenden Ausführungen in Luthers Schrift an, und der Grundgedanke dieser letzteren, dass „der Christ ein freier Herr sei über alle Dinge, niemand unterthan — aber auch ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jedermann unterthan", findet sich fast wörtlich bei Bomelius wieder. Auch zu Stellen aus Luthers „An den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung" finden sich frappante Parallelen. So vergleiche man das-

jenige, was über die Nothwendigkeit des Schulunterrichts von Knaben und Mädchen hier gesagt wird, mit Luthers Ausführungen (E. A. XXI, S. 349 f.); man stelle die mehrfache dringende Aufforderung zur Lektüre der heiligen Schrift neben das, was Luther darüber sagt (ebd. S. 349); man beachte, wie der künstlich hergestellte Gradunterschied zwischen geistlich und weltlich in der nämlichen Weise beseitigt wird (Oec. cap. I, S. 3; E. A. XXI, S. 283); auch, dass die Forderung, niemand solle vor dem 30. Lebensjahre zur Professleistung zugelassen werden, beiderseits gestellt wird (Oec. cap. V, S. 71; E. A. XXI, S. 359). Endlich scheint es mir — entgegen der Ansicht, welche ich in der Einleitung zur deutschen Ausgabe S. XXX geäussert habe und die mit Recht von Prof. Möller in der Theol. Lit. Ztg. 1881, Sp. 63 beanstandet worden ist —, dass auch die Ausführungen der „Oeconomica" über die Taufe (Kap. I—III) mehrfach und die über das Abendmahl wenigstens an Einer Stelle in Abhängigkeit von der Ausführung Luthers sich befinden.[1]) Für die Bestimmung der Abfassungszeit der „Oeconomica" würde sich daraus auch ein Schluss ergeben: sie kann, wenn diese Schriften benutzt worden sind, nicht vor Ende 1520 nieder-

---

1) Oec. cp. I (S. 4): *Quid igitur baptismus, aut e quo potissimum ille suum vigorem colligit condonandi crimina? Non facit id aquae elementum, sed unica fides ...*

Ebd.: *Igitur cum aqua tingimur in Christi morte baptisamur ut nobis prosit quod Christus nostri causa mortem oppetiit contestamurque nos illi commori et consepeliri ... ut juxta Apostolum in novitate vitae ambulemus.*

De Capt. Bab. (Vol. V. Frkf. 1868, S. 64). *Ita baptismus neminem justificat nec ulli prodest sed fides in verbum promissionis ....*

Ebd. S. 65: *Significat itaque baptismus duo, mortem et resurrectionem ... Ita Paulus Rom. 6 exponit: Consepulti enim sumus Christo per baptismum in mortem, ut quemadmodem Christus resurrexit ex mortuis per gloriam patris ita et nos in novitate vitae ambulemus.*

Ebd. S. 26 über das Abendmahl: *Addidit (Christus) et symbolum ceu scriptas tabulas, quibus nobis haec omnia obfirmavit, corpus videlicet et sanguinem, pignora certe longe*

Ebd. S. 40: *Promitto hibi (dicit Christus) vitam aeternam. Et ut certissimus de hac mea promissione irrevocabili sis, corpus meum tradam et sanguinem fundam, morte*

geschrieben sein.[1]) Andrerseits aber ist auch klar, dass die „Oeconomica“ 1523 im Manuskript vorlag und dass die Freunde des Verfassers damals von ihrer Existenz und zwar wohl schon längere Zeit wussten — hat doch Bomelius im Laufe dieses Jahres ihrem Drängen nachgegeben und sie für weitere Kreise in der Muttersprache bearbeitet. Auf diese Bearbeitung, unsere „Summa“, hat Luthers „Von weltlicher Oberkeit“ den schon bezeichneten Einfluss gehabt, dass das 26. Kapitel aus der letzteren in sie herübergenommen worden ist. Aber die „Oeconomica“ ist in ihrem Contexte davon nicht berührt worden: eine dem 26. Kapitel der „Summa“ entsprechende Ausführung würde man vergeblich in ihr suchen. Auch später, 1526, als die „Summa“ eine abermalige wichtige Veränderung erlitt, nämlich die radikale Umarbeitung von Kap. 29 (vgl. Jahrbb. f. prot. Theol. 1881, S. 150—152), ist die „Oeconomica“ davon unberührt geblieben — sie enthält die Ausführungen über Kriegsleute und Krieg genau in der Form, wie die vor 1526 erschienenen Ausgaben der „Summa“ und die von ihnen abhängigen Uebersetzungen.

Wenn nun der Verfasser die „Oeconomica“ im wesentlichen in der vor 1523 fixirten Form gelassen, wenn ihm überhaupt die Absicht, sie zu veröffentlichen, fern gelegen hat — so ist es um so erklärlicher, dass er, nachdem die „Summa“ einmal erschienen ist und trotz aller Anfeindungen ihren Lauf siegreich begonnen hat, seine Bemühung nur dieser ausschliesslich zuwendet. Ihr fügt er die Schrift des Oecolampadius, das „Testament Jesu Christi“ an; ihr 29. Kap. arbeitet er, nachdem ihm Luthers „Ob Kriegsleute auch im

sacratissima eximiae suae charitatis qua nos immerentes adamavit.

ipsa hanc promissionem confirmaturus et utrumque tibi in signum et memoriale eiusdem promissionis relicturus. Quod cum frequentaveris, mei memor sis, hanc meam in te caritatem et largitatem praedices et laudes et gratias agas.

1) Der „Oeconomica“ ist in der That ein auf 1520 bezügliches Prognosticum vorgesetzt.

seligen Stande sein können" (1526), bekannt geworden ist, gründlich um; ihr endlich giebt er einen zweiten Theil bei, der zuerst in Verbindung mit der 1526 erschienenen revidirten Ausgabe der „Summa" auftaucht.

Der besondere Titel dieses Theiles lautet: Dat | ander Deel van | die Summa der Godlicker Schrifturen oft | Duytscher Theologien, allen Christen- | menschen seer van node ende pro- | fijtelijc: Leerende van de gheboden | Gods, ende gheboden ende | Raden der menschen. | Psalm XVIII. | De onbeulecte wet des Heeren is bekeerende de sielen u. s. w. Dieser „andere Deel", mit besonderem Prolog an den christlichen Leser, zerfällt wieder in zwei Abschnitte. Der erste giebt in 12 Kapiteln eine Untersuchung über die Frage, welche Gebote für den Christen unbedingt verbindlich seien, und zwar wird diese Frage verneint bezüglich derjenigen, die nur von menschlichen Autoritäten gegeben sind, verneint auch bezüglich der mosaischen Gebote, bejaht dagegen, sofern es sich um Gebote des Evangeliums handelt, die sich unter die Eine Forderung zusammenfassen, dass wir Gott lieben sollen von ganzem Herzen und unsern Nächsten wie uns selbst. Der zweite Abschnitt giebt eine Einzelerklärung der Zehn Gebote.

Bei diesem Versuche, der wiedergewonnenen Glaubensgrundlage gemäss auch die Grundzüge einer echt evangelischen Ethik festzustellen, lohnt es sich wohl einen Augenblick zu verweilen. Der Prolog geht von der Sündhaftigkeit aller Menschen und ihrer Unfähigkeit das Gute zu thun, aus und zeigt als zwiefache Aufgabe des Gesetzes auf: nicht allein den Sünder zu erinnern und zu strafen, sondern in ihm auch das Gefühl seiner Schwachheit und das Bedürfniss der Erlösung zu wecken. Der Glaube an Christus allein, so schliesst der Prolog, kann uns von der Last des Gesetzes befreien; Christus hat dasselbe zwar nicht aufgelöst, aber erfüllt. er giesst die Liebe in unsere Herzen, die über dem Gesetz steht, weil sie alle Dinge ohne Zwang und ohne Lohn thut.

„Unser lieber Herr und die Apostel", so beginnt das

erste Kapitel[1]), „haben uns Alles mitgetheilt was zu wissen und zu thun zur Seligkeit erforderlich ist. Kein Mensch, noch Engel, noch Teufel darf uns etwas Neues gebieten, das zu halten wir unter Verlust der Seligkeit verpflichtet wären ..... Auch Paulus ertheilt, wie er selbst sagt, kein Gebot, sondern nur einen Rath, da wo es sich um die Frage des Eintritts in den ehelichen Stand handelt, weil hier kein Gebot Gottes vorliegt. Nun gebieten Päpste, Bischöfe und ungelehrte Pastoren, was sie wollen, und zwingen und verbinden uns auf unser Seelenheil dazu, dass wir fasten, feiern, beichten, Sonntags die Messe hören sollen u. dgl. Sie decken sich dabei mit dem Worte Luc. 10, 16, welches doch nur von den Aposteln gesagt ist.“

Wie nun der Christ sich solchen Geboten gegenüber zu verhalten habe, wird im Folgenden entwickelt. Den Gesammtbestand der gegebenen Gebote theilt der Verfasser, wie angedeutet, in drei Klassen: kirchliche Vorschriften, Gebote des Alten Testaments, endlich das Eine Gebot des Evangeliums, welches uns zur unbedingten Liebe zu Gott und zum Nächsten verpflichtet. Aus dem Umstande, dass diese drei Arten von Geboten nicht unterschieden werden, führt Bomelius aus, entstehe die grösste Verwirrung. Die Gebote der ersten Art haben mit der Frage nach der Seligkeit gar nichts zu schaffen; es sind nur Rathschläge, um das Halten der Gebote Gottes zu erleichtern — so z. B. sollen die Fastengebote die Bewahrung der jedem Christen vorgeschriebenen Keuschheit erleichtern —: wer ihrer nicht bedarf, mag sie ohne Verlust der Seligkeit unbeachtet lassen. Wenn aber die Freiheit unseres Glaubens uns frei macht von der unbedingten Verpflichtung auf die kirchlichen Vorschriften, so soll uns doch das göttliche Gebot der Nächstenliebe, welches Vermeidung von Aergerniss in sich befasst, zur Rücksichtnahme auch bezüglich jener Einrichtungen anhalten, wie denn auch der Apostel Paulus in Röm. 14 dies empfiehlt. Aehnlich steht es mit den Geboten der zweiten Klasse. Von ihnen sagt Christus selbst, dass sie nur bis auf Johannes'

1) van Toorenenbergen's Ausgabe S. 210.

Zeiten in Kraft gestanden haben, und zum Zeichen, dass sie todt seien, hat er selber gegen sie gehandelt, als er am Sabbath heilte. Wer Moses' Gebote, sofern sie nicht in dem göttlichen Gebote der Liebe enthalten sind, noch erfüllen will, der mag es thun — nur meine er nicht, dazu unter Verlust der Seligkeit verpflichtet zu sein, denn das ist gegen das Evangelium. Die dritte Klasse, welche das Evangelium selbst aufstellt, besteht nur aus Einem Gebote, dem der Liebe gegen Gott und den Nächsten. Dieses ist aber unbedingt für alle Christen verbindlich und fasst die Zehn Gebote des Alten Bundes in sich, welche uns zeigen, wie wir diese Liebe im einzelnen Falle beweisen sollen.

Das sind die Grundgedanken des ersten Abschnitts. Dass auch sie sich vielfach mit Luthers Ausführungen in der „Freiheit eines Christenmenschen" und andern von dessen frühesten Schriften berühren ist ersichtlich. Jedoch ist der Verfasser, obwohl er sich nicht scheut, die Consequenz seiner religiösen Grundanschauung zu ziehen und der Beobachtung der kirchlichen Vorschriften, also den „guten Werken" geradeso wie der Beobachtung der mosaischen Gebote-jede Mitwirkung zur Erlangung des Heiles abzusprechen, andererseits keineswegs gewillt, die Aufhebung der bestehenden kirchlichen Einrichtungen zu fordern, sondern empfiehlt vielmehr, sie um der Schwachen willen zu tragen, wo sie dem Gebote Gottes nicht entgegen sind. Um so entschiedener aber fordert er in dem zweiten Abschnitt in der Form einer Einzelerklärung der Zehn Gebote, dass dieselben gehalten werden sollen in dem erweiterten und vertieften Sinne, welcher den sittlich höheren Standpunkt des Evangeliums gegenüber dem Mosaischen Gesetze kennzeichnet. Dahin gehört zunächst — was im Anschluss an den Wortlaut des ersten Gebotes entwickelt wird —, dass man allen Aberglauben abthue, sofern derselbe geeignet ist, das Verhältniss zu Gott zu stören oder zu verdunkeln. Hier erinnert in den Einzelausführungen manches an gewisse Schriften, welche in den beiden letzten Jahrzehnten des fünfzehnten und den ersten des sechzehnten Jahrhunderts in Niederdeutschland vom Einflusse gewesen sind, besonders an Eine — den Christenspiegel des

Minderbruders Diedrich Coelde aus Münster[1]), welcher zuerst 1486 gedruckt wurde. Aber es treten auch wieder charakteristische Verschiedenheiten von diesem zwar frommen und verständigen, aber noch ganz in der mittelalterlich-katholischen Anschauung befangenen Autor in unserer Schrift hervor, so z. B. wo es sich um die Heiligenverehrung handelt, welche S. 226 bei der Erklärung des ersten Gebotes auf ihren wahren Begriff zurückgeführt wird. „Gegen das erste Gebot", heisst es dort, „handeln alle Diejenigen, welche ihre Hoffnung und ihren Trost auf die Heiligen setzen, auf St. Sebastian, Anna, Rochus, Christophorus, Barbara u. s. w. Diesen Heiligen zu Ehren fastet und feiert man und setzt darauf mehr Vertrauen als auf Gott selber. Das stiftet der Teufel an, um uns zur Abgötterei zu verführen, dass wir unsere Hoffnung nicht auf Gott, sondern auf die Heiligen setzen sollen. Darum sollt ihr vor allem sicher wissen, dass wir die Heiligen nicht anbeten oder preisen dürfen, sondern Gott allein sollen wir anbeten und preisen in seinen Heiligen, d. h. wir sollen loben, preisen und bewundern die Güte und Gnade Gottes, dass er Solches durch seine Heiligen gethan hat und noch thut." Während Bomelius hier eine so eindringliche Warnung gegen übertriebene Verehrung der Heiligen erforderlich findet, liest der Verfasser des Christenspiegels gerade aus dem Wortlaut des ersten Gebotes heraus, dass dasselbe „uns befiehlt, Ehre und Werthschätzung den Heiligen zu beweisen . . ., da es billig ist, dass wir diejenigen ehren, die Gott so hoch geehrt hat" (Kap. IX).

Bei Kenntnissnahme von der Einzelerklärung des Dekalogs wird man, wie sich das voraussetzen lässt, finden, dass Bomelius jedes der Gebote in wahrhaft evangelischer Weise auffasst und erläutert. Was aber bei seinem Standpunkte einer Beleuchtung bedarf, ist die merkwürdige Erscheinung, dass er, der mit solcher Kühnheit die mosaischen Gebote

1) Ueber den Verfasser und die Ausgaben dieser Schrift vgl. Nordhoff's Ausführungen in der „Monatsschrift für rheinisch-westfälische Geschichte", 1876. Der Christenspiegel ist modernisirt in die Sammlung katholischer Katechismen des 16. Jahrhunderts von Dr. Moufang (Mainz 1881) aufgenommen worden.

bei Seite geschoben hat, jetzt in der Praxis doch auf den Dekalog recurrirt, um an ihm das neue Gebot der Liebe zu exemplificiren. Ist es doch klar, dass bei derartiger Exemplificirung es nur durch einen jedesmaligen Gedankensprung möglich wird, über lediglich negative Bestimmungen hinaus zu kommen. So lange aber die positiven Forderungen der neuen Sittlichkeit noch nicht entwickelt und durchgeführt sind, hat man auch offenbar das ethische Correlat zu dem neuen Glaubensgrundsatze noch nicht gefunden.

Nun hat Bomelius, wie mir scheint, der sich hieraus ergebenden Forderung, wenigstens sofern es sich um die Entfaltung des Ethischen in Familie und Gesellschaft handelt, schon in dem ersten Theile der „Summa“ genügt. Dort ist (Kap. 16—31) das Leben des Christen in den verschiedenen Ständen unter den Gesichtspunkt des Einen Gebotes der Liebe zu Gott und seiner Folgerungen gestellt. Es ist dort nachgewiesen worden, dass alle Stände als solche auf dem gleichen sittlichen Niveau stehen und die gleichen sittlichen Forderungen an ihre Glieder stellen; dass dabei ein Vorzug des geistlichen oder Mönchsstandes nicht existirt. Darauf ist gezeigt worden „wie Mann und Frau zusammen leben sollen nach der Unterweisung des Evangeliums“; „wie die Eltern ihre Kinder christlich erziehen“, und „wie die Reichen leben sollen“; dann „was das Evangelium vom Amte der Bürgermeister, Richter, Schulzen u. s. w. lehrt“, „wie man sich bei Schatzungen und Abgaben zu verhalten habe“, „was vom Krieg und Kriegsdienst zu halten sei“, endlich „wie die Knechte und Mägde und wie die Wittwen sich verhalten sollen.“ Damit tritt das tägliche Leben im bürgerlichen Beruf auf einen höheren Standpunkt als ihm im Mittelalter jemals angewiesen worden ist, wo der Gedanke klerikalischer Heiligkeit es zu entsprechender Werthung der bürgerlichen Berufsthätigkeit nicht kommen liess. Wenn es nicht an dem ist, dass die sogenannten „evangelischen Rathschläge“ höher stehen als die evangelischen Gebote — fordern doch diese das Höchste und Umfassendste, wenn sie die völlige Liebe zu Gott und dem Nächsten gebieten —, so ist es klar, dass auch ihre Beobachtung nicht irgend einen Anspruch auf

höhere Heiligkeit begründen kann. Wenn es ferner thatsächlich so ist, dass das Taufgelübde jeden Menschen in so weitem Umfange sittlich verpflichtet, dass da durch kein Spezialgelübde irgend einer Art noch etwas beigefügt werden kann, so folgt, dass das bürgerliche Leben in sich den ganzen denkbaren Kreis sittlicher Verpflichtungen umschliessen muss. Und wenn endlich als Correlat des rechtfertigenden Glaubens, ja in unlöslicher Verbindung mit ihm, die Liebe wirksam ist, so kann das gemeinsame Ziel für beide nur sein: die Verwirklichung des Gottesreiches in der ganzen Menschheit, zunächst in der christlichen Kirche, immer so, dass da kein Unterschied von Rang oder Stand ist, weil ja Alle durch Christus erlöst und Gottes Kinder sind.

Wenn man nun mit Rücksicht auf diese Ausführungen im ersten Theil der „Summa", welche seit 1523 schon gedruckt vorliegen und welche in fast wörtlicher Uebereinstimmung wohl schon 1520 lateinisch in der „Oeconomica" niedergelegt worden waren, unserm Bomelius den Ruhm nicht streitig machen wird, dass er zuerst unter allen Reformatoren das neue ethische Prinzip positiv entwickelt hat, so ist es doch auch andererseits erklärlich, weshalb er in dem zweiten Theile der „Summa" scheinbar in der Praxis zurücknimmt, was er in der Theorie längst festgestellt hat. Hier geht eine Kühnheit in der Entwickelung der prinzipiellen Frage nach dem sittlich Verbindlichen, wie sie sonst nur noch etwa bei gewissen Gruppen der Täufer zu Tage tritt, mit einer Rücksichtnahme auf die bestehenden Verhältnisse, die auf den ersten Blick als eine ängstliche erscheinen kann, Hand in Hand. So weit wie Bomelius vorgeht in der Bestimmung dessen, was für den Christen verbindlich ist und was nicht, ist Luther selbst nicht gegangen — er stellt bei den Geboten des Alten Testaments die keineswegs genuine Unterscheidung von Caerimonial- und Sittengeboten auf und will die letztern als verbindlich erhalten[1]) — für Bomelius giebt es überhaupt kein Gebot, das verpflichtend wäre, ausser dem einen der Liebe. Und doch sieht Bomelius sich, nachdem seine „Summa" schon drei Jahre mit Erfolg im

1) Vgl. Erl. Ausg. 63, 17 f. (Vorr. z. A. Test., 1523).

Umlauf gewesen ist, veranlasst, ihr noch einen Nachtrag zu geben, auf den sie offenbar nicht angelegt war — einen Nachtrag, der nicht allein die Forderungen der christlichen Ethik auf den Dekalog einzuschränken scheint, sondern der auch trotz aller Betheuerung und Betonung christlicher Freiheit mit der unmissverständlichen Aufforderung schliesst, sich den Geboten der Kirche zu unterwerfen. Dieser scheinbare zwiefache Widerspruch löst sich nun, was das Erste angeht, dadurch auf, dass man annimmt, Bomelius habe durch Akkommodation an die übliche Form der sittlichen Belehrung, die vornehmlich im Anschluss an den Dekalog gegeben zu werden pflegte, sich leichteren Eingang und nachhaltigere Wirkung sichern wollen — während in Bezug auf das zweite eine zeitliche Beschränkung für die Respektirung der katholisch-kirchlichen Formen zwar nicht ausdrücklich beigefügt, aber doch in der Natur der Sache gelegen ist. Denn, in je grösserem Umfange es gelingt, Bahn zu schaffen für die neuen Ideen, der evangelischen Rechtfertigungslehre und ihrem Correlate auf dem ethischen Gebiete den Sieg zu erstreiten, um so eher und gründlicher wird auch das ganze traditionelle Kirchenwesen mit seinen Einrichtungen und Ansprüchen dahinsinken, weil dann eben die zu berücksichtigenden „schwachen Brüder" mehr und mehr an Zahl abnehmen und endlich ganz verschwinden. Wie man aber auch die aufgezeigten Widersprüche ausgleiche — unsere Schrift bildet jedenfalls einen der interessantesten Belege dafür, wie mühsam die reformatorische Bewegung sich auf dem ethischen Gebiete von der Last der Tradition emanzipirt hat.

Aber ihre Bedeutung für die Reformationsgeschichte, insbesondere die der Niederlande, geht darüber hinaus. Obwohl ihr Verfasser durchweg seinen eigenen Weg geht, so steht doch zu erwarten, dass die Wurzeln seiner Anschauungen, die, wie nachgewiesen, mehrfach von Luther befruchtet worden sind, in dem heimathlichen Boden zu suchen sein werden. Es sind im Verlaufe unserer Untersuchung äussere und innere Momente in hinreichender Zahl und Bedeutung hervorgetreten, welche uns erlauben, ihm unter einem gewissen engeren Kreise seiner kirchlich und theologisch thätigen

Landsleute eine Stelle anzuweisen. Wir fanden in ihm einen Verehrer der Hieronymiten und ihrer Bestrebungen, die darauf abzielten, das mönchische Leben wieder mit evangelischem Geiste zu durchdringen; wir sahen ihn in Utrecht als Freund des Gerhard Geldenhauer, zweifelsohne auch jenes Hinne Rode, der 1523 den denkwürdigen Besuch bei Oecolampadius und Zwingli machte; wir erfahren aus der Widmung der „Lamentationes Petri", wie hoch er den Gröninger Pfarrer Frederiks als Theologen schätzt und wie er sich eins weiss mit diesem, der bald darauf die reformatorischen Grundsätze in öffentlicher Disputation gegen die dortigen Dominikaner zu vertreten hatte. Das weist uns schon hin auf den in diesem ganzen Kreise nachwirkenden Einfluss desjenigen niederländischen Theologen, der mit Recht als ein Vorläufer der Reformation bezeichnet worden ist — des Gröningers Johannes Wessel. Freilich, zu der Zahl der direkten Schüler dieses Mannes kann Bomelius nicht gehört haben, da Wessel schon 1489 gestorben war. Aber die Anschauungen und Lehren Wessels wirkten fort, und und von seinen Schriften waren so viele erhalten geblieben, dass die in der oben erwähnten „Farrago" vom Jahre 1522 einbegriffenen nur den kleineren Theil derselben ausmachen.

Wessel ist nun unter den katholischen Theologen am Ausgange des Mittelalters derjenige, welcher, obwohl er wie sie Alle[1]) den Gedanken nicht abwehrt, dass die aus Gnaden erfolgende Gerechtmachung dem Menschen Erwerbung eigenen Verdienstes ermögliche — doch andererseits am entschiedensten sein Gefühl der Heilsgewissheit auf Christi Kreuz und Gottes Gnade allein stützt. In den bezüglichen Ausführungen ist sein Refrain stets der: Nichts ist, das ich nicht empfangen hätte — wäre unsere menschliche Gerechtigkeit vollkommen, so wäre sie doch nur ein beflecktes Kleid (De Magnit. Pass. cp. 46 u. a. St.). Wessels Stellung zum Kirchenthum mit seinen Forderungen und Lehren wird dadurch, dass er von etwaigen durch gute Werke selbst zu erwerbenden Verdiensten absieht, wesentlich modificirt gegenüber

1) Vgl. Ritschl, Lehre v. d. Rechtf. u. Versöhnung, I, S. 129 f. (2. Aufl.).

etwa der Stellung der Brüder vom gemeinsamen Leben, die in allen praktischen Fragen sich von dem kirchlich-korrekten Standpunkte nicht entfernen. Was der Papst lehrt, verpflichtet nach Wessel nur sofern er recht lehrt (Farr. fol. XXVII, b [1522]); die Gebote der Prälaten binden nur sofern sie „Weisheit" enthalten (ebd. fol. XXXI, a). In der beigefügten Tabula wird das genauer präcisirt: „*Statuta et mandata hominum et praelatorum quomodo accipienda et quantum obligant — tantum scilicet quantum in divina lege comprehenduntur et praecipiuntur.*" Wo dieses göttliche Gesetz zum Ausdruck gelangt sei, kann nicht zweifelhaft sein und wird auch in der darauf folgenden These ausdrücklich bezeichnet: in der heiligen Schrift. Sowird der „Freiheit eines Christenmenschen" der Weg vorbereitet, wenn auch völlige Klarheit über dasjenige, was der Regulator des sittlichen Lebens sein soll, noch fehlt.

Nach dieser Seite hin bezeichnet die Schrift des Bomelius einen beachtenswerthen Fortschritt. In ihr wird systematisch die neue Grundlage der Ethik entwickelt und Aufgabe und Ziel derselben fasslich dargestellt. Dass der Verfasser für die ihm über die wichtigsten Begriffe des Glaubens und des Lebens gewordene Klarheit in erster Linie unserem grossen Reformator verpflichtet ist, tritt genügsam aus seinen Darlegungen hervor und wird ja auch an einer Stelle, wo er auf einen „köstlichen Sermon" — Luthers Schrift „Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können" — verweist, in dem man die weitere Ausführung lesen könne, ausdrücklich von ihm eingestanden. Und so ist er es denn auch gewesen, der Luthers „neuer Lehre" zuerst in den Niederlanden den literarischen Uebergang in weitere Kreise vermittelt hat. In ihm zeigt sich die von Gerhard Groot einst angefachte religiöse Bewegung, welche im Stillen weiter gewirkt und schon reiche Früchte getragen hat, theologisch so weit entwickelt, dass sie im Stande ist, die von Wittenberg herüberdringenden Gedanken sich zu assimiliren, sich an ihnen zu klären und zu stärken, und dann mit dem Eigenen das von Aussen herantretende verbindend der ganzen ferneren Bewegung eine breite dogmatische und ethische Grundlage zu schaffen, sowie ihrer weiteren Entwicklung ein hohes und reines Ziel zu stecken.

Midraschisches zu Hieronymus und Pseudo-Hieronymus.[1])

Von

Carl Siegfried.

Zu Daniel c. 1, 3 sagt Hieroymus: „*unde arbitrantur Hebraei Danielem et Ananiam et Misael et Azariam fuisse eunuchos impleta illa prophetia quae ad Ezechiam per Esaiam prophetam dicitur: ‚et de semine tuo tollent‘* etc.“ (Jes. 39, 7). Damit vgl. Raschi ad Jes. 39, 7 ומבניך הם חנניה מישאל ועזריה.

In Bezug auf den Widerspruch zwischen Dan. 1, 5 wonach die Jünglinge erst in 3 Jahren vor den König gebracht werden sollen und c. 2, 1, wonach Daniel schon im 2. Jahre vor Nebucadnezar weissagt, bemerkt Hieronymus zu der letzten Stelle: „*quod ita solvunt Hebraei: secundum hic annum dici regni eius omnium gentium barbararum non Judaeae tantum et Chaldaeorum sed Assyriorum quoque.*“ Damit vergl. Ibn-Esra zu ובשנת wo es heisst: אמר הספר שהוא שנת שתים למלכות נבוכדנצר על ירושלם אחר שמרד בו צדקיהו והרחיבה ור' משה אמר כי ב' שנים נשארו למלכותו ולא מצאנו כדבר הזה בכל המקרא והנכון בעיני למלכותו על כל הגוים שהזכיר ירמיהו שיכבשם.

Zu Dan. 5, 2: „*Tradunt Hebraei hujuscemodi fabulam. Usque ad septuagesimum annum quo Hieremias captivitatem populi Judaeorum dixerat esse solvendam . . . . irritam putans dei pollicitationem Balthasar falsumque promissum versus in gaudium fecit grande convivium insultans quodammodo spei Ju-*

1) Vgl. M. Rahmer, Die hebräischen Traditionen in den Werken des Hieronymus I. Thl. 1861 fortgesetzt in Frankels Mtsschr. f. Gesch. u. Wissensch. des Judenthums v. 1865. 1867. 1868. [Die Stellen aus Genesis und Hosea betreffend.] Derselbe: ein lateinischer Commentar aus dem IX. Jahrhundert zu den BB. der Chronik krit. verglichen mit den jüdischen Quellen. Th. I. Thorn 1866. — Derselbe: Ben-Chananja (theol. Wochenschrift) 1864. — Ausserdem m. analecta Rabbinica 1875 p. 12—17. Zöckler's sorgfältige Arbeit über Hieronymus 1865 geht auf diesen Punkt mit Ausnahme einer einzigen Notiz (S. 187) nicht ein. —

daeorum et vasis templi dei, sed statim ultio consecuta est." cf. Saadja: אותו היום סוף שבעים שנה של גלות בבל ואז אמר בלבו מאחר שלא נגאלו שוב אינן נגאלין ואז צוה להביא כלי בית יי".

Zu Dan. 8, 16: *Virum istum qui praecepit Gabrieli ut Danielem faceret intelligere visionem Judaei Michaelem autumant.* —

Dass Michael höher steht als Gabriel ist auch die Ansicht des Talmud cf. Berachoth. 4[b]: גדול מה שנאמר במיכאל יותר ממה שנאמר בגבריאל.

Von Michael heisse es: und es flog einer der Seraphim (Jes. 6, 6), von Gabriel aber: „Der Mann Gabriel, den ich vorher gesehen" (Dan. 9, 21). — Ibn-Esra bezieht auch c. 8, 15 כמראה גבר auf den Namen Gabriel, indem erklärt כמראת איש גבור והוא גבריאל.

Zu Dan. 9, 25—27. *Nec ignoramus quosdam illorum dicere quod una hebdomada de qua scriptum est confirmabit pactum multis hebdomada una* (cf. V. 27), *dividatur in Vespasiano et in Hadriano quod iuxta historiam Josephi Vespasianus et Titus tribus annis et sex mensibus pacem cum Judaeis fecerint.* cf. Ibn-Esra זה היה ידוע כי טיטוס כרת ברית עם ישראל שבע שנים ושלש שנים וחצי.

Zu Hosea 8, 6 wo Hieronymus nach jüd. Autoritäten שְׁבָבִים = *aranearum fila per aërem volantia* setzt, vgl. Rahmer (j. Mtsschr. 1868 S. 419—421). Uns scheint die ganze Sache auf ein Missverständniss hinauszulaufen. Man las statt שיבא מכשורה [„Span vom Balken"] (vgl. Raschi) als ob dastünde שיבא מכרשרא und da der „Span" nicht zum „Spinnrocken" passen wollte, so übersetzte man „Fädchen vom Spinnrocken". Auf diese Art entstand für שיבא hebr. pl. שבבים die Bedeutung „Fädchen" und des Spinnrockens Fädchen wurden dann weiter mit den Sommerfädchen der Spinnen verwechselt. — Vielleicht hat des Hieronymus *praeceptor nocturnus* diese Confusion bei nachtschlafender Zeit angerichtet.

Zu Hosea 10, 5, wo das יגילו Bedenken erregte, füge den bei Rahmer a. a. O. S. 423 citirten Stellen noch hinzu Salomo ben Melech, Miclol Jophi p. 144[b] יש מפרשים יאבלו ואין צריך רק הוא כמשמעו מענין שמחה וכן הוא הפירוש כי אבל עליו עמו וכמריו שעליו יגילו קודם זה עתה יאבלו עליו.

Zu Joel c. 1, 4: *Erucam... Hebraei Assyrios interpretantur Babylonios atque Chaldaeos, qui de uno climate orbis procedentes ...... Israelitici populi cuncta vastarunt. Locustam autem Medos interpretantur et Persas qui subverso imperio Chaldaeorum Judaeos habere captivos, bruchum Macedonas et omnes Alexandri succursores maximeque regem Antiochum cogno-*

mento Epiphanem, qui iustar bruchi sedit in Judaea et omnes priorum regum reliquias devoravit . . . urbiginem referunt ad imperium Romanum. Vgl. Miclol Jophi p. 146[a] הוא משל על ארבע מלכיות שמשלו על ישראל . . . כי גוי עלה על ארצי כמשמעו ונאמר על חיל כשדים שכבשו ארץ ישראל ושמוה לשמה Abarbanel ad h. l. להתנבאות על ממשלת ארבע המלכיות בבל ופרס ויון ורומי vgl. Merx, die Prophetie des Joel und ihre Ausleger 1879 S. 241—243.[1])

Zu Obadj. 1, 1. *Hunc aiunt Hebraei esse qui sub rege Samariae Achab et impiissimae Jezabel pavit centum prophetas in specubus qui non curvaverunt genu Baal.* cf. Kimchi: זהנביא לא ידענו באיזה דור התנבא ודעת רז"ל שזהוא עובדיה שהיה עם אחאב.

Zu Micha 5, 4—6. *Ceterum Hebraei istiusmodi deliramenta somniant: postquam septem quos fingunt et quos volunt pastores et octo principes homines Assyrium vicerint et terram Nemrod in gladiis suis paverint et hoc factum fuerit cum in terram Judae ante Assyrius venerit: tunc veniente inquiunt Christo omnes reliquiae Jacob, quae potuerint de gentibus superesse, erunt in benedictione.* — Kimchi sagt: הרועים והנסיכים יהיו שרי המלך המשיח und er zählt dann als die 7 Hirten auf: David, Seth, Henoch, Methusalem, Abraham, Jakob, Mose [wobei man sich allerdings über die Reihenfolge wundert], die 8 Fürsten sind: Isai, Saul, Samuel, Amos, Zephanja, Hiskia, Elia und der Messias.

Zu Nah. 3, 8: *Hebraeus qui me in scripturis erudivit ita legi posse asseruit „numquid melior es quam No-Amon" et ait No hebraice dici Alexandriam, amon autem multitudinem s. populos.*

Kimchi: והיא אלכסנדריא של מצרים. — *amon = populos* beruht auf Verwechselung von אָמוֹן mit הָמוֹן. Jer. 52, 15.

Zu Sach. 3, 1[b] *et recte stabat a dextris illius non a sinistris quia vera erat accusatio eo quod et ipse cum ceteris alienigenam accepisset uxorem.*

Auch bei Raschi wird diese Anklage des Satan mit Esra 10, 18 combinirt, er sagt להשטינו על שהיו בניו נשואים נשים נכריות.

---

1) Ueber den höchst werthvollen auslegungsgeschichtlichen Stoff, den Merx in diesem Buche herbeigeschafft, hätte Zöckler in seinem Literaturbericht über das Jahr 1881 (in Zeitschr. für kirchl. Wissensch. u. L. H. 1) nicht so ungünstig urtheilen sollen. Möglich, dass andere biblische Bücher in dieser Hinsicht günstigere Anhaltspunkte geboten hätten, aber es muss doch erlaubt sein auch bei Joel derartiges beizubringen.

Zu Sach. 3, 5 zu צָנִיף *volunt intelligi sacerdotis dignitatem.* cf. Kimchi: לחנכו להיותו כהן גדול שהיתה מצנפת על ראשו.

Zu Sach. 6, 12 צֶמַח. *Significari ... putant Zorobabel qui ex humili atque captivo in ducem populi Judaici repente consurgens aedificavit templum domini.*

Raschi: הוא זרובבל .... ועל שם שצמחה גדולתו מעט מעט .... אבל כל הבנין הזה מדבר בבית שני.

Zu Sach. 6, 14 חֵלֶם. *Helen positum esse pro Holdai.* Raschi: חלם הוא חלדי.

Zu Sach. 7, 2 „*quos Persas fuisse duces regis Darii timentes Deum Hebraei autumant, ut quia iam audierant templum esse constructum quaererent a sacerdotibus .... et prophetis utrum secundum consuetudinem pristinam flere et ieiunare deberent an luctum mutare laetitia.*

Raschi: אנשים צדיקים היו ושלחו מבבל לקרוביהם שבבית אל וגו׳.

Zu Eccles. 5, 1. *Hebraeus ita sensit: quod non potes facere ne promittas. Non enim in ventum dicta transeunt sed a praesenti angelo, qui unicuique adhaeret comes, statim perferuntur ad dominum.* Nach Ibn-Esra steht Gott selbst so neben dem Menschen, כי אלהים נצב עליך ורואה אותך ושומע דבריך.

Zu Eccles. 7, 15[a]. *Hebraei justos pereuntes in justitia sua filios Aaron suspicantur quod dum putant se juste agere alienum ignem obtulerint.* Diese der Erzählung von Lev. 10, 1. 2, welche die Handlung des Nadab und Abihu vielmehr als einen Frevel darstellt, entgegenstehende Auffassung war, wie wir aus Philo leg. alleg. II, 15 sehen, die des älteren Midrasch. Philo sagt: *Καὶ μὲν δὴ Ναδὰβ καὶ Ἀβιοὺδ οἱ ἐγγίσαντες θεῷ καὶ τὸν μὲν θνητὸν βίον καταλιπόντες τοῦ δὲ ἀθανάτου μεταλαχόντες γυμνοὶ θεωροῦνται τῆς καινῆς καὶ θνητῆς δόξης.* Vgl. hierzu m. Philo von Alexandria 1875. S. 153.

Zu Eccles. 7, 16 (17) *Hebraei hoc mandatum ... super Saule interpretantur qui Agag misertus est, quem dominus iusserat occidi.* cf. Raschi: כשאול שדימה להיות צדיק וריחם על הרשעים.

Zu Eccles. 9, 14. 15. *Aliter Hebraeus hunc lorum interpretatus est. Civitas parva homo est inquit, qui etiam apud philosophos mundus minor vocatur. Et viri pauci in ea membra .... rex magnus diabolus ... cuius si ... primae suggestioni non resistit totus .... illabitur ... humilis et sapiens est quietus interioris hominis sensus ...*

Raschi: עיר קטנה זה הגוף ואנשים בה מעט אלו איבריו

של אדם מלך גדול זה יצר הרע שכל האיברים מרגישים בו איש מסכן יצר טוב.

Zu Ps. 22, 1 *putant de Hester totum . . . psalmum esse compositum.* Raschi: רבותינו דרשוהו באסתר.

Pseudo-Hieronymus sagt zu 1. Sam. 12, 11 *Bedan ipse est Samson.* Nach Kimchi ist Bedan = בֶּן־דָּן d. h. der Sohn des Stammes Dan = Simson.

Zu 1. Sam. 15, 2 cf. Deut. 25, 18 führt Ps.-Hieronymus die Aggada an, nach der Amaleks Frevel an Israel darin bestand *quod . . . eorum circumcisionem amputaverunt et in subsannationem Dei in coelum projecerunt.* cf. Jalkut (Ausgabe Frankfurt a/M. 1687) p. 300[b] מחתכין מילותיהן של ישראל ומזרקין אותן כלפי למעלן ואומרים בזו בחרת הא לך מה שבחרת.

Zu 1. Sam. 15, 6[b] *Misericordiam vero Cinei cum filiis Israel fecisse dicitur sive quia Mosen fovit in terra Madian sive quia consilium dedit Moysi, qualiter multitudinem populi gubernaret.* Beide Ansichten finden sich bei den rabbinischen Erklärern. Die erstere bei Raschi לא עשה חסד אלא עם משה הדא דכתיב קראן לו ויאכל לחם vgl. Ex. 2, 20. Die andere bei R. Levi b. Gerson . . . . . הנה זה החסד היא כשבא יתרו אל משה המדבר ונתן עצה למשה להשים אל העם שוטרים.

Zu 1. Sam. 17, 18 וְאֶת־עֲרֻבָּתָם. *Pignora in hoc loco Hebraei libellos repudii intelligunt.* Es sei Brauch gewesen beim Beginn eines Krieges den Weibern auf alle Fälle Scheidebriefe auszustellen, damit sie nach dreijährigem Warten, falls der Mann bis dahin nicht wiederkehre, wieder heirathen könnten. Kimchi: דעת רז"ל שיקח מהם גיטין לנשותיהם טרם המלחמה אמרו ערובתם דברים המעורבים בינו לבינה.

Zu 1. Sam. 22, 18 *Aiunt Hebraei non omnes Ephod lineum portasse sed tales eos fuisse qui utique digni et idonei essent ad postandum Ephod.*

R. Levi ben Gerson sagt: ר"ל שהיו נכבדים וראויים לזה הלבוש.

Zu 1. Sam. 25, 44 cf. 2. Sam. 3, 15. 16. *Ut Hebraei tradunt non cognovit eam id est Phalti quoniam si cognovisset eam nunquam David sibi eam postea sociasset* (cf. Kimchi: אמרו כי פלטי בן ליש לא בא עליה וכל הימים שהיתה עמו חרב היה נעץ בינו לבינה שלא יגע בה) *quia in lege penitus hujusmodi prohibetur coitus* (Kimchi: אסור לאדם להחזיר גרושתו אחר שנשאת לאחר). *Idem namque Phalti de Gallim id est de inundatione erat. Inundatio hoc est Gallim lex intelligitur Legis enim doctor erat de Bahurim id est de electis* (Kimchi: כובש את יצרו עד בחורים שנעשה כבחורים שלא טעמו טעם

אותו חטא). *Quando autem a Saulo Michal ei datur Phalti id est evadens interpretatur* (Kimchi: לפיכך קראו עתה פלטי שפלטו אל מעבירה שלא בא אל מיכל).

2. Sam. 5, 4 ff. Die chronologische Schwierigkeit wird von einigen so gelöst. *Dicunt enim quia David sex mensibus Absalom filium suum fugeret merito eosdem sex menses a summa regni illius esse exclusos.* Kimchi: אותן חדשים שברח מפני אבשלום ובשעירה היה מתכפר כחדיוט לא עלו מן המנין.

2. Sam. 10, 10 steht אַבְשַׁי statt des gewöhnlichen אֲבִישַׁי. *Ideo autem ex nomine illius unam litteram demptam Hebraei dicunt eo quod necis Abner conscius fuerit.* — Aehnlich wird das Kethib דּוֹיֵג in 1. Sam. 22, 18. 22 statt des gewöhnlichen דּאֵג damit erklärt von den Rabbinen, dass dem Doeg, nachdem er gesündigt hatte, ein וי „Wehe" hinzugefügt sei, vgl. Hirschfeld, hagadische Exegese 1847, S. 408.

2. Sam. 13, 37 *Tholmai fuit pater Maecha* (cf. 2. Sam. 3, 3) *matris Absalom, quam dicunt Hebraei a David in proelio captam.* Kimchi: אבשלום בן מעכה דרשו בו כי לפי שהיה בן יפת תואר שלקחה דוד במלחמה.

2. Sam. 18, 18 *Tradunt Hebraei . . . quod non haberet filium talem qui regno dignus esset.*

cf. Jalkut II, p. 23ᵃ כי אמר אין לי בן ולא הוה ליהבנים והכתיב ויולד לאבשלום שלשה בנים ובת אחת (cf. 2. Sam. 14, 27) אמר רב יצחק בר אבדימי שלא היה לו בן הגון למלכות.

2. Sam. 21, 19 *Adeodatus* (= אֶלְחָנָן) *ipse est David. Adeodatus quia a Deo est electus in regnum.* Raschi: אלחנן דוד.

1. Kön. 1, 38 *servos hic dicit cerethi et pelethi id est septuaginta senes judices* R. Levi b. G. הם היו סנהדרין. cf. Berachoth 4ᵃ zu 2. Sam. 8, 18 זה סנהדרין כרתי שכרתין דבריהם פלתי שמופלאים בדבריהם.

1. Kön. 2, 34 *desertum hic pro munditia ponitur. Munda enim sicut desertum domus ejus fuerat ab omni pollutione et sanguine, excepto sanguine Abner et Amasae.* Kimchi: מה מדבר זה מנוקה מגזל אף ביתו של יואב מנוקה מגזל.

2. Chr. 32, 21. Zu den Worten „er kehrt mit Schmach in sein Vaterland zurück" heisst es *tradunt Hebraei illi caput et barbam rasam ab angelo in ignominiam.* Diese rabbinische Exegese stützte sich auf Jes. 7, 20 und findet sich Sanhedr. 95ᵇ. 96ᵃ. Die ganze Stelle ist abgedruckt und übersetzt bei Eisenmenger, entdecktes Judenth. I, S. 44. 45 weshalb wir sie hier weglassen.

Ebenda heisst es vom Gotte Nisroch: *quem dicunt in reliquiis arcae Noc culturam habuisse* cf. Raschi zu 2. Kön. 19, 37 Nisroch sei ein Brett von der Arche (נסר מתיבתו של נח) gewesen. Dann heisst es weiter: *Quum ergo quere-*

retur deprecans cur se non adjuvisset qui etiam filios suos Adrammelech et Sarasar sibi offerret, si hoc ille ratum duceret illi hoc audientes post tot clades .... timentes ab eo interfici, interfecerunt eum. cf. Raschi: שמעו אותו שאמר לשחוטם לפניו אם יצלוהו שלא יהרגוהו שרי המלכות שמתו בניהם על ידו

Zu 2. Chron. 33, 12 heisst es *dum in Babylonem ductus fuisset et in vase aeneo perforato missus ad motus igni invocavit omnia nomina idolorum quae colebat et cum non fuisset ab iis exauditus neque liberatus recordatum fuisse quod a patre crebro audierat: cum invocaberis me in tribulatione ... exaudiam te.* Damit vgl. *Schene luchot habberit* 180[b] was ebenfalls bei Eisenmenger I, 33 abgedruckt ist.

Ebenda heisst es mit Beziehung auf die Sage vom Märtyrertod des Jesaia: *tradunt Hebraei idcirco occisum Esaiam eo quod eos appellavit principes Sodomorum et Gomorrhae* (cf. Jes. 1, 10) *et quia dixit vidi dominum sedentem* (Jes. 6, 1) *cum per Moysem dixerit non enim videbit me homo et vivet* (Ex. 33, 20) [cf. Jebamoth 49[b] אמר ליה משה רבך אמר כי לא יראני האדם וחי ואת אמרת ואראה אתה׳ יושב עלכסא רם ונשא].

Et quia dixit: addet deus ad dies tuos quindecim annos (Jes. 38, 5) *eo quod per Moysen dixerit et numerum dierum tuorum implebo* (Ex. 23, 26) [משה רבך אמר את מספר ימיך אמלא ואת אמרת והוספתי על ימיך וג].

Et quia dixerit: quaerite dominum dum inveniri potest... (Jes. 55, 6) *cum dicatur: quis est tam propinquus quam dominus noster* (Deut. 4, 7) משה רבך אמר מי כה׳ אל׳ קרובים בכל קראנו אליו ואת אמרת דרשו ה׳ בהמצאו.

cf. Sanhedr. 103[b].

Die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums.

Von

Prediger J. Happel
in Bützow (Mecklenburg).

Es scheint mir von hohem völkerpsychologischem Interesse zu sehen, wie Buddhismus und Christenthum, beide weltgeschichtliche Bewegungen ersten Ranges, in ihren Motiven und Tendenzen einerseits eine so tiefgehende Verwandtschaft zeigen, und doch zugleich so grundverschieden sein können. Diese auffallenden Beziehungen der beiden so mächtigen geistigen Strömungen sollen hier in ihrer Entstehung verfolgt werden. Da es uns hauptsächlich um die Erkenntniss der inneren Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums zu thun ist, so lassen wir zunächst die Frage bei Seite, ob eine gegenseitige Beeinflussung von aussen her stattgefunden hat, untersuchen vielmehr die ihnen gemeinsamen Stimmungen und Richtungen, welche unter gewissen allgemein weltgeschichtlichen, nationalen und psychologischen Bedingungen nothwendig eintreten mussten.

Da die Menschheit ein beständiges Leben führt, also immer wieder von innen heraus sich verjüngt[1]), so können die Ordnungen, die sie sich schafft, die „Häuser", die sie sich baut[2]), die Verfassungen, in welche sie sich einlebt[3]), ja selbst die einzelnen Nationen, welche doch nur Zweige

1) 2. Kor. 4, 16.

2) 2. Kor. 5, 1. Hebr. 13, 14. 1. Kor. 7, 31.

3) Matth. 9, 16, 17.

an ihrem Stamme sind, nicht immer bestehen; es muss eine Zeit kommen, wo diese Ordnungen — diese Welt, welche der Mensch sich selbst geschaffen hat, morsch wird und unaufhaltsam ihrem Einsturze naht. So oft dieser Fall eintritt, wird die Menschheit immer von einer düsteren Todesstimmung erfasst; es ist ihr zu Muthe, als ob nicht bloss die von ihr selbst gegründete Welt, sondern die Säulen des Himmels selbst wankten, die Grundfesten der Erde erschüttert würden.[1]) Diese Todesstimmung wird um so allgemeiner und um so mächtiger um sich greifen, je vollständiger die Auflösung der jetzt „alten Welt" ist, je grösser die Anzahl der Nationen, die an dem gesellschaftlichen Banquerott betheiligt sind und je fester und tiefgreifender andererseits die alten Ordnungen gefügt waren, je unzertrennlicher und unauflöslicher sie mit der menschlichen Natur selbst verwachsen schienen: nie wurde diese Todesstunde der Menschheit so schauerlich eingeläutet, nie so tief und weithin empfunden, als zu der Zeit, wo der Buddhismus und das Christenthum entstanden.

Aber die Menschheit führt ja nicht bloss ein Leben, sondern ihr Wesen besteht in der innerlichen geistigen Natur ihres Daseins; sie befindet sich deshalb in einem Widerspruch mit der äusseren noch nicht vergeistigten materiellen Welt; diese tritt ihr als eine Schranke entgegen, in gewisser Beziehung sogar als eine *rudis indigestaque moles*; doch tritt dem Menschen nicht nur die äussere Natur, die natürliche Welt, so widerspruchsvoll entgegen, noch weit peinlicher berührt ihn der Widerspruch, den er durch die von ihm selbst geschaffene äussere Welt, durch die „wie eine Krankheit forterbenden" häuslichen, gesellschaftlichen, nationalen und staatlichen Ordnungen in Religion, Sitte und Recht erfährt. Die äusserere Natur ist organisirbar, der Mensch könnte sie also erkennend und bildend sich zueignen und dadurch die

1) Vgl. das tiefsinnige deutsche Welt- und Götterdrama. „Am tiefsten war das 10. Jahrhundert in einen gedankenlosen Kampf allgemeiner Raubsucht versunken, ein träumerisches Gefühl des Absterbens ging durch die jugendlichen Völker, noch ein Nachklang der Götterdämmerung." Hase, Kgesch. VIII. Aufl. p. 237.

in ihr liegende Schranke überwinden; nicht so ist es mit der von ihm selbst geschaffenen Welt, sie wird leicht für ihn zu einer stockigen Rinde, die den Baum des Lebens zum Ersticken umklammert. Wohl kein anderes Glied der Menschheit hat diesen Druck gleich peinlich und andauernd empfinden müssen wie die beiden Nationen, denen das Christenthum und der Buddhismus ihr Dasein verdanken, die Inder und Hebräer. Was die jüdische Nation in den Arbeitshäusern der Pharaonen, an den „Wasserbächen Babels“ und endlich unter dem eisernen Joch römischer Zwingherrschaft gelitten hat, ist ja weltbekannt.[1]) Aber nicht nur der äussere Druck, welcher auf Israel lastete, die Pein der Fremdherrschaft, hatte im Laufe der Zeiten sich immer mehr verschärft, auch das Gewand, welches die Nation sich selbst gewoben und angelegt, die theokratisch-hierarchische Staats- und Lebens-Form war allmählich zu einer Zwangsjacke geworden, das Gesetz ein immer peinlicherer „Zuchtmeister,“ wie Niemand tiefer und schärfer nachgewiesen hat als der Apostel Paulus, der eben hierdurch ein so gewaltiger Herold der „Erlösungsreligion“ geworden ist.

Zeigt nicht schon in diesen beiden Beziehungen das Schicksal der Inder und Juden eine überraschende Aehnlichkeit? Allerdings kennen wir die äussere — politische Geschichte der Inder bei weitem nicht so genau, wie die israelitische.[2]) Aber soviel wissen wir doch auch von jenen, dass dem Auftreten Çakjamunis eine lange Reihe despotischer Herrscher vorausgegangen ist, welche die indischen Völker

1) Vergl. Protest. Kztg. 1879. No. 37, p. 790 und Keim, Gesch. Jesu I, 487 „Dem Jammer der Herodesherrschaft pp.“ und 488: Rechnet man das Sündenregister dazu, welches ihm Philon sein Zeitgenosse sammelt, ohne Uebertreibung zu machen pp.

2) Deshalb kann Oldenberg, Buddha S. 65, 3 bemerken: „Es lässt sich nicht erkennen, dass erschütternde geschichtliche Ereignisse oder sociale Umwälzungen zu jener Zeit mit im Spiele waren, um die Geister auf Gedanken und Fragen wie diese mit besonderem Ernst und Nachdruck hinzuweisen. Das Christenthum hat in Zeiten schwerster Leiden, inmitten des Todeskampfes einer zusammenbrechenden Welt sein Reich gegründet; Indien lebte in gesicherter Ruhe“ (?).

mit „Dornen und Skorpionen“ gezüchtigt und durch ihre habgierigen Unterkönige bis aufs Blut ausgesaugt haben.[1]) Und doch war auch hier der dauernde hierarchisch-sociale Druck bei weitem peinlicher als die immer wieder vorübergehende Zwingherrschaft einzelner grausamer Despoten. „Mit grösserem Rechte als die Jesuiten“, bemerkt Köppen, konnten die Brahmanen sagen: In unseren Händen ist der Mensch nur ein Leichnam.“[2]) Und wie das Volk geängstigt und abgehetzt werden musste, wenn eine bis zur äussersten Ueberspannung ausschweifende Hierarchie mit einem despotischen Königthum zur Feier ihrer blutigen Orgien sich vereinigte, mag das massenhafte Abschlachten von Opfermenschen bezeugen, welches Weber[3]) schon für das Zeitalter der Veden nachgewiesen hat und von deren erschütternder Wirkung auf

1) Vgl. Burnouf, lot. 742, 3; Introd. 199, 2; 371, 1. Köppen I, 56, 2. „Es ist mit dem Lande wie mit dem Sesamkorn, sagten einst die ersten Minister zum König, es giebt sein Oel nicht heraus, wenn man es nicht herauspresst, herausschneidet, herausbrennt oder herausstampft.“ Das Gesetzbuch des Manu empfiehlt dem König für die Erhebung der Abgaben das Beispiel des Blutigels, „die methodische Aussaugung.“

2) „Der Brahmanenstand,“ sagt Bohlen, „tritt hier in seiner furchtbaren Grösse auf, und vor ihm, dem allgebietenden Stellvertreter der Gottheit, muss die Menschlichkeit verschwinden; Recht ist hier nur was mit der Theologie etc.

3) Albrecht Weber, „Indische Streifen“ I, p. 24 ff. Die Berücksichtigung dieser Thatsachen fehlt bei Oldenberg, Buddha S. 65, 3 ff. Doch vergl. S. 225, 1: Die buddhist. Sätze vom Leiden alles Vergänglichen sind der schneidend scharfe Ausdruck, den diese Stimmungen des indischen Volkes sich geschaffen haben, ein Ausdruck, zu welchem der Commentar nicht in der Rede zu Benares und in den Sprüchen des Dhammapada allein, sondern in der ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes mit unauslöschlicher Schrift verzeichnet steht.“ Kern, Der Buddhismus und s. Gesch. in Indien Bd. 1, S. 19, 1: In scharfem Gegensatz zu dieser [indischen] Sanftmüthigkeit steht die Härte des indischen Strafrechts. Vergl. ib. 211 u. 244 Anm. In der soeben (von Oldenberg) berufenen „ganzen leidenvollen Geschichte des unglücklichen Volkes“ liegt die tiefste Wurzel der buddhistischen Bewegung. Daher hat Kuenen allerdings Recht, wenn er Nat. and Un. Religg. S. 258 bemerkt: „*It is not in the popular belief, nor in any social needs and aspirations, but in philosophical speculation and asce-*

zartfühlende Gemüther die buddhistischen Legenden[1]) genugsam Kunde geben.

Da die Unnatur gesellschaftlicher Lebensformen eine solche Höhe erreicht hatte, so musste ein Dasein, in welchem man von allen Seiten sich bedrängt, geängstigt, gequält und gepeinigt fühlte, nothwendig eine tiefgehende Unlust an der äusserlich-realen Welt und die Entschlossenheit

---

ticism, that Buddhism finds its immediate antecedents." Auch stimme ich mit ihm überein, wenn er im „*spirit of love*" (vergl. S. 279) den persönlichen Antheil Çakyamunis am Buddhismus und den Fortschritt desselben über den bereits existierenden indischen Ascetismus sieht. Vergl. N. IV d. Abh.

1) Tar. 30. 25. Béal 158 ff. „*s'il est un fait général qui ressorte des légendes de tout ordre, c'est que la société indienne est profondément corrompue au moment, où le Bouddha y paraît.*" Barthélemy-Saint Hilaire, le Bouddha et sa relig. 1868. „Die Einheit und Gesammtheit des Volkes durch die Kasteneintheilung zerrissen; die Mehrheit desselben zur Dienstbarkeit und Knechtschaft verurtheilt, vom geistlichen und weltlichen Despotismus der menschlichen Rechte beraubt, entwürdigt und niedergetreten; das System des Kastenwesens gestützt auf einen wüsten Götzendienst auf die fürchterliche Lehre von der Seelenwanderung, auf den Glauben, dass das Schicksal des gegenwärtigen Lebens, die jedesmalige Hoheit oder Niedrigkeit der Geburt, durch Verdienst und Schuld in früheren Lebensläufen bedingt sei, gestützt auf eine Unzahl von ständischen Vorurtheilen, von Formen und Satzungen, Gebeten und Opfern, Bussen und Ceremonieen, Reinigungen und Peinigungen jeglicher Art von derer Erfüllung irdisches Glück und ewiges Seelenheil abhingen, die den Einzelnen ganz und gar und in jedem Augenblick in Anspruch nehmen, deren kleinste, selbst unwillkürliche Verletzung ihn auf unbestimmte Zeit hin unglücklich und unseelig machen kann; durch dies alles der Brennpunkt der Individualität fast erloschen, der Kern der Sittlichkeit, der Muth des Handelns, Strebens und Schaffens erstickt, so dass es für das indische Volk einzige Lebensfrage geworden war: wie kann man dem Leben für immer entgehen! wie befreit man sich von der Persönlichkeit und der Wiedergeburt? wie gelangt man zum ewigen Tode? u. s. w. — das waren ungefähr die Zustände, wie sie der Einsiedler der Çâkja vorfand." Köppen 121. 122. Als Ursache der Unlust an der äusserlich-realen Welt und des Rückzugs etc. ist aber besonders auch noch die allgemeine sittliche Entartung zu bezeichnen, wie sie z. B. treffend von Spence Hardy als Ursache der Lust am Klosterleben dargestellt wird, vergl. east. monachism. 393. 394.

des Rückzugs in die innerlich-ideale Welt des Gemüths hervorrufen, welche in der That vor allem als gemeinsamer Grundzug der buddhistischen und der christlichen Lebensansicht und Stimmung sich bemerkbar machen.

Die Welt schien für ihre Bewohner wie zu einem Zuchthaus eingerichtet, dessen Pein um so lebhafter und tiefer empfunden wurde, als man in Indien wie in Palästina ein deutliches Bewusstsein darum hatte, dass die Zwangsjacke, in der man steckte, nicht etwa das Werk einzelner Menschen oder Klassen der Gesellschaft oder doch nur einiger Generationen sei, sondern die Ketten in welche sich die Menschheit geschmiedet fühlte, von einer höheren ihr selbst transcendenten Macht herrührten; es waren die Bande Mâras oder des Diabólos, in denen alles Lebendige hinschmachtete; denn nicht bloss die Menschen, die Kreaturen überhaupt sind der „Macht der Eitelkeit" unterworfen, sie alle „seufzen nach Erlösung."

„Die ganze Welt," heisst es im 1. Briefe des Joh. 5, 19 „liegt im Argen"; denn von Anfang ist der Teufel in die Gotteswelt eingedrungen, hat darin seine Werke vollbracht, sein Reich aufgerichtet (1. Joh. 3. 8; Joh. 9, 3;[1]) Joh. 12, 31); ist namentlich in der von Gott abgefallenen Menschheit wirksam geworden Ephes. 2, 2, so dass nun auf der ganzen Erde ein Fluch oder Zorn Gottes liegt (Joh. 3, 36. Röm. 1, 18 vergl. mit Genes. 3, 14—19), in Folge dessen in der Welt mühselige Arbeit, Sklaverei und namentlich der Tod erduldet werden müssen. Röm. 5, 12; 7, 18 ff.

Satan, der Fürst dieser Weltperiode 2. Kor. 4, 4 herrscht vermittelst der Finsterniss Act. 26, 18 ff., vergl. Coloss. 1, 13; er hat die Bösen in seiner Schlinge gefangen und zwingt sie namentlich durch die Todesfurcht seinen Willen zu thun 2. Timoth. 2, 26; Heb. 2, 14. 15; auch Kranke sind von ihm gebunden. Luk. 13, 16.

„Ohne ihren Willen ist die Schöpfung der Nichtigkeit unterworfen, zur Knechtschaft der Vergänglichkeit Röm. 8, 20. 21; sie seufzet zusammen und liegt in Wehen bis jetzo". Röm. 8, 22, vergl. Jes. 65, 25.

1) Vergl. Weisht. 2, 24 und Jak. 1, 13. 17.

Die Zwangsjacke, welche der Mensch an hat, ist der Todes-Leib Röm. 8, 10; denn in seinen Gliedern herrscht das Gesetz der Sünde Röm. 7, 23; der Mensch ist unter die Herrschaft der Sünde (als Sklave) verkauft Röm. 7, 14; Joh. 8, 34; er soll das Gute thun, und kann es nicht, der Todesleib hindert ihn daran Röm. 7, 18. 19, das ist sein Elend; darum möchte er erlöst sein von dem Leibe solches Verderbens. Röm. 8, 24; 2. Kor. 5, 8.

Wie nach 1. Joh. 5, 19 die ganze Welt im Argen liegt, so erscheint auch dem Buddhismus das gesammte materielle Dasein — im Gegensatz zu dem reinen, ewigen, „absoluten“ Sein, dem Nirwāna — durch Finsterniss gefesselt, durch Lüste verunreinigt und allen Qualen der Endlichkeit, namentlich der Geburt, der Krankheit, dem Tode unterworfen.[1])

Wir sind hier in Finsterniss eingehüllt und bedürfen der Leuchte. Dh. 174. Beal 245. lot. 90. 99 unten; so lange man in der Welt ist, befindet man sich innerhalb der Grenzen des Todes Dh. 86 in seinen Banden Dh. 37, mit denen er herrscht Dh. 148. 41. Es ist mâra mit seinem Gefolge[2])

1) Seinem tiefsten Motive nach ist der Buddhismus geboren aus dem erschütternden Aufschrei der Menschenseele über das unerbittliche jammervolle Verhängniss alles endlichen Daseins. Das deutet schon die Legende dadurch an, dass sie den Buddha wiederholt und in verstärktem Maasse von dem erschütternden Anblick des Alters, der Krankheit und des Todes ergriffen den Entschluss der Erlösung fassen lässt. „Buddha sieht einen Greis mit gebeugtem Körper, runzlichtem Gesichte, kahlem Haupte, zitternden Gliedern und erschrickt, da er hört, dass es Aller Loos ist zu altern; er gewahrt einen Kranken in unheilbarem Siechthum, vom Fieber geschüttelt, voller Aussatz und Geschwüre, ohne Führer, ohne Hülfe; endlich einen verwesenden, von Würmern zerfressenen Leichnam, und tief ergriffen ruft er aus: „Wehe der Jugend, die durch das Alter, wehe der Gesundheit, die durch alle Arten von Krankheit zerstört wird! Köppen 81.

2) „Der Name Mâra ist kein anderer als Mrityu; der Todesgott ist zugleich der „Fürst dieser Welt“, der Herr aller Weltlust, der Feind des Erkennens, denn die Lust ist ja in der brahmanischen wie in der buddhistischen Spekulation die Fessel, die an das Reich des Todes bindet und die Erkenntniss ist die Macht, welche jene Fessel löst.“ Oldenberg, a. a. O. 59, 3. Auch mâra entspricht merkwürdig dem „Fürsten dieser Welt,“ insofern er König der Welt des Gelüstes, des unteren, finsteren, vergänglichen, des grob materiellen Daseins

Dh. 175 und sein Gefolge oder seine Fesseln sind die Lüste oder Fesseln der Existenz, besonders die 5 Klêças Dh. 370; Introd. 267 Anm. 1.[1]) Die Lust nach Weibern, Söhnen, Schätzen wird Dh. 345 als die stärkste Fessel bezeichnet.

---

ist — ganz ähnlich wie bei Johannes. Die überraschende Verwandtschaft der Johanneischen und buddhistischen Weltanschauung tritt besonders aus folgender Schilderung Oldenberg's hervor: „Die charakteristischen Grundanschauungen der alten brahmanischen Spekulation kehren in dieser Rede Buddha's in herrschender Geltung wieder. Wir haben gezeigt, wie jene Spekulation sich in der Vorstellung eines Dualismus bewegte. Auf der einen Seite das ewig Unwandelbare, welches mit den Prädikaten höchster Freiheit und Seligkeit ausgestattet ist: das ist das Brahma, und das Brahma ist nichts anderes als des Menschen eigenes, wahres Selbst (Âtman). Auf der andern Seite die Welt des Werdens und Vergehens, der Geburt, des Alters, des Todes, mit einem Worte des Leidens. Aus eben diesem Dualismus fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nichtselbstheit operirt: der Satz, welcher für die Buddhisten keines Beweises bedarf, dass Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstrecken, die Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sanskr. âtman) der Welt des Geschehens nicht angehören kann. Die Elemente in denen das empirische Dasein des Menchen sich vollendet, sind beständigem Wechsel unterworfen; das körperliche wie das geistliche Leben fliesst einher, indem ein Vorgang sich an den anderen kettet und sich mit dem anderen drängt. Der Mensch steht hilflos inmitten dieses Stroms, dessen Wellen er nicht aufhalten noch ihnen gebieten kann. Zu Freude und Frieden kann er nicht gelangen; wie kann Freude und Friede da gedacht werden, wo keine Dauer, sondern nur der unaufhaltsame Wechsel herrscht? Aber wenn er die Vergänglichkeit nicht in seinen Dienst zwingen kann, vermag er sich doch von ihr abzuwenden; wo aller Wandel des Irdischen aufhört, ist Erlösung und Freiheit." A. a. O. 219, 1, vgl. auch 265. 266 auch Kern, a. a. O. S. 59, Anm. „Bei den Indern ist der grosse Erlöser der Welt der Sonnengott. Er ist der Ueberwinder der Finsterniss, er ist die geöffnete Pforte der Erlösung (mokshadvâram apâvritam), er ist das leuchtende Vorbild für die Menschheit, alle Finsterniss, Unreinheit und Schmutz, auch der Geister und Gemüther zu entfernen. Denn Licht, Weisheit, sittliches Gut und reine Unschuld sind für den Arier eins, ebenso wie Finsterniss, Wahn, Unsittlichkeit und schwarze Bosheit.

1) Vergl. die 5 oder 7 sangas d. i. Fesseln, worunter die menschlichen Leidenschaften verstanden werden: *râgo, doso, moho, mano, diṭṭhi.*

Den Leib soll man einem zerbrechlichen Gefäss gleich erkennen Dh. 40; denn in ihm ist der Tod das Leben Dh. 148; er ist nur eine Anhäufung beständig im Fluss begriffener Elemente Dh. 351 und dem Schaume gleich zu achten Dh. 46; eine bunte Scheibe, der aufgehäufte Gifteiter der Wunde, krank von vielerlei Planen beherrscht, ohne festen Halt, ein Nest von Krankheiten; vom Alter zu Grunde gerichtet, zerbrechlich, zerspalten, ist er eine stinkende Anhäufung Dh. 148.

Die Welt ist das in 3 Stockwerken[1]) aufgebaute Zuchthaus, von denen das unterste, weil am weitesten von Nirwâna entfernt und aus der massivsten Materialität bestehend, auch die peinvollsten Strafkammern oder die sogenannten schlechten Gänge — Metamorphosen — umfasst. „In den untersten Existenzweisen, den Höllen, erduldet man Feuerqualen, unter den Thieren die Angst, welche ihnen die Furcht von einander verschlungen zu werden einflösst, unter den Prêtâs die Qualen des Hungers und des Durstes; unter den Menschen die Beunruhigungen einer Existenz von Plänen und Mühen; unter den Geistern (dêvâs) die Furcht zu stürzen und ihr Glück zu verlieren: das sind die 5 Ursachen des Elendes, von welchen die drei Welten gefesselt sind.“ Gequält von den Schmerzen des Leibes und des Geistes sehen die Söhne Buddha's in den Bestimmtheiten (Attributen, Elementen) des (materiellen) Daseins wahre Scharfrichter, in den Sinnesorganen verlassene Dörfer, in den Sachen Räuber; endlich sehen sie die Gesammtheit der drei Welten vom Feuer der Dauerlosigkeit verschlungen“ Introd. 418, 3.[2])

Gerade in dieser Erkenntniss, dass alle Wesen einer ihrem wahren Glücke, Ruhe und Frieden feindseligen Macht unterworfen seien, war es beiden, sowohl dem Buddhismus als dem Christenthum klar, dass eine bloss äusserliche Revolution d. h. ein Umsturz der bestehenden verrotteten

---

Childers, Pâli Dict. s. v. sango. klêça = kileso (pâli) = desire, hate ignorance, vanity, heresy, doubt, sloth, arrogance, shamlessness, hardness of heart (Childers, a. a. O.).

1) Die Buddha befreien die Wesen, welche gefesselt sind im Verschluss der 3 Welten lot. 107, 47.

2) Vergl. Kern, a. a. O. 477 das Elend der Welt.

menschlichen Zustände den Weltwesen überhaupt keinen Frieden schaffen konnte; weshalb man sich auch jedes gewaltsamen Eingriffs in die gesellschaftlichen Ordnungen um so leichter enthalten konnte.[1]) Wenn allem Lebendigen wirklich geholfen werden sollte, dann konnte dies nur durch eine Aufhebung der materiellen Welt selbst, durch eine Vernichtung der Existenz bis in ihre Wurzel, also auch des „Willens zum Leben“ d. h. des materiellen, des sinnlich-selbstsüchtigen Lebenstriebes geschehen; weshalb denn auch eine solche Auflösung der Welt hier und dort gleich bestimmt in Aussicht genommen wurde.[2])

Wie überhaupt im Alterthum war auch in Israel der Gedanke einer Verschlechterung der Welt, eines Abbruchs derselben und des Wiederaufbaues einer besseren längst vorhanden, ehe das Christenthum entstand, aber jetzt erwachte dieser Gedanke mit neuer Kraft und trat allbeherrschend in den Vordergrund der Betrachtung.

Nach 1. Joh. 2, 17 ist die Welt bestimmt zu vergehen; nämlich die gegenwärtige Gestalt der Welt, das was sie unter der Wirksamkeit ihres Fürsten geworden ist[3]), 1. Kor. 7, 13; die gegenwärtige arge Welt Gal.

1) Daher hat Oldenberg Recht, wenn er den Buddhismus nicht als eine blosse sociale Reform, (eine „Reformirung des Staatslebens“) aufgefasst haben will, sondern eine tiefere Bewegung in ihm sieht, vergl. a. a. O. 156, 1. Auch vom Buddhismus gilt in dieser Beziehung: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt.“ Vergl. auch Kern, a. a. O. 562. 563.

2) Ich halte es deshalb für obenhin geurtheilt, wenn Köppen behauptet (I, 132, 4): „Es ist wohl keine Frage, dass, wenn das indische Volk nicht schon völlig verreligionisirt und durch den theologisch-priesterlichen Vampyrismus und weltlichen Despotismus alles Blutes und Lebensmuthes beraubt gewesen wäre, der Ruf der Befreiung und die Predigt von der Gleichheit der Menschen, welche Çâkjamuni ergehen liess, zu einer ähnlichen Erhebung der untersten Volksklassen hätte führen müssen, wie Luthers Predigt von der christlichen Freiheit zum Bauernaufstande, vergl. dagegen die weit mehr in die Tiefe gehende Bemerkung Barth. St. Hil. weiter unten; ebenso Oldenberg u. Kern a. a. O.

3) Daher kam jetzt wohl auch der allgemeine Glaube auf, dass die menschlichen Seelen, ursprünglich mit den reinen Geistern von gleicher Natur, immer tiefer gefallen seien.

1, 4; welche der Teufel verunreinigt hat, vermittelst der bösen Lust (Matth. 13, 38; 1. Joh. 2, 16; Joh. 1, 13; 2. Petr. 1, 4). Wie sie einst zu Noahs Zeit mit Wasser zerstört wurde 2. Petr. 3, 5. 6, so soll sie am „Tage des Herrn“ durch Feuer aufgelöst werden 2. Petr. 3, 10; Off. 21, 1, eine neue gerechte Erde und desgleichen Himmel sollen erstehen, die jedoch nach Jes. 65, 17 ff. 66, 15 auch keineswegs vollkommen gedacht sind.[1])

Die Welt, so heisst es auch im Buddhismus, (Köppen 327, 2 lot. 108. 28, 2) verschlechtert sich allmählich, weil die Menschen von dem guten Gesetze immer weiter abweichen; es muss dann eine neue Offenbarung kommen, durch welche sie wieder in einen besseren Zustand versetzt wird; denn wenn lange kein Buddha erschienen ist, dann mehren sich die Bewohner der Hölle lot. 108. 127. 128.[2]) Darum erfolgt von Zeit zu Zeit ein vollständiger Abbruch der alten und schlecht gewordenen Welt, eine Zerstörung derselben durch Feuer, Wasser oder Wind[3]) und der Aufbau einer neuen lot. 329, 42, 3. 4. Köppen 287 Anm. 1.

Obgleich man aber von einer höheren, transcendenten, Macht sich gefesselt sah, so war doch nicht minder in beiden Strömungen das Bewusstsein vorhanden, dass die Weltwesen das Zuchthaus, in welchem sie sich befanden, selbst geschaffen hatten; man erntete nur was man gesäet, natürlich nicht bloss in dem augenblicklichen, zeitlich und örtlich begrenzten Dasein, sondern in den weit hinter der unmittelbaren Gegenwart zurückliegenden Existenzperioden; „denn, bemerkt mit Recht Köppen 298, jeder muss zugeben, dass sein Dasein, seine leiblichen und geistigen Kräfte das Produkt einer unendlichen Reihenfolge von Voraussetzungen, von Bedingungen und Beziehungen sind, von denen er die

1) Vergl. Luther b. Büchner, bibl. Realconcordanz Bd. I, p. 563.

2) Und am Ende der Zeiten wird die ganze Schlechtigkeit der Menschen offenbar werden. lot. 165, wo dann die Söhne Buddha's von vielen Leiden betroffen werden. lot. 166 cf. 366 vergl. Matth. 24, 9.

3) Wird die Welt durch Feuer vernichtet werden, so überwiegt vorher die Fleischeslust; vor der Auflösung durch Wasser herrscht dagegen Zorn und Gewaltthätigkeit, vor der Zertrümmerung durch Wind Unwissenheit. Köppen 287 Anm. 1.

wenigsten kennt, und von denen er so zu sagen fatalistisch bestimmt und beherrscht wird." Dies drückt die jüdisch-christliche Anschauung so aus, dass sie bereits den ersten Menschen als den Urheber des allgemeinen Sündenverderbens bezeichnet, mithin der menschlichen Natur als solcher die Mutterschaft des Bösen zueignet; der „alte Mensch" d. h. die aus der Erde stammende und durch die Sünde zerrüttete Menschennatur richtet sich selbst zu Grunde in Lüsten und Irrthum Ephes. 4, 22 (vergl. Weisht. 12, 23), so erntet der Mensch, was er gesäet hat[1]) Gal. 6, 7; Joh. 8, 21. 23.

---

1) Es ist diese ganze Vorstellung bloss eine Verallgemeinerung der altjüdischen Anschauung, dass in den Nachkommen die Sünden der Väter heimgesucht werden; vergl. übrigens Weisht. 8, 20, wo d. Incorporat. präexistenter Seelen und ihre Bestrafung oder Belohnung für früherweltliche Existenzen vorausgesetzt wird; vergl. Joh. 9, 2 und dazu Meyer's Commentar; doch ist eben die letztere Stelle ein charakteristischer und bedeutsamer Fingerzeig, wie weit das christliche Gefühl mit dem Buddhismus zu gehen vermag, und wo es Halt machen muss: dass ein einzelner Mensch durch seine früheren Thaten zum Blindgeborenwerden bestimmt sei — eine Annahme, welche streng aus dem Prinzip des Buddhismus folgt — wird verworfen. Seydel in s. Ev. von Jesu führt diese Stelle (Joh. 9, 2) und die wirklich überraschende buddhistische Parallele dazu an, als einen besonders schlagenden Beweis für die Entlehnung von Erzählungsstoff der christlichen Evv. aus dem buddhistischen Sagenkreis. Allerdings bemerkt dagegen nicht mit Unrecht Kuenen, National Religions and Universal Religions 1882. S. 336, 2: *One might ask whether this doctrine is specifically Buddhistic, and whether it is not possible that a sin committed in the womb may have been in the mind of the speakers* (cf. Meyer's Commentary)? *But in any case nothing can be more obvious in connection with this passage than the comparison of the Judaeo-Alexandrine doctrine of preexistence* (c. q. Sap. Sal. VIII, 20), *which renders the Buddhistic parallel quite superfluous.* Der letztere Satz indessen erscheint fraglich. Vergleiche hiermit vielmehr Pfleiderer, in der Protest. Kztg. 1882 No. 46. Sp. 1072. 2: „Unleugbar hat hier die Bemerkung des Verfassers [Seydels] viel für sich, dass diese Erklärung angeborner Blindheit aus früherer Sündenschuld für den Inder, der mit der Seelenwanderungstheorie vertraut ist, natürlich, dagegen die ähnliche Frage der Jünger im Evangelium, in dem sonst die Idee einer Präexistenz jeder Seele sich nicht findet, sehr auffallend und schwer zu erklären sei. Ich weiss dem nichts entgegenzusetzen." Zugegeben selbst, dass die Theorie von der Präexistenz jeder einzelnen Seele sich

Mit grandioser Energie und Konsequenz ist diese Anschauung allerdings nur in Indien durchgeführt worden, weil man nur hier den Begriff der Natur als des Complexes der der durch sich selbst werdenden Dinge kannte; im Buddhismus insbesondere, welcher der Sankja-Lehre zu folgen scheint, besteht die Welt aus einer unendlichen Kette individueller Seelen, welche durch sich selbst werdend d. h. als Naturen, zugleich Ursache und Wirkung ihres Daseins, also auch für ihr Schicksal allein verantwortlich sind. Der jedesmalige Weltzustand ist folglich das Produkt oder die Frucht zahlloser Willensakte, Festsetzungen, welche den jetzt lebenden Individuen die Bedingungen ihres Daseins und Soseins vorgeschrieben haben; und jedes Individuum nimmt in der jedesmaligen Weltperiode genau die Stelle ein, welche es in früheren Existenzen sich erworben hat. Subjekte des Leidens sind also im Buddhismus die zahllosen Ideen oder ideellen Einzelexistenzen, welche in den Ocean des materiellen Weltlaufs sich eintauchen, um je nach der Schwäche oder Stärke der Fesselung an die materielle Existenz vermittelst des Selbsterhaltungstriebes, innerhalb der Grenzen der Geburt und des Todes entweder tiefer hinabzusinken oder höher emporzusteigen, und nachdem alle einzelnen Stockwerke der Unter- und Oberwelt durchschwommen sind, endlich am jenseitigen Ufer des Stroms, in der Ueberwelt — Nirwāna — anzukommen, wo die Seele aller Unruhe, Angst und Pein entrückt, zum vollkommnen und ewigen Stillstande gekommen ist — „wo nicht mehr Leid, noch Geschrei, noch Schmerz, wo das Erste vergangen“ — d. h. in einem Zustande, der

---

im Evangelium Johannes doch findet — was ich allerdings für wahrscheinlich halte, vergl. jetzt Lucius, Der Essen. S. 73, 1 —, so liegt die auffallende Beziehung der betreffenden buddhistischen zu der Johanneischen Erzählung ja nicht bloss in der Lehre von der Belohnung und Bestrafung der Seelen für früherweltliche Existenzen) an und für sich, sondern vielmehr in dem besonderen Fall, an welchem jene Theorie hier und dort erscheint (vergl. Burnouf, lot. de la bonne loi S. 85). Hierzu kommt, dass das Ev. Joh. nicht allein an vielen andern einzelnen Stellen (vergl. darüber namentlich No. VII d. Abh.), sondern in seinem ganzen Tenor kaum ohne Beziehung auf die buddhistische Weltanschauung geschrieben sein kann.

sich nur negativ beschreiben lässt[1]), gleichwohl aber das allerpositivste, die über jeden Mangel erhabene Fülle des Seins, repräsentirt.[2])

1) Rgya tscher rol pa II, 215: „*Après avoir delivré complètement les êtres de la vieillesse, de la mort, de la maladie, de la corruption, du désespoir, des misères, des inquiétudes et du troubles, après les avoir fait passer au de là de l'océan de la vie émigrante, il les établira dans la région d'une nature impérisable, heureuse et sans crainte, exempte de misères et de douleurs, calme, sans passions et sans mort.*

2) Nirwâna kann so wenig das „Nichts“ sein, als ja gerade die sichtbare, materielle — die „grob-materielle“ — Welt nur für ein traum- und schattenhaftes Dasein gehalten wird. Conf. Köppen I, 89, 2: „Bôdhisattva bleibt unerschütterlich, denn alle Elemente betrachtet er nur als eine Täuschung, einen Traum, eine Wolke. Ebenso sagt der Königssohn Kunâla: *J'ai vu les objets sont périssables.* Introd. 468, 8. Man hält die Welt für ein Luftbild und verachtet sie. Dh. 170. Diesseits Nirwâna ist das Bereich Mâras, der Sünde und des Todes Dh. 148. Nirwâna dagegen heisst saro d. i. das wahrhaft Seiende gegenüber asaro dem nichtigen Sein (vergl. Childers, Pâli-Wörterb.); es heisst akatam ungeschaffen 389 und unsterblich amatam = ἄμβροτον. Auch daraus, dass dies intellektuelle und thelematische Vermögen desto höher ist, je mehr sich einer dem Nirwâna genähert hat, geht hervor, dass dieses nicht = dem Nichts sein kann. Vgl. Köppen 411 und 435: Alle übrigen Wesen, selbst die Arhats, Pratyêka-Buddhas und Bôdhisattvas sind noch irgendwie im Wissen und Wollen und in der Ausführung des letzteren beschränkt; nur die Intelligenz und die Macht des vollendeten Buddha ist schlechterdings unbegrenzt, unwiderstehlich Alles durchdringend. Er allein ist völlig frei, rein, abgelöst, unbedingt, allwissend und allmächtig: er allein besitzt die höchste, die ganze, die vollkommene Bôdhi.“ „Wie aber ist es zu verstehen — fragt Köppen — dass auch Gedächtniss und Selbstbewusstsein zu den Errungenschaften, jedenfalls zu den Prädikaten der obersten Grade der Exstase gezählt werden? Sind Gedächtniss (Smriti) und Selbstbewusstsein (Sampradjna) hier in dem gewöhnlichen, irdischen endlichen Sinne zu fassen, in welchem sie etwa nur das fortgesetzte Gefühl und Wissen der Einheit und Identität des Ich bezeichnen, oder in jenem höheren, mystischen, asketischen Verstande, in welchem die Seele, nachdem mittelst der Abstraktion das Prinzip der Persönlichkeit und Individuation ausgelöscht kraft der Exstase eingeht in den Zustand unbegrenzter Erinnerung, universellen Bewusstseins, alldurchdringenden Wissens, unendlichen Schauens?“ — und setzt mit Recht hinzu: „wahrscheinlich ist die letztere Ansicht die richtige.“ 589. „Die Frucht, welche nach der Ansicht aller Asketen durch die vollen-

Trotz eiserner Strenge und Folgerichtigkeit hat die buddhistische Gerechtigkeitspflege, welche sich über verschiedene Weltalter hin erstreckt, gleichwohl nichts Verletzendes; denn wie grosse und wie viele Qualen auch eine Seele durchmachen muss, in dem sie das allgemeine Purgatorium, welches die Welt ist, von dem tiefuntersten Höllenraum mit allen seinen Martern bis zu den höchsten Räumen des Lichts durchläuft, sie weiss doch nichts von ewigen Höllenstrafen, sondern auch für die am tiefsten gefallenen Wesen giebt es eine Erlösung.

Da Israel wegen seiner theokratischen Grundanschauung den Begriff der Natur nicht zu fassen vermochte und alle Uebel in der Welt nicht als natürliche Folgen, sondern als positive göttliche Strafen ansah, da die Geschichte des Volkes Gottes alles Interesse absorbirte und nur eine ästhetische, nicht eine genetische Naturbetrachtung möglich war (vergl. Genes., Hiob, Psalmen), so wurde auch im Christenthum der natürliche (im Gegensatz zu dem positiv von Gott gesetzten) Zusammenhang der menschlichen Leiden mit denen der unteren Kreaturstufen nicht untersucht; dadurch gewann die kirchliche Lehre den Vortheil, dass sie ein schwieriges Problem, wie es nämlich mit den Leiden der Thierwelt stehe, sich gar nicht gestellt sah; aber auch den Nachtheil, dass sie auf die Einseitigkeit verfiel das Böse und das Uebel in der Welt auf eine rein geistige, d. h. mit vollkommenstem Selbstbewusstsein, Vernunft und Freiheit, vollzogene That zurückzuführen und nicht vielmehr auf eine unvollkommene Einrichtung der Welt selbst, welche in das Bewusstsein und in den Willen geistiger Wesen aufgenommen, also gedacht und gesetzt — als Schuld und als Strafe erscheint — wie der Buddhismus ganz richtig

dete Beschauung gewonnen wird, ist mit einem Worte die Wissenschaft, die Gnosis (Djnâna), jene absolute, alldurchdringende Wissenschaft, in der nicht bloss die Allwissenheit, sondern auch die Allmacht (die Wunderkraft) eingehüllt liegt und die zugleich die Befreiung in sich schliesst. ib. 593. Ueber den Begriff des Nirwâna vergl. jetzt Oldenberg (Buddha S. 38, 2. 271. 272. 287), welcher gründlich beweist, dass das Nirwâna nicht das „Nichts" sein könne, sondern wahrscheinlich die „absolute Fülle des Seins," und treffend 1. Kor. 2, 9 vergl.

gesehen hatte.[1]) Dessen tieferes Interesse durch eine kleine Veränderung eines bekannten Goethe'schen Wortes so ausgedrückt werden möchte: „Wir führen uns ins Leben ein und müssen dadurch schuldig werden; dann überlässt man[2]) uns der Pein; denn alle Schuld rächt sich auf Erden."

Hier macht sich freilich auch ein durchgreifender, höchst folgenreicher Unterschied geltend, nicht bloss zwischen dem Buddhismus und dem Christenthum, sondern sogar innerhalb des Christenthums selbst, zwischen den aus uralt israelitischer Wurzel stammenden Motiven[3]) und den alexandrinisch-buddhistisch gefärbten Anschauungen; während nämlich für den Buddhismus die materielle Welt an und für sich als vom Uebel erscheint, liegt es dagegen für die jüdisch-christliche Anschauung im Begriffe der Welt als Gotteswerk, dass sie gut d. h. zweckmässig eingerichtet sei[4]); aber diese uralt israelitisch-optimistische Weltauffassung tritt doch nur (?) in der synoptischen Ueberlieferung der Rede Jesu vollständig

1) lot. 272, 3.

2) [Vergl. Lips. in Schenkels Bibellex. Essäismus 188, 2. 189, 1. Lucius, a. a. O. 60, 3; 30 Anm. 1. Hilgenfeld, Ztsch. f. wiss. Theol. 1882 p. 282 unten,] nämlich das „Schicksal" = Dharma vergl. Oldenberg, a. a. O. 257, 3. Kern 358, 2, am richtigsten ist dharma wohl mit „Weltgesetz" zu übertragen. „Der Buddha ist nur eine Unterabtheilung des dharma, da dieser alle Dinge beherrscht, behauptet Kern, a. a. O.

3) Ueber diesen „Realismus" des Christenthums spricht sich Tertullian sehr verständig aus Apologet. c. XIV: „*we are no Brahmans, nor Indiangymnosophists; we are no dwellers in the woods, no men who have left the common haunts of life; we feel deeply the gratitude we owe to God, our Lord and Creator; we despise not the enjoyment of any of this works; we only desire to moderate this enjoyment in such a manner that we may avoid excess and misuse. We therefore inhabit this world in common with you, and we make use of baths, of shops, of workshops, and fairs, and all that is used in the intercourse of life. We also carry on, in common with you; navigation, war, agriculture and trade; we take part in your occupation, and your labour, when needful, we give to the public service.*"

4) Man vergleiche z. B. die herrliche Schilderung der künstlerischen Schöpfung des Menschenleibes Ps. 139 mit der Anschauung des Apostels Paulus vom Leibe oder gar der buddhistischen Betrachtungsweise: *the priest must reflect that the body is composed of thirty-two impurities; that as the worm is bred in the dunghill, so it is conceived in the womb; that it is receptacle of filth, like the privy;*

ungetrübt hervor, während in den alexandrinisch-buddhistisch gefärbten johanneischen Schriften der Blick für die Schönheit und Wahrheit auch der materiellen Welt sich dergestalt getrübt hat, dass man sie nicht mehr mit den Augen der alttestamentlichen Psalmdichter oder Jesu anzusehen vermag, sondern wesentlich an ihr nur noch Vergänglichkeit, Finsterniss und verführerischen Sinnesreiz wahrnimmt; nur insofern ist auch hier die optimistisch-realistische Auffassung der Hebräer festgehalten, als der Teufel aus der Gotteswelt ausgestossen[1]), seine Werke zerstört[2]) und die Werke Gottes offenbar gemacht werden sollen.[3]) Doch ist diese letztere optimistische Weltauffassung auch dem Buddhismus in seiner Art nicht fremd.[4]) Bezüglich

that disgusting secretions are continually proceeding from its nine apertures; and that, like the drain into which all kinds of refuse are thrown, it sends forth an offensive smell." (Spence Hardy, east. mon. 247, 3). Das heisst wahrhaftig „den Tod im Tode zeigen"! Unmittelbar auf diese unästhetische Betrachtung folgt eine malerische Schilderung der menschlichen Vergänglichkeit, welche an das A. T. erinnert: *The body exists only for a moment: it is no sooner born than it is destroyed; it is like the flash of the lightning as it passes through the sky; like the foam; like a grain of salt thrown into water, or fire among dry straw, or a wave of the sea, or a flame trembling in the wind, or a dew upon the grass.*

1) Joh. 12, 31.

2) 1. Joh. 3, 8; cf. Weisht. 2, 24.

3) Joh. 9, 3.

4) Auch hier giebt es eine vernünftige Inkonsequenz; vergl. z. B. Dh. 332: Süss ist in der Welt Mutterschaft, süss Vaterschaft, süss der Stand des Mönchs und der Stand des Brahmanen." Nur der Verfasser der Philosophie des Unbewussten glaubte seiner Zeit die pessimistische Konsequenz so weit treiben zu müssen, dass er sich zu der Behauptung verstieg, ein Mädchen, welches heirathe, richte sich zu Grunde. „Obgleich der Buddhismus unmittelbar aus der Askese hervorgegangen ist und demgemäss die Enthaltsamkeit, den Cölibat als den einzigen Weg zur definitiven Befreiung bezeichnet, so stellt er dennoch die Sittlichkeit des Familienlebens, die „Haustugend" sehr hoch und empfiehlt deren Ausübung den Laien angelegentlichst. Wenn das eine Inkonsequenz ist, so ist es wenigstens eine solche, die ihm zur Ehre gereicht, wie denn theoretische Inkonsequenz zu Gunsten der Praxis oft nicht die schlechteste Seite der Religionen ist." Köppen 472. 473. Die Kalpa, wo Buddha erscheint, heissen verschönt durch grosse Freude. lot. 42, 4. „Vater und Mutter zu ehren ist besser, als den

des buddhistischen Pessimismus finden nämlich gewöhnlich starke Uebertreibungen statt; man stellt die Sache so dar, als ob der Buddhismus jede Welt für vom Uebel erkläre; diess ist aber unrichtig: jede neue Erleuchtung der Welt führt bessere Zustände herbei. „Wenn Kaçjapa als Buddha erscheint, dann wird selbst Mâra (das böse Prinzip) sich im Gesetz unterrichten lassen, es wird die Erde ein Paradies werden, nur Menschen und gute Geister (dêvâs) werden wieder geboren werden auf der Erde, eine Art tausendjähriges Reich wird dann entstehen (lot. 80. 90; 42, 3; 43. Dh. 332. Köppen 327, 2).

II.

Wie Christenthum und Buddhismus aus der Unlust an der äusserlich realen Welt geboren sind, so stimmen sie auch zusammen in der Entschlossenheit des Rückzugs in die innerlich ideale Welt des Gemüths.

Göttern des Himmels und der Erde zu dienen"; „der Mann, welcher auf redliche Weise den Lebensunterhalt erwirbt für seine Eltern, ist grösser, als ein Weltmonarch"; „wenn ein Kind seinen Vater auf die eine und seine Mutter auf die andere Schulter nähme und sie so 100 Jahre ohne Unterlass trüge, so würde er für dieselben immer noch weniger thun, als sie für ihn gethan haben." Köppen 473. *Une chose assez étonnante, c'est que le Bouddha, tout en prêchant le renoncement absolu et l'ascétisme au sein du célibat, n'en a pas moins respecté les devoirs de la famille, qu'ils a mis au premier rang.*" Barthélemy-Saint-Hilaire p. 91, 3. Treffend bemerkt Oldenberg, a. a. O. 226, 1: „Der rechte Buddhist sieht freilich in dieser Welt eine Stätte beständigen Leidens, aber dieses Leiden weckt in ihm nur das Gefühl des Mitleidens mit denen, die noch in der Welt stehen; für sich selbst fühlt er nicht Trauer oder Mitleid, denn er weiss sich einem Ziele nah, das über alles herrlich ihm entgegenblickt. Ist dieses Ziel das Nichts? Vielleicht. Wir können auf diese Frage hier noch nicht antworten. Was es aber auch sein mag, der Buddhist ist fern davon, die Ordnung der Dinge, welche dem menschlichen Dasein gerade dieses und eben nur dieses Ziel gewährt hat, als ein Unglück, als eine Unbill zu beklagen oder sich mit trüber Resignation in sie als ein unabänderliches Verhängniss zu ergeben. Er strebt dem Nirwâna mit derselben Siegesfreudigkeit entgegen, mit welcher der Christ auf sein Ziel hinschaut, auf das ewige Leben."

Die Abkehr von der Aussenwelt als einem nur scheinbaren und schattenhaften Dasein, die Einkehr in die Tiefen des Gemüths, die Flucht in das mystische Jenseits scheint am frühesten und energischsten in Indien aufgetreten zu sein; nirgends ist die Verachtung der Welt der Sachen und die Ueberspannung des Idealismus so excentrisch, so masslos betrieben worden wie hier. Aber wenn auch die Neigung zur Contemplation und einem ganz der Askese gewidmeten Einsiedlerleben schon längst in Indien vorhanden war, als der Buddhismus entstand[1]), so wurde sie doch erst durch Çakyamuni zu einer allgemeinen socialen Bewegung, deren Strom sich nicht bloss über die ganze indische Welt ergoss, sondern als ihm in Indien die Quellen abgegraben wurden, seine Fluthen über einen grossen Theil von ganz Asien zu wälzen begann, so dass sicherlich $^2/_3$ der Menschheit[2]) von ihm beeinflusst worden sind. Es ist nun gewiss denkwürdig zu sehen, wie ungefähr zu gleicher Zeit als die buddhistische Bewegung entstand, nämlich seit dem 6. Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung, auch in der vorderasiatischen, ägyptischen und griechischen Welt die Unlust an dem äusserlich realen Dasein und die Neigung zum Rückzug in die ideale Welt des Gemüths immer allgemeiner und mächtiger um sich zu greifen beginnt.[3]) Welch eine tiefe Erschütterung im Völkerleben die auf den Trümmern der Einzelstaaten errichteten Weltreiche der Assyrer, Babylonier, Perser und zuletzt der Macedonier und Römer hervorrufen musste, deutet schon die alte biblische Erzählung vom Thurmbau zu Babel an,

---

1) Vergl. Kern, Der Buddhismus. Deutsche Ausg. Otto Schulze. 1882. S. 16, 2 ff. Kuenen, a. a. O. 277, 2.

2) Vgl. Spence Hardy, eastern monachism, praef. 1: *It has been computed by Professor Neumann that there are in China, Thibet, the Indo-Chinese countries, and Tartary, three hundred and sixty millions of Buddhists.* Köppen 160.

3) *It has been noticed, relative to the Greeks, that „the century between 650 and 500 B. C. appears to have been remarkable for the first diffusion and potent influence of distinct religious brotherhoods, mystic rites, and expiatory ceremonies, none of which find any recognition in the Homeric epic.“* Grote's History of Greece, III, 114. b. Spence Hardy a. a. O.

welche auf die Gründung des assyrisch-babylonischen Weltreichs zurückzuführen scheint, wie ja auch „Babel“ immer wieder das Centrum der vorderasiatischen Weltmonarchien geworden ist.

Hiermit war der Zersetzungsprocess eingeleitet, welcher zur Auflösung der nationalen Formen führte, in welchen die Kulturvölker bisher, mehr oder weniger streng von einander abgesondert, ihr eigenthümliches Leben geführt hatten. Da nun aber die Individualitäten der vorderasiatischen Völker ihr eigenthümliches Dasein einbüssten und in einander zerflossen, so wurde ihr Seelenleben, welches in jenen Formen beschlossen war, genöthigt, sich auf sein eigenes Wesen zu besinnen und desshalb in den innersten Kern seines Daseins sich zurückzuziehen — aus der Erscheinungen Flucht in das Reich der ewigen Idee. Das „Erkenne dich selbst“ und „Rette deine Seele!“ wurde nun die Losung der Zeit.

Dieser Zug nach innen wird so energisch betrieben. dass jene exstatischen Zustände entstehen, durch welche man sich schon bei „Leibes-Leben“ in das mystische Jenseits versetzt und Wochen und Monate, ja nach buddhistischen Legenden Jahre lang, ausser Leibe ist.

Nach lot. 99 befand sich Buddha 10 mittlere Kalpa[1]) im Zustande der Verzückung; nach lot. 111 blieb er sogar 84,000 Kalpas im Vihâra in Meditation versunken. cf. Beal, 6, 3. — Vermittelst ihrer geistlichen Kraft (spirituel power) d. h. durch Exaltation ihrer Phantasie erheben sich die buddhistischen Geistlichen gen Himmel. Beal 1. Die Entmaterialisirung, welche im Buddhismus durch das exstatische Schauen und den Rückzug aus der Welt erreicht werden soll, ist anschaulich symbolisirt in dem phantastischen Weltengebäude, welches mit der grob materiellen Daseinsstufe (der Welt des Gelüstes) anhebend, durch die formhafte, formlose Weltsphäre[2]) sich erhebend, endlich im Nirwâna verschwimmt. Köppen, 236, 1. Die 4 Stufen der Beschauung

1) „Die Perioden der Zerstörung und Erneuerung des Universums werden von den Buddhisten Kalpas genannt.“ Köppen 267, 3.

2) Kâmadhâtu, rûpadhâtu, arûpadhâtu lot. 807, 2.

sind nach Bürnouf, Introd. 618, 2 der Rahmen, in welchen die buddhistischen Phantasiewelten hineingewoben, beziehungsweise daraus entwickelt sind. Wie die buddhistische Phantasie geübt wurde, um solche phantastische Welten hervorzubringen, beweist der Unterricht des Âtschârja Nâgardschuna bei Schiefner 87. „Als Jamâri sich in sein Inneres versenkte, geschahen alle Dinge, sowie er nur an sie dachte und er war im Stande schwere Stücke zu vollführen, ib. 260, 2; 192, 1. Die Phantasie wird dergestalt exaltirt, dass alle Schranken des Raums und der Zeit kühn übersprungen und die wunderbarsten Entrückungenund Versetzungen in die seltsamsten Weltsphären vorkommen. „Wer den Geist gereinigt hat, vermag — (vermittelst der Phantasie) — die wunderbarsten Handlungen auszurichten, er fliegt durch die Lüfte, schreitet durch die Berge, über die Meere u. s. w. lot. 477, 3.

Aehnliche Phantasiestücke werden bekanntlich auch im A. und N. T. erzählt z. B. Act. 8, 39. 40; Matth. 14, 25 (Mark. 6, 48); Joh. 8, 59; vergl. Josua 3, 14—17; 2. Mos. 14, 21. 22; 2. Kön. 2, 6. 7. 8. 9. 11. Henoch 1. Mos. 5, 24. Doch ist hier alles massvoller und nüchterner; die Wundererzählungen sind fast durchweg sinnreich und haben einen gesunden religiössittlichen Kern. Die Entrückung in das mystische Jenseits ist das Ziel, nach welchem die buddhistischen Weisen trachten. Wenn einer die Bôdhi[1]) erlangt hat, ist er nicht mehr in der Weltrevolution, obgleich noch nicht nach Nirwâna eingegangen lot. 86. Die Menschen, welche sich ganz der Contemplation ergeben haben, begierdelos, leuchten und sind schon in dieser Welt abgestorben d. h. frei von den Fesseln der Existenz Dh. 89. Unwillkürlich denkt man hierbei an die paulinische Mystik, nach welcher die Christen für das irdische Leben abgestorben sind und ihr wahres Leben nur noch im Jenseits führen Coloss. 3, 1—3; und der Johanneische Christus sagt, im Be-

1) Den Stand des Buddha Introd. 295. 296; nicht zu verwechseln mit Buddhi, welches der Sprache der Buddhisten und Brahmanen gemeinsam ist und das Vermögen des Menschen, mit welchem er erkennt, bedeutet. Vergl. d. ägypt. Therap. b. Keim, Gesch. Jes. I, 292.

wusstsein die Welt überwunden zu haben (cf. Joh. 16, 33): Ich bin nicht mehr in der Welt Joh. 17, 11.

Der Zweck des Lebens wird nun gänzlich ausserhalb der Sinnenwelt gesucht;[1]) im Buddhismus will man auch von dem noch stark sinnlich gefärbten brahmanischen Himmel nichts mehr wissen[2]), der Idealismus wird vielmehr auf die äusserste Spitze getrieben: dahin gekommen sein, wo es keinen Wechsel, kein Auseinanderfallen des Seins und Werdens mehr giebt, wo keinerlei materielles Dasein mehr ist, sondern nur noch reines Sein, von welchem man nicht mehr sagen kann, was es ist, sondern nur noch, dass es ist, in einen Zustand also, welcher sich nur noch negativ beschreiben lässt[3]); das ist das Ziel des buddhistischen Weisen, Nirwāna, die ewige Ruhe.[4]) Die Frommen verlassen das diesseitige Ufer wie die Schlange ihre alte Haut Uragasutta 81. 82[b], vergl. Beal 305. Sie wandern aus der Welt, nachdem sie den Tod und sein Gefolge überwunden haben Dh. 175. Wer alles verlassen hat, Haus, Begierden u. s. w., wer so erhaben ist, dass selbst Götter und Gand-

1) Bezüglich des Christenthums vergl. indessen p. 368, Anm. 3.

2) Dh. 187. 188.

3) Nirwâna heisst „unaussprechlich" Dh. 218, vergl. Oldenberg, a. a. O. 287, 2.

4) Die Unerschütterlichkeit, das Insichabgeschlossensein des Heiligen wird auch treffend bezeichnet als die Insel, welche vom Strom nicht überschwemmt werden kann, Dh. 25; wer sie durch Fleiss, Anstrengung, Sichzusammennehmen sich verschafft hat, ist in Nirwâna, welches mithin nicht als ein zeitlich und räumlich von der diesseitigen Welt geschiedener Ort aufzufassen ist, sondern vielmehr als der Zustand des Weisen, welcher den Gipfel der Tugendhaftigkeit erstiegen, in dem Strome des hohlen, nichtigen, immer wieder in sich zusammenbrechenden, auseinanderfallenden, veränderlichen und vergänglichen materiellen Weltlaufs einen unerschütterlichen Standort gewonnen hat, vergl. Spence Hardy 299, 2 ff. Wenn Christus erhöhet ist von der Erde, will er alle seine Jünger zu sich ziehen, Joh. 12, 32. Wenn Buddha als Vater seine Kinder aus der Welt wie aus einem Hause, welches in Brand gerathen ist, rettet lot. 50, 51 — so reisst auch der Sohn Gottes die Kinder Gottes aus dieser gegenwärtigen argen Welt. Gal. 1, 4. „Der grosse Mönch ist aus meinem Bereich und meiner Macht entflohen" sagt Mâra zu seinen Töchtern b. Kern, a. a. O. 97.

harven seinen Weg nicht kennen, der ist Brahmane Dh. 420. Man kann die Spur des Buddha, für denen es keine Wünsche, keine Leidenschaften giebt, nicht mehr auffinden Dh. 180.

So haben auch die Christen hienieden keine bleibende Stadt Heb. 13, 14, sie wünschen auszuwandern aus dem Leibe 2. Kor. 5, 8, ihre Stadt ist im Himmel Phil. 3, 20; ihr Leben ist verborgen mit Christo in Gott, darum sollen sie nach dem was droben ist, trachten Colos. 3, 1—3. Nicht lieb haben die Welt, noch was in der Welt ist 1. Joh. 2, 15. Bezeichnend ist daher die Uebereinstimmung beider Strömungen in der mit der ausschliesslichen Richtung auf das Jenseits zusammenhängenden Verachtung der materiellen Lebensgüter; sie werden nur von ihrer vergänglichen Seite in's Auge gefasst, als Würmer- und Rostfrass.[1]) Matth. 6, 19; Luk. 12, 33; Mark. 10, 21 (Luk. 18, 22); Jak. 5, 3; Matth. 13, 22; Luk. 16, 9; Matth. 19, 23. 24 (Luk. 18, 24. 25); Act. 2, 44. 45; 4, 34; 1. Timoth. 6, 7. 8; 2. Kor. 4, 18 (doch vergl. Matth. 19, 27—29; Mark. 10, 28—30; Luk. 18, 28—30) und von ihrer für die Tugendhaftigkeit gefährlichen Seite behandelt, während die Gefahren der Armuth mit keinem Worte erwähnt werden.

Auch Buddha erklärt, es ist schwer reich zu sein und den Weg zu lernen. Köppen 131, 3; auch er, obgleich Königssohn, sucht kein irdisches Königthum, sondern will Buddha

1) Ja als ein unrechtmässiger Besitz Luk. 16, 9; insbesondere scheint der Buddhismus den Reichthum als einen Raub aufzufassen, weil er nur „im Kampf um das Dasein“ hat erworben werden können lot. 464, 2; daher verzichtet der Heilige auf jeglichen Besitz, lebt nur von freiwilligen Gaben und sucht wie Diogenes in der Bedürfnisslosigkeit den Göttern möglichst nahe zu kommen Dh. 200. Doch auch das Leben von Almosen ist ein Mittel der Selbstdemüthigung; denn heisst es bei Hardy 246: „Das Geben von Almosen ist ein Segen sowohl für den, welcher sie giebt, als für den, der sie empfängt; aber der Empfänger steht niedriger als der Geber, vergl.: „Geben ist seliger denn Nehmen.“ Act. 20, 35. Der Geiz gilt als Grundsünde 1. Timoth. 6, 10; Judas ist der Geizige; „zu Gespenstern des Hungers (Prêtas) werden alle die Narren, Unwissenden und von Natur Geizigen, welche aus Kargheit, Missgunst oder neidischer Habsucht von Gabenspendung nichts wissen wollen.“ Der Weise und der Thor p. 85 bei Köppen p. 246.

werden ib. 86; als König hat er sich alles Dinges entäussert lot. 155, 8.[1]) Die Lust nach Weibern, Söhnen, Schätzen ist die stärkste Fessel, sie muss durchschnitten werden. Dh. 346.[2]) Den Thoren tödten seine Schätze, weil er nicht nach dem Jenseits strebt, er tödtet sich selbst. Dh. 355. Denn nicht bloss deshalb verachtet man die materiellen Güter, weil sie vergänglich sind, sondern aus dem idealen Gesichtspunkte[3]), um aus dem Strome der Vergänglichkeit das bessere Selbst zu retten. Man soll sich selbst bezähmen, denn der beste Sieg ist der über sich selbst Dh. 80. 105. Buddha lässt sich durch nichts bewegen zu den weltlichen Vergnügungen zurückzukehren, denn welche Lust mag ein Mensch von reinem Herzen darin finden? Beal 168, 2; er sucht das Unvergängliche, Dauernde ib. 171, 5. Eine Thorheit ist der äusserliche Reichthum, wenn der innerliche fehlt Dh. 394. Darum soll man lieber den Besitz des eigenen Ichs, als der Söhne und des Reichthums erstreben Dh. 62.[4]) Die wahre Weisheit besteht in der Unterscheidung des nichtigen von dem wahrhaft gehaltvollen Sein Dh. 11. Reinheit des Herzens, nicht der Kleidung ist die Hauptsache, in jener besteht die wahre Würde des Menschen Dh. 10.[5])

Ueberraschend ist in dieser Beziehung die Uebereinstimmung gewisser buddhistischer Legenden, welche wie zur

1) Denn nur durch einen erhabenen Heroismus, der allem entsagt, kann man den Himmel erarbeiten, heisst es in einem Edikte Piyadasis. lot. 659 unten. Barthél. St. Hil. 112, 2.

2) cf. Luk. 14, 26: So jemand zu mir kommt, und hasset nicht seinen Vater pp. Joh. 12, 25. „Der Geistliche soll den Tod seines Vaters oder seiner Mutter nicht betrauern“ heisst es in einer Beichtvorschrift. Köppen 352, 2, vergl. Matth. 8, 21. 22.

3) Darum wie die Biene Honig sammelt und ohne die Blume zu verletzen, davon eilt, so auch möge der Weise auf der Erde weilen.“ Dh. 49 (M. M. Vorlesgg. z. Relig.-Wiss. 225). cf. 1. Kor. 7, 29—31 ... und die, so diese Welt geniessen, wie solche, die sie nicht geniessen.“

4) cf. Luk. 12, 20.

5) Wer von allen Fesseln frei geworden ist, dem ist es wie einem der von der Schuld, von der Krankheit, vom Gefängniss, von der Sklaverei, vom gefährlichen Wege frei geworden ist. lot 473. 474, 2.

Illustrirung bekannter Aussprüche Jesu in den Evangelien erscheinen. Man vergleiche darüber M. M., Vorlesgg.[1]) über Relig. Wiss. 227. 228. Ebenso die ergreifende Legende von dem Königssohn Kunâla[2]), den seine Stiefmutter verführen will. Der Königssohn lässt sich geduldig die Augen ausreissen, denn er hat sich mit ihnen, welche vergänglich sind, etwas Besseres erworben, was ihm nicht wieder entrissen werden kann.[3]) Wer sein leibliches Leben dazu gebraucht hat, um sich damit etwas wirklich Reelles zu erwerben, der braucht nicht zu wehklagen, wenn seine Stunde gekommen ist und er in den erwünschten Aufenthalt der guten Geister (devâs) eingehen wird.[4]) So sehen auch Christen nicht auf das Sichtbare, sondern auf das Unsichtbare, auf den inwendigen Menschen[5]), der nach Gott geschaffen ist[6]), den Willen Gottes thut, deshalb von Tag zu Tag erneuert wird und in Ewigkeit bleibet. Sie haben nicht lieb die Welt, weil sie durch ihre Lust Gott entgegengesetzt und darum

1) „Eine schöne Legende ist es auch und erinnert an die Frau im Evangelium, die einen Heller in den Gotteskasten wirft, dass ein Armer den Almosentopf des Buddha mit einer Hand voll Blumen füllt, während ihn reiche Leute mit 10,000 Scheffeln nicht anfüllen können; sowie jene andere, dass von allen Lampen, die zur Ehre des Buddha angezündet worden, nur eine einzige, die von einem dürftigen Weibe dargebracht ist, die Nacht hindurch brennt, während die übrigen von Königen, Ministern u. s. w. gespendeten verlöschen.“ Köppen 131, 4.

2) „*O ma mère, répondit Kunâla* (Introd. 405, 3), *plutôt mourir en persistant dans le devoir et en restant pur; je n'ai que faire d'une vie qui serait pour les gens de bien un objet de blâme, d'une vie qui, en me fermant la voie du Ciel, deviendrait la cause de ma mort, et serait méprisée et condamnée par les sages;*“ und als ihm die Augen auf den — untergeschobenen und von ihm selbst bestätigten — Befehl seines königlichen Vaters ausgerissen werden sollen, sagt er (ib. 408, 7): „*Quand je considère la fragilité de toutes choses, et que je réfléchis aux conseils de mes maîtres, je ne tremple plus, ami, à l'idée de ce supplice; car je sais que mes yeux sont quelque chose de périssable.*“

3) 2. Kor. 4, 16: „Darum sind wir nicht feige; sondern wenn auch unser äusserer Mensch aufgerieben wird, so erneuert sich doch der innere von Tag zu Tag.“

4) Introd. 381, 5 unten.

5) 2. Kor. 4, 18.

6) 2. Kor. 4, 16. Ephes. 4, 24. 3, 16. 1. Joh. 2, 17.

der Verwesung unterworfen ist[1]); wer darum sein materielles Leben höher achtet als sein besseres Ich, der verliert sich selbst.[2])

„Dieser Zug nach innen, diese Vertiefung des Gemüthslebens in sich, welche auch die Frömmigkeit und Tugend weniger im äusseren Werk als in der inneren Gesinnung und Gemüthsverfassung sucht, begegnet uns in jenen Uebergangszeiten bei Heiden und bei Juden[3]), ohne dass eine äussere Berührung verwandter Erscheinungen nachweislich wäre, ... es ist die dem äusseren Leben abgekehrte Grundstimmung, das in der Noth der Zeit erstarkte Streben, den inneren Menschen ins Freie zu stellen, seine Würde zu wahren, sein Gleichgewicht aufrecht zu erhalten.“[4]) Diese Richtung nach innen musste allerdings eine vollständige Interesselosigkeit gegenüber der Welt der Sachen hervorrufen. Man hatte keinen Sinn für die Erforschung der äusseren materiellen Natur, ihrer Gesetze und Kräfte. Denn aus der eigenen bisherigen Erfahrung kannte man diese ganze sichtbare Welt nur nach ihrer vergänglichen und verführerischen Seite; weil dem Dasein der Menschheit bisher noch kein höheres Ziel gesteckt war als der sinnliche Lebensgenuss. Die dem

1) 1. Joh. 2, 15.

2) Matth. 16, 25. 26.

3) Philo redet bereits von einer Verbreitung dieser Richtung durch die ganze Welt. Keim, Gesch. Jesu I, 299.

4) Lips., Bibellex. 2 p. 183, 2; 184, 1 (über die Verwandtschaft des Essäismus und des Christenthums. conf. Spence Hardy, east. mon. 354, 3. 355, 1. Oldenberg, Buddha S. 3, 3 und 51, 1: „In die Welt der Erlösung und Seligkeit aber, zur Vereinigung mit dem Brahma zu führen vermag keine That.... So sind That und Erlöstsein 2 Dinge, die einander ausschliessen; der Dualismus von Endlichkeit und Ewigkeit, der alles Denken dieser Zeit beherrscht, prägt der Idee der Erlösung und den ethischen Postulaten, die aus derselben fliessen, von vornherein jenen negativen Zug auf: Sittlichkeit ist nicht handelndes Gestalten der Welt, sondern Sichloslösen von der Welt.“ 53, 1: Wir stehen schon hier vollkommen in den Gedankenkreisen der Lehre Buddha's: Was hält die Seele fest in dem Kreislauf der Geburt und Tod und Wiedergeburt?: „Begehren und Nichtwissen.“ — 54, 1: Die buddhistische „Stimmung“ hat der Buddhismus als Erbtheil des Brahmanenthums.

Menschen äussere Welt schien deshalb nur bestimmt baldigst aufgelöst und hinweggeschafft zu werden, und man hatte keine Ahnung davon, dass die Menschheit dieser „vergänglichen" Welt gegenüber noch einmal zu einer ganz neuen und viel höheren Aufgabe als bisher, nämlich zur wirklichen Zueignung dieser Welt durch Erkennen und Bilden (vermittelst des Naturerkennens) geführt werden könnte.[1]) Wo die äussere materielle Welt den Zwecken der menschlichen Persönlichkeit unübersteigliche und doch nothwendig zu beseitigende Hindernisse entgegenstellte, half man sich vermittelst der Magie[2]), die um so mehr in Schwung kam, je schärfer sich gerade jetzt der Konflikt zuspitzte, in welchen das menschliche Freiheits- von dem Abhängigkeits-Bewusstsein gerieth. Wenn man schon an der Grenze einer einzigen Existenz bei der „Allwissenheit" anlangen kann, wie die Söhne Buddhas (conf. lot. 201, 6), dann bedarf es allerdings der mühsamen Arbeit nicht, mit welcher der moderne Mensch an der Erkenntniss der realen Welt sich den Kopf zerbricht; oder wenn köstliche Zeuge, Sonnenschirme aus Edelstein u. s. w. vom Himmel regnen, dann sind nützliche Erfindungen überflüssig. lot. 202, 11 ff. Die 5 übernatürlichen Vermögen sind: 1. *le pouvoir de prendre telle forme que l'on désire;* 2. *le pouvoir d'entendre, à quelque distance, que ce soit, les sons les plus faibles;* 3. *le pouvoir de pénétrer les pensées d'autrui;* 4. *le pouvoir de conaître quelles ont été les diverses conditions des*

---

1) Vergl. hierzu die treffenden Bemerkungen Köppens I, p. 480, 2. Doch giebt es auch bei den buddhistischen Völkern „Meisterwerke" der Kunst ib. 512: Denn darin stimmen die Augenzeugen, die Reisenden, welche das eine oder andere Land der Buddhistenheit besucht haben, vollkommen überein, dass in der Kunst des Modellirens und Metallgusses die buddhistischen Völker — mit Ausnahme der nomadischen — Ungewöhnliches leisten, und in ihnen den Europäern eben nicht sehr nachstehen. Das gilt hauptsächlich von den Singhalesen, Tibetanern, Chinesen."

2) Man „nimmt, wie die Tibetaner sagen, in sich die Wesenheit der Natur auf" d. h. „erhält das Vermögen über die Natur zu gebieten, wird ein mit übernatürlicher Macht begabter Zauberer." (Wassiljew b. Schiefener, Taranâtha, Gesch. Ind. p. 313) und Spence Hardy, east. mon. 260 ff.

hommes dans un état antérieur d'existence; 5. le pouvoir de découvrir les objets à quelque distance que ce soit. lot. 820, 3.

„*Voilà donc un fait qui me paraît positivement établi: les Buddhistes ont, en realité, prétendu que la plus haute perfection de l'esprit pouvait donner à l'homme la libre disposition des forces de la nature, auxquelles, dans son état ordinaire, il reste inévitablement soumis. Ils l'ont prétendu, et ils ont fabriqué des miracles pour le faire croire aux autres. Le plus vertueux et le plus sage sera le plus puissant; il y a mieux, il sera plus puissant que la nature même dont, sans ses hautes perfections, il serait fatalement l'esclave, prétention insensée qu'ils ont soutenue en face des démentis que ne cessa de leur donner le sens commun, et sur le bûcher de leur maître, et pendant les longues persécutions qui les forcèrent de quitter l'Inde.*“ ib. 819 unten.

Man kann deshalb beklagen, dass der nach innen gerichtete Zug der Zeit den schönen Anfängen naturwissenschaftlichen Erkennens, welche von den alexandrinischen Griechen gemacht worden waren, hemmend entgegentrat, und ihre Fortsetzung auf eine viele Jahrhunderte spätere Zeit verschob. Aber die durch den Buddhismus und das Christenthum geförderte Abwendung von der äusseren materiellen Natur und die einseitige Richtung nach innen war unumgänglich nothwendig, wenn der menschliche Geist sich seines wesentlichen Unterschieds von allem bloss materiellen Sein völlig bewusst werden, wenn er in der unaufhaltsamen Zersetzung der alten Weltverhältnisse sich sein eigenthümliches Leben erhalten und in dem allgemeinen Verderben seine Würde behaupten wollte; nicht darum durfte es sich jetzt handeln, die Welt zu gewinnen — das hatten einstweilen die Römer besorgt — sondern die Seele der Menschheit zu bewahren — das war die grosse Aufgabe, zu welcher die Zeit die edelsten Geister hindrängte — Buddha — Sokrates — Christus.[1]) Man sollte daher diese Einseitigkeit der neu-

1) „Was kann verschiedener sein, als das Maass, nach welchem in diesen beiden Geistern (Sokrates und Buddha) — und die geschichtliche Betrachtung darf ihnen als dritten ihr grosses Gegenbild in seiner geheimnissvoll herrlichen Leidensgestalt anreihen — die Elemente von

testamentlichen Anschauung und Lebensrichtung nicht leugnen wollen, um so weniger als ihr nothwendiges Correctiv bereits von Haus aus, nämlich aus dem Semitismus, mitgegeben war. Denn unzweifelhaft hatte ja gerade das hebräische Alterthum — besser als irgend ein anderes — mit hoher Klarheit und Kraft auf die Schönheit und Wahrheit der Werke Gottes — auch in der Natur — hingewiesen, die zu erforschen sich wohl verlohne. Aber in Israel hatte sich alles Interesse seiner Ingenien auf die „Erziehung des Volkes Gottes" konzentriren müssen; ein wirklicher Versuch die Natur zu erkennen, konnte damals im Ernste gar nicht gemacht werden. Daher war aber dem Christenthum von vornherein die Möglichkeit mitgegeben auch der äusseren materiellen Welt gegenüber eine positive Stellung einzunehmen, sobald seine Hauptforderung — die Seelenrettung — als oberster menschlicher Lebenszweck zur allgemeinen Anerkennung gekommen war. Für das Christenthnm war also die Gleichgültigkeit gegenüber der realen Welt — der Welt der Sachen — nur eine vorübergehende Eigenthümlichkeit, welche zurücktreten musste, sobald die moralische Grundordnung der Gesellschaft soweit gesichert war, dass letztere aus dem Innenleben wieder heraustreten und die Sinne für die äussere reale Welt — die Werke Gottes — öffnen konnte. Im Buddhismus dagegen, wo der gesunde realistische Grundzug des hebräischen Alterthums fehlte, konnte jene positive, die Welt bejahende, d. h. sie dem

Denken und Fühlen, von Tiefe und von Klarheit gemischt und gestimmt waren? Aber eben in der scharfen Verschiedenheit dessen, was sokratisches, buddhistisches, christliches Wesen war und noch ist, bewährt sich die geschichtliche Nothwendigkeit. Denn geschichtliche Nothwendigkeit ist es gewesen, dass, als die Stufe erreicht worden, auf welcher jene geistige Neubildung vorbereitet und gefordert war, das griechische Volk dieser Forderung mit einer neuen Philosophie, das jüdische mit einem neuen Glauben antworten musste, dem indischen Geist fehlte es so sehr an jener Einfalt, die glauben kann, ohne zu wissen, wie an der kühnen Klarheit, die zu wissen versucht, ohne zu glauben, und so musste Indien eine Lehre schaffen, die Religion und Philosophie zugleich oder eben darum, wenn man will, weder das eine, noch das andere war: den Buddhismus." Oldenberg, a. a. O. S. 5. 6.

Menschen als Organ anbildende Richtung des späteren Christenthums nicht entstehen.

III.

Mit der Unlust an der äusserlich-realen Welt und dem Rückzug in die innerlich-ideale Welt des Gemüths hängt unmittelbar zusammen das negativ-leidende Verhalten gegenüber der oppositionell-feindseligen Welt. Beide, Buddhismus und Christenthum, gehen von der erfahrungsmässigen Voraussetzung aus, dass der Widerspruch der feindseligen Welt nur noch gesteigert und das Böse also vermehrt wird, wenn man sich ihr widersetzt und Böses mit Bösem vergilt: „Niemals werden hier durch Hass Gehässigkeiten zur Ruhe gebracht; durch Leidenschaftslosigkeit werden sie gestillt: das ist ewiges Gesetz“, heisst es Dh. 5[1]); vergl. Röm. 12, 21. Hierin vollkommen übereinstimmend, fordern darum Buddhismus und Christenthum eine vollständige Verzichtleistung auf alle und jede Rache. Matth. 5, 39—42 (Röm. 12, 14; 1. Thess. 5, 15); Matth. 18, 22; vergl. Spr. 25, 21; 24, 29; Jes. Sir. 10, 6; 28, 1—7; 1. Petr. 3, 17). Als sollte die buchstäbliche Erfüllung dieser christlichen Gebote angezeigt werden, wird in buddhistischen Legenden erzählt, wie die Heiligen immer neue und gesteigerte Misshandlungen, die ihnen angethan werden, mit derselben Gleichmuth ertragen[2]), vgl. Introd. 253. 410, 3. Der Königssohn Kunâla

1) Und Dh. 223: Ueberwinde Hass mit Liebe, Böses mit Gutem, den Kargen mit Milde, den Lügner mit Wahrheit.

2) Zu einem buddhist. Missionar sagt Bhagavat: „*Les hommes du Çronâparânta, où tu veux fixer ton séjour, sont emportés, cruels, colères, furieux et insolents. Lorsque ces hommes, ô Poûrna, t'adresseront en face des paroles méchantes, grossières et insolentes; quand ils se mettront encolère contre toi et t'injurieront, que penseras-tu?* „*Si les hommes du Çronâparânta, répond Poûrna, m'adressent en face des paroles méchantes, grossières et insolentes, s'ils se mettent en colère contre moi et m'injurient, voici ce que je penserai: Ce sont certainement des hommes bons que les Çronâparântakas, ce sont des hommes doux, eux qui ne me frappent ni de la main, ni à coups de pierres.*“ „*Mais si les hommes du Çronâparânta te frappent de la main et à coups de pierres, qu'en penseras-tu? Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me*

hat, um seine sittliche Reinheit zu retten, sich ohne Widerspruch die Augen ausreissen lassen und sagt dann zu seinem königlichen Vater: „O König, ich erleide keinen Schmerz, und trotz dieser grausamen Behandlung empfinde ich nicht das Feuer des Zorns; mein Herz hat nur Wohlwollen für meine Mutter, welche Befehl gegeben hat, mir die Augen auszureissen.“ Introd. 413, 9. Man thut dem Buddhismus Unrecht, wenn man, wie gewöhnlich geschieht, annimmt, dass diese Leidenschaftslosigkeit in „schwachmüthiger Passivität“ (Wittichen, Schenkels Bibellex. p. 33 Art. Rache) ihren Grund habe; es sind vielmehr eminent moralische Motive, welche jene eingeben. Vor Allem der Glaube an eine unverbrüchliche sittliche Weltordnung[1]), vermöge welcher einem

frappent ni du bâton ni de l'epée.“ „Mais s'ils te frappent du bâton et de l'épée, qu'en penseras-tu? Je penserai qu'ils sont bons et doux, puisqu'ils ne me privent pas complétement de la vie.“ „Mais s'ils te privent de la vie, qu'en penseras-tu? Je penserai que les hommes du Çronâparânta sont bons et doux, de me délivrer avec si peu de douleurs de ce corps rempli d'ordures.“ Barth. Saint. Hilaire p. 96. 97. conf. 2. Kor. 4, 8 ff.

1) „In dieser Welt ist für alle nur ein Gesetz, strenge Bestrafung des Lasters und Belohnung der Tugend.“ Köppen 125 ff. Beal 311, 1. Oldenberg, a. a. O. 298, 2. „*Chacun recueille la récompense des actions qu'il a faites en ce monde.*“ Int. 410, 3. Dem Rechtschaffenen kommen seine guten Werke wie gute Freunde in der anderen Welt entgegen. Dh. 220, vergl. Off. Joh. 14, 13. Nach Ludwig, Rig. Veda III, p. 347, 2 „glaubte man bereits in der vedischen Zeit, wie auch in der Religion Zarathustras, dass nichts, keine wie immer geartete Thätigkeit oder Willensäusserung wirkungslos vorübergehen könne, dass der Todte seine sämmtlichen Thaten im Jenseits wieder finden werde.“ Sehr freisinnig bemerkt Schott (l. c. 12 b. Köppen 298 Anm.): „Nach meiner Ansicht ist der Stifter des Buddhismus von dem dunklen Gefühl geleitet worden, dass mit der Tendenz nach Selbstveredelung auch Wille und Fähigkeit, sich selber Vergeltung zu verschaffen, in die Geisterwelt, die ja nur Individualisirung des Absoluten gelegt sei. Diese Eigenschaften wirken aber, so lange sie in dem Ocean des Sansâra sich umtreiben, ihnen selber unbewusst, d. h. der Allgeist spricht sich in den Individuen sein Urtheil und vollstreckt es: diese werden erst dann, wenn alle Schuppen von ihrer Sehkraft gefallen sind, wenn sie über den Sansâra erhaben, die ganze Kette ihrer eigenen und der Existenzen Anderer mit Buddha-Augen überschauen, zu der Erkenntniss gelangen, dass alle grossen und kleinen

jeglichen nach seinen Werken geschieht (Introd. 410, 3 conf. Röm. 2, 6; 12, 19); eine ähnliche Erwägung also, welche dem Christen verbietet, sich selbst Rache zu nehmen, weil Gott sich die Rache vorbehalten habe, gestattet auch dem Buddhisten nicht Vergeltung zu üben. Da jeder genau das erntet, was er gesäet hat, so kann der, welchem Gewalt angethan wird, keinen wirklichen Schaden nehmen; denn nicht bloss wird schon in dieser Welt die Geduld oft belohnt — so erhält der Königssohn Kunâla bessere Augen als er früher hatte. Tar. 49 —; auch die Buddhisten wissen es ja nicht anders, als dass, wenn einer getödtet wird, diese Tödtung nur auf den Leib, nicht auf die Seele sich bezieht.[1])

Der grossartigste weltgeschichtliche Gesichtspunkt für die Betrachtung dieses passiven Verhältnisses, welches Buddhismus und Christenthum der feindseligen Welt gegenüber einnehmen, bietet sich dar, wenn man die berühmte Legende vom Königssohn Vêssantara mit Jes. 53 zusammenstellt. Beide Geschichten sind deshalb so tief ergreifend, weil darin nicht etwa das Leiden eines Individuums geschildert ist, sondern die vielhundertjährige Leidensgeschichte ganzer Völker zum Ausdruck kommt. In der Legende vom Königssohn Vêssantara erzählen sich die orientalischen Völker ihr eigenes Leid[2]), das sie unter all den Despotien, verheerenden Kriegszügen, Seuchen u. s. w. durchgemacht haben, daher „sind bei keiner Erzählung[3]) mehr Thränen geflossen als

Weltgeschicke im Grunde ihr eigenes Werk gewesen ist.“ cf. Fechner, Tages und Nachtansicht. Statt zu fluchen soll man den Feind segnen; um das zu können, muss man sich üben; und für diese Uebung werden sehr beherzigenswerthe Regeln angegeben: man soll das Gute am Feind vorzüglich in's Auge fassen, an das Elend denken, welches demselben um seiner Missethat willen in der Zukunft widerfahren wird, wodurch Mitleid entsteht; oder auch an die eigene Strafe, wenn man unversöhnlich ist (Spence Hardy, east. mon. 244. 245) und Lohn; man soll dem Feind etwas schenken oder etwas von ihm annehmen ib. 5.

1) lot. 408, 8; 409, 6.

2) Vergl. Hardy II, 116—124. Upham „*The history and doctrine of Buddhism*“ 36—38. Pallegoix II, 3 ff. b. Köppen, 324, 2.

3) „Keine Geschichte hat je mehr Thränen ausgepresst, als die vom König Vêssantara.“ Köppen, 326, 2. Wunderschön ist auch die Legende von Sama, dem Sohn des Einsiedlers Dukhula, in welcher

bei dieser;“ so wird auch in Jesaia 53 das unsägliche Wehe des Volkes Gottes dargestellt, als dessen reifste Frucht die Gemeinde des Gekreuzigten erstanden ist. Diesen welthistorischen Gesichtspunkt muss man vor Allem festhalten, wenn man verstehen will, weshalb im Buddhismus wie im Christenthum die passiven Tugenden so sehr in Vordergrund treten und die Nachahmung Buddha's wie Christi vorzüglich im Leiden gesucht wird. Wenn das Beispiel des unschuldig leidenden Christus als Vorbild empfohlen wird (1. Petr. 2, 21—24), so ermahnt auch Buddha: „Wenn einer von der Höhe dieses Sitzes redet, und man greift ihn an mit Steinen, Stöcken, Piquen, Beleidigungen und Drohungen, so möge er das alles erleiden, indem er an mich denkt.“ (lot. 144, 25.)

IV.

Im Zusammenhange mit dem leidenden Verhalten gegenüber der feindseligen Welt steht das Mitleid gegen alle Wesen, welches für beide Strömungen so charakteristisch ist und namentlich im Buddhismus eine geradezu unbegrenzte Ausdehnung gewonnen hat. Die Wurzel dieses Mitleids liegt für den Buddhismus — nicht, wie Köppen gemeint hat, darin, dass alle Lumpe Brüder sind — in der uralt indischen Anschauung, dass alle Naturen nur Theile oder Ausstrahlungen eines und desselben Grundwesens seien, ja dass die Vielheit der Geschöpfe nur Schein und in Wirklichkeit nur ein Wesen existire, oder um einen Schopenhauer'schen Ausdruck zu gebrauchen, in allen ein identisches Subjekt sei. Mit diesem philosophischen Gedanken hatte freilich der Brahmanismus als Hierarchismus keinen Ernst gemacht in der Praxis[1]), sonst wären ja auch die Vorrechte der Kasten nothwendig dahin gefallen. Das Neue, was der Buddhismus auch in dieser Beziehung gebracht hat, besteht also wesentlich darin, dass er die philosophische Idee von der Gleichheit aller Wesen in die Praxis übersetzte. Ist nämlich

---

Geduld, Demuth, Innigkeit der Kindes- und Elternliebe, sowie frommer Glaube mit einander wetteifern, einen ergreifenden Eindruck auf das Herz hervorzurufen. cf. Spence Hardy, east. mon. 275. 276.

1) Kern, a. a. O. 3, 1.

die Ursache des Elendes der Welt eben darin zu suchen, dass das eine Urwesen in unzählige Einzelseelen zerspalten ist, welche in den Weltlauf dahin gegeben sind (man denke hierbei an die Opferung Puruschas[1]), und nun ihres Ursprungs vergessend in Kampf mit einander gerathen, so wird die Errettung aus diesem Elend eben darin bestehen, dass die Einzelseelen sich auf ihren Ursprung, ihre gemeinsame Abstammung besinnen[2]) und deshalb anstatt einander noch tiefer herabzuziehen und fester zu ketten in den Fesseln Mâras, einnander vielmehr aufklären[3]) über ihren Ursprung und sich den Weg der Rettung aus der Welt in die Ueberwelt zeigen.[4]) Ein ähnlicher Grundgedanke ist das Motiv des christlichen Mitleids: alle Wesen sind Geschöpfe Gottes, weshalb er sich aller erbarmet, die Menschen insbesondere stammen von einem Blute ab[5]); auch diese Gedanken sind althebräisch, doch erlangen sie erst „als die Zeit erfüllet war," ihre Verwirklichung und praktische Geltung. Hier wie für

1) Puruscha (pûrusha) ist der Makrokosmos unter der Gestalt des Mikrokosmos (Menschen, Mannes, Person) vorgestellt; er ist dem german. Ymir zu vergleichen, wie aus den Gliedern des letzteren das Weltall gebildet ist, so wird auch Puruscha zu demselben Zweck von den Göttern geopfert. Rigveda 10, 90.

2) „Der Inder erblickte in jedem Geschöpf, im geringsten Wurm, in der Schlange, im Tiger, im Elephanten seines Gleichen, seine Verwandten, seine Brüder, von denen er sich sagte: „Wir sind gewesen was ihr seid, und ihr werdet sein, was wir sind." Köppen, I, p. 36. Vergl. Mahâvagga 27.

3) Vergl. Kern, a. a. O. S. 9: Durch die Verlockungen der Sinne lässt der âtman, indem er das angeborene Weiss der Unschuld verliert, sich zu Handlungen verleiten, welche im Widerspruch zu seinem wahren Wesen stehen, von dem er je länger, desto mehr abweicht .... er muss zu seiner urspr. Reinheit zurückkehren, er muss sich selbst erkennen lernen .....

4) Zum Dulder Purna spricht Bhagavat: „Geh, Purna, befreit, befreie; angekommen am anderen Ufer, mache, dass andere es erreichen: getröstet, tröste; angekommen im vollkommnen Nirwâna, mache die anderen darin ankommen." Introd. 254, 1.

5) Auch die Essäer duldeten keine Sklaven, Sklaverei war ihnen ein Gräuel der Ungerechtigkeit pp. Keim, Gesch. Jesu 294, 1 „da die gemeinsame Mutter Alle als blutsverwandte Brüder schafft und nährt.

den Buddhismus mussten erst die nationalen Schranken morsch geworden und damit die partikuläre Sprödigkeit, Engherzigkeit u. s. w. gebrochen sein, um dem philokosmischen Standpunkt Raum zu verschaffen. Auch in dieser Beziehung schlägt das Evangelium Johannis wieder den universellsten Ton an: „Also hat Gott die Welt pp.“, doch ist auch hier zunächst nur an die Menschheit gedacht, während das buddhistische Mitleid — eben im Unterschied von der althebräischen scharfen Scheidung des Materiellen und des Moralischen — sich auf alle Weltwesen erstreckt. Indessen „ist die Auszeichnung des menschlichen Geschlechts auch einer der ältesten Glaubenssätze des Buddhismus“ (lot. 353, 2). Nur Menschen sind im Besitz aller Mittel, durch welche man den Eingang in Nirwâna gewinnt[1]); und da sie alle Stufen des Daseins durchmachen müssen, um dorthin zu gelangen, so scheint angenommen werden zu dürfen, dass das buddhistische Mitleid nur insofern auf die Thiere sich bezieht, als Menschen ihnen incorporirt sind, daher meint Buddha bei den guten und bösen Eigenschaften, die er von den Thieren erzählt, immer sich selbst.[2])

Charakteristisch aber für beide (Buddhismus und Christenthum) nach ihrer historischen Stellung ist, dass sie gerade derjenigen Wesen sich vorzüglich annehmen, welche unter den bisherigen Verhältnissen am meisten gelitten hatten, der unteren Klassen der Gesellschaft[3]) also und der Thiere. Es

---

1) Köppen, 266, 2: „Da nur der Mensch Archant werden kann, so ist damit seine Ueberlegenheit über alle anderen Wesen ausgesprochen.“

2) Vergl Beal 228 ff.

3) Vergl. dagegen Oldenberg, a. a. O. S. 66, 1 „. . . so waren es keineswegs allein oder auch nur vorzugsweise die Armen und Bedrückten, die im Mönchskleide Befreiung von den Lasten der Welt suchten.“ Das war aber auch im Christenthum nicht der Fall. Entschieden zu weit geht Oldenberg, wenn er a. a. O. S. 159 behauptet: „Für die Geringen im Volke, für die mit ihrer Hände Arbeit im Dienen aufgewachsenen, in den Nöthen des Lebens Gestählten war die Verkündigung vom Schmerz alles Daseins nicht gemacht.“ Vergl. dagegen Kern, a. a. O. 19, 2. „Vielleicht würde man der Wahrheit noch näher kommen, wenn man behauptete, dass sowohl Sanftmuth als Stolz den indischen Gelehrtenstand kennzeichneten, dass Stolz und Ritterlichkeit

ist bekannt, wie jammervoll die Lage der Sklaven in allen Culturstaaten des Alterthums geworden war, so dass z. B. ein Seneca nicht begreifen kann, wie ein Sklave auch nur einen Tag leben möge; weniger allgemein bekannt dürfte sein, zu welch einer bestialischen Grausamkeit die Unnatur der brahmanischen Religion, insbesondere des Opferwesens geführt hatte. Eine ähnliche viehische Wildheit, wie sie uns von den aztekischen und phönizischen Opferfesten erzählt wird, ist nach den Untersuchungen Weber's[1]) über das Indische Opferritual, welchen buddhistische Ueberlieferungen, wenigstens für die spätere Zeit zur Bestätigung gereichen, auch einmal im indischen Religionswesen herrschend gewesen. Massenhaft wurden Menschen hingeschlachtet.

„Zu der Zeit (als der Buddhismus ausgebreitet wurde), hatte im Westen in Mâlava der Brahmana Adanga die Herrschaft ohne gekrönt zu sein. Dieser tödtete täglich 1000 Geisböcke[2]) und brachte aus Fleisch und Blut Feueropfer dar. Er hatte 1000 Opferaltäre pp. Als er zu einer gewissen Zeit ein Rinderopfer bringen wollte, lud er als Opferer den vom Bhrigugeschlecht stammenden Bhrigurakschasa ein, sammelte 10,000 weisse lichte Kühe, lud auch andere Brahmanen ein und schaffte auch vielen anderen Opferbedarf an pp. 24. Als man im Begriff war, das Opfer zu bringen, kam der ehrwürdige Dhîtika an die Opferstelle. Da konnte man auf keine Weise das Feuer zum Flammen bringen. Da sagte Bhrigurakschasa, dass durch des anwesenden Çramanas Kraft die Vollziehung des Opfers gehemmt werde. Als nun alle Steine, Keulen und Staub auf ihn warfen, sie aber diese Dinge in Blumen und Sandelpulver sich verwandeln sahen, wurden sie gläubig, erwiesen Verehrung

---

auch den Rittern anerzogen wurde, während die mittleren und niederen Klassen sich hauptsächlich durch Weichherzigkeit unterschieden; u. 325, 1: „Die Ideale eines geistlichen Lebens, wie sie in den Schulen der Brahmanen und Asketen anerkannt waren, wurden von den buddhistischen Mönchen für die Bürgersleute und den geringeren Stand mundgerecht gemacht. Vergl. jedoch 562. 563.

1) Albrecht Weber, a. a. O., wie wir bereits S. 356 bemerkt haben.

2) Selbstverständlich ist, wie sonst bei Indischer Geschichts-Erzählung nicht alles wörtlich zu nehmen. Vergl. Brahmanadhammikasutta 25. 31. 32.

und baten um Vergebung mit der Frage, was sie thun sollten. Der Ehrwürdige sprach: Höret, Brahmanen, lasset ab! Was sollen diese sündigen Opfer? Spendet Gaben und übet Tugendwerke! Während ihr, da ihr selbst Götter von Brahmanengeschlecht seid, mütterliche Pflichten erfüllen müsset, wie können Götter mit Vater- und Muttermord zu thun haben? Wenn Brahmanen das unreine Fleisch der Kühe nicht anrühren, können da Götter durch dasselbe befriedigt werden? O Rischis, lasset dieses sündhafte Gesetz! Wenn man Verlangen hat nach Fleischspeise, weshalb braucht man dieses Feueropfer und Begiessung?[1] Die Zauberformeln, welche durch Illusion zu heilen lehren, sind nur eine Täuschung der Welt." (Tar., Geschichte Indiens. Deutsch von Schiefner 25).

Dem König Açôka, als er noch nicht bekehrt war, wurde von einem Brahmanen angerathen, 10,000 Menschen zu opfern um seine Herrschaft zu erweitern. ib. 29. Es wäre ein Wunder, wenn man diese mit dem „gesunden" Menschenverstande in einem so furchtbaren Missverhältnisse stehenden Zustände nicht endlich doch einmal lebhaft empfunden, wenn insbesondere „Menschen von so sanfter Gemüthsart wie die Inder" (Weber) und von so scharfem Verstande nicht die entsetzliche Unnatur solches Unwesens erkannt und von tiefem Mitleid für die Opfer dieses religiösen Wahnsinns erfasst worden wären. Und in der That schildern uns die buddhistischen Schriften, wie Buddha selbst und seine Jünger durch den grausigen Anblick so vieler Tausende von lebenden Wesen, die mit einem Schlage aus blühender Jugend und frischer Lebenslust in Modergeruch und Todtengebein verwandelt worden waren, dazu getrieben worden seien, sich aller Lebensgüter zu entäussern und nur noch zu „leben und zu weben in dem einen Gedanken nach Erlösung."

Durch den Anblick einer von Fleisch, Blut, Knochen

---

1) „Der Genuss des Fleisches ist auch bei den Buddhisten nicht unbedingt verpönt; soll ja doch der Stifter der Lehre selbst an einem unverdauten Stück Schweinefleisch gestorben sein." Köppen 359, 3. Die allgemeine Praxis bei den Söhnen des Buddha ist seit langer Zeit: „Nichts selbst zu tödten, aber bereits Getödtetes zu essen." ib. 360. Anm. 1.

und Eingeweiden ganz angefüllten Opferstätte erkennt ein Buddhist die 16 Arten der Wahrheit, die Unbeständigkeit u. s. w., erreicht noch vor Ablauf der 7 Tage den Grad eines Arhant und verrichtet übernatürliche Wunder. Tar. 30.

„Wie kann ein System religiös genannt werden, welches Elend auf andere häuft?“ fragt Buddha (Beal 158 ff.), eine Frage, welche dem kirchlichen Christenthum nicht zur Ehre gereicht. Buddha ist gekommen, um alles Fleisch zu erlösen vom Ocean der Geburt und des Todes. Beal 137, 4, ist geboren aus Mitleid für alle Wesen lot. 108, 54. Daher freuen sich alle Creaturen über Buddha und trauern um ihn Beal 147. Der muni-Buddha unterscheidet sich dadurch von den brahmanischen munis, dass er nicht sein eigenes, sondern aller Glück sucht. Beal 154, 5.[1]) Von allen Wesen soll der Treiber abgewehrt werden Dh. 142.[2]) Ein Wesen, welches

---

1) Er sucht keinen Lohn, auch nicht den im Himmel wiedergeboren zu werden, ihm ist es nur um die Rettung der Wesen zu thun. Beal 148, 1.

2) *Le Religieux dépose le bâton, il dépose le glaive, il est plein de modestie et de pitié; il est compatissant et bon pour toute vie et toute créature.* lot. 463, 2. „Zu Taxaçilâ (Taxila) zeigt man die Stellen, wo er einst als Prinz die hungrige Tigerin und ihre Jungen mit seinem Körper gespeist, und wo er als König niedergekniet, um sich von dem habgierigen Brahmanen das Haupt abschlagen zu lassen; wenige Meilen südlich davon den Ort, wo er seine abgeschundene Haut als Schreibtafel, seine Knochensplitter als Griffel und sein Blut als Tinte gebrauchte, um eine fast verloren gegangene Strophe des Dharma aufzuzeichnen; man sah da noch im 6. Jahrhandert nach Christus die weissen Fettflecke von dem Marke, das auf die Steine geträufelt war, als er zu dem heiligen Zweck sein Gebein zerhackt hatte. Noch weiter gen Westen, im Lande der Gândhâva, unweit Pischauer, bezeichnete ein Thurm den Ort, wo er — ebenfalls als König — das Almosen seiner Augen dargebracht, und noch einige Tagereisen westwärts konnte man die Stätte besuchen, wo er das Leben einer Taube, die an seinen Busen geflüchtet war, von dem verfolgenden Sperber mit dem eigenen Leib und Leben erkauft haben sollte u. s. w. Köppen 322. 323. „Herr Jährig ist Zeuge gewesen, dass ein alter Soongarischer Lama einem sehr an ihn gewöhnten und klugen Hunde, der endlich von einem Fremden durch den Leib geschossen, sterbend noch bis vor die Füsse seines Herrn gelaufen kam, auf eigene Kosten, als einer ganz besonderen und ausgezeichneten Seele, die gewöhnliche Seelenmesse hat halten lassen.“ Pallas II, 73 b. Köppen 584. Vergl. Hase, Kgesch. 238, 1:

Buddha werden will, giebt all sein Eigenthum, selbst die Theile seines Körpers aus Barmherzigkeit her. lot. 546, 3. Demgemäss wird Tar. 92 erzählt, wie ein buddhistischer Heiliger einer abgezehrten hungrigen Tigerin seinen Leib hingegeben hat; und rührend ist die Barmherzigkeit an der mit Würmern besetzten Hündin; schön der Lohn, der dafür gegeben wird: das Anschauen Maitreyas Tar. 110. Das Mitleid gegen die Thiere wird von diesen selbst belohnt, die oft treuer als die Menschen sind.[1]) Spiegel, Analekt. Pal. 57. 61, 2. Demgemäss werden Heilanstalten für Menschen und Thiere erbaut. Köppen 179. 466.

Von einer so weitgehenden Berücksichtigung der Thiere konnte im Christenthum nicht die Rede sein, das gestattete schon der scharfe Standesunterschied nicht, welcher zwischen den einzelnen Kreaturstufen und namentlich zwischen Thier und Mensch im hebräischen Religionsbewusstsein gesetzt war; wenngleich auch hier das Gefühl für die Wehen der (untermenschlichen) Kreatur nicht fehlte (Röm. 8, 19, vergl. Luk. 12, 6; Ps. 147, 9; Hiob 38, 41 [39, 3]; Luk. 12, 24; Ps. 145, 15. 16).

Wohl hat aber auch das Christenthum bekanntlich vor Allem seine Aufgabe darin gesehen, den „Elenden“ zu helfen.[2])

Des Volkes Herrlichkeit pp. Man soll für Freund und Feind nicht bloss, sondern auch für einen ganz beliebigen Menschen sich zum Opfer darbieten, wenn es gefordert wird, Spence Hardy 246. Schön ist die Legende, welche berichtet, dass ein Zuhörer Buddhas, abgesandt, um seiner kranken Mutter den ihr verordneten Hasen zu erlegen, leer zurückkommt mit dem Wunsche, es möge die Mutter gesund werden kraft des „sachakiriya“, dass er während seines ganzen Lebens noch keiner Kreatur das Leben genommen habe.“ Spence Hardy, east. mon. 273, 3. *Il y a telle légende, par exemple, où le Bouddha donne son corps en pâture à une tigresse affamée qui n'avait plus la force d'allaiter ses petits. Dans une autre c'est un néophyte se jetant dans la mer pour apaiser la tempête qui menace le vaisseau de ses compagnons et qu'a suscitée la colère du roi des Nâgas.* Barth. Saint Hil. 89, 2.

1) „Auch die Thiere erinnern sich an früher geleistete Dienste und verlassen nicht, wenn man sie darum bittet, ja die Thiere wissen was geschehen ist.“

2) cf. Köppen I, p. 132, 3.

(Jes. 61, 1; Matth. 9, 12; 1. Cor. 1, 26. 27.) Und wie Christus, wird auch Buddha angeklagt, dass er den Unreinen und Verworfenen den Zutritt gestattete. Köppen 106, 3 (vergl. Matth. 11, 19; 9, 11).

Das tiefe Mitleid mit dem Elend aller Wesen, wie es durch die Bewegung des Buddhismus und des Christenthums wachgerufen wurde, hat denn auch alles spröde, schroffe und abstossende Wesen, durch welches die alten Nationen und Stände von einander getrennt wurden, überwunden; es ist ein wunderbar sanfter, milder, weicher, ein ächt humaner, aber dem national-geschiedenen Alterthum gänzlich fremder Ton, der sich jetzt auf einmal gegen alle Wesen dort und hier geltend macht.[1]) Buddha ist das Fleisch gewordene Mitleid, die verkörperte Sanftmuth. Schon als 12 jähriger Knabe zog er einer angeschossenen Gans den Pfeil mit sanfter Hand aus dem Flügel, und begoss die Wunde mit Oel und Honig. Beal 72. Die Sanftmuth seines Wesens und Wirkens giebt sich schon an seiner Stimme kund; wiederholt wird[2])

1) Allerdings tritt uns der „sanftmüthige Geist der Ruhe, Verträglichkeit, des Mitleides, Wohlwollens, der Freundlichkeit in den Schriften der Inder früher und später Zeit stets entgegen. Viel mehr als bei einem anderen Volke tritt die ängstliche Sorge, mit der sie es vermeiden, einem Wesen Leid zuzufügen, die ahimsâ, in den Vordergrund.“ Kern, a. a. O. 19, 1. 18, 2.

2) *Les moyens qu'emploie le Buddha pour convertir et purifier les coeurs ne sont pas moins conformes à la dignité humaine; ils sont pleins d'une douceur qui ne se dément point un seul instant dans le maître, et qui subsiste aussi tendre, aussi invicible dans ses disciples les plus éloignés. Il ne songe jamais à contraindre les hommes; il se borne à les persuader. Il s'accommode même à leur faiblesse; il varie de mille manières les moyens de les toucher; et, quand un langage trop direct et trop austère pourrait les rebuter, il a recours aux insinuations plus douces de la parabole. Il choisit les exemples les plus vulgaires, et il se met à la portée de ceux qui l'écoutent par la naïveté des formes dont il revêt ses leçons. Il leur apprend à soulager les poids de leurs fautes par la confession, et à les expier par la sincérité du repentir.*“ manno miltisto (vergl. d. Wessobrunner Gebet J. H.) würde nach Kern, a. a. O. 300, 1 die beste Bezeichnung Buddha's sein. Doch erklärt Kern den Erfolg des Buddhismus nicht, wenn er (325, 2) behauptet, die Milde und Güte des Buddha der Legende verdanke ihren Ursprung dem

hervorgehoben, dass Buddha eine sanfte und weiche Stimme gehabt habe. Beal, 182, 3. lot. 109, 59; 148, 1; 566, 1; 590, 20.[1])

Bei solcher Sanftmuth und Gutherzigkeit ist es denn kein Wunder (mehr), dass den buddhistischen Heiligen Niemand Gewalt anthun kann; die giftigen Pfeile, welche wider sie gesandt, die Steine, welche gegen sie geschleudert werden, verwandeln sich in einen Blumenregen. Tar. 25. 46. 47. In diesen Wundergeschichten wird treffend die Wirkung des buddhistischen Geistes zur Anschauung gebracht; weil derselbe nirgends Widerspruch erhebt, sondern sich alles gefallen lässt, ja sich alles Dinges für die anderen entäussert, so muss freilich in tausend Fällen auch das leidenschaftlichste Feuer des Widerspruchs in dem Gegner ausgelöscht werden. Es ist höchst interessant zu sehen, wie dieser milde Geist des Buddhismus auch im Christenthum so vollständig als nur möglich zur Geltung gelangt ist (Luk. 9, 55. 56; Joh. 3, 17; Matth. 9, 36). Ein rechtes buddhistisches Hauptevangelium aber muss Matth. 11, 28—30 genannt werden. In dem hier angeschlagenen Ton vernehmen wir die innigste Verschmelzung der buddhistischen und christlichen Lebens-Stimmung und Richtung. Den äussersten Gegensatz hierzu enthalten Stellen (wie Matth. 10, 34; Luk. 11, 23; Joh. 8, 44), wo der furchtbar schneidige Charakter des Auftretens und Wirkens Jesu in das grellste Licht tritt, und wo dann freilich die dem Buddhismus ferner liegende andere Seite des Christenthums, welche im Theokratismus des A. T. ihre Wurzel hat, zur vollen Ausprägung gelangt. Doch darf nicht übersehen

---

uralten Glauben, dass er als Sonnengott manno miltisto ist. Das ist eine sehr oberflächliche Anschauung. Denn warum ist dann der Buddhismus nicht auch in anderen Ländern entstanden, wo man den Sonnengott kannte? Weit richtiger wäre es, die Milde der Inder selbst zur Quelle des Buddhismus zu machen, wie Kern im Anfang seines Werkes selbst gethan; aber darum war doch, wie Kuenen (a. a. O. 279) treffend nachweist, eine Individualität nicht überflüssig. Vergl. die hier ganz besonders schöne und treffende Schilderung Seydel's, a. a. O. 179 ff.

1) Vergl. lot. 220: der Bôdhisattva, welcher das Gesetz auslegt, wird eine so süsse, schöne, zu Herzen gehende, liebenswürdige Stimme haben, dass alle Kreaturen, die ihn hören, davon entzückt sind.

werden, dass das ursprüngliche Christenthum nirgends über ein bloss passives Verhalten gegenüber der feindseligen Welt hinauszugehen gestattet, wie es doch jede wirklich staatliche Gemeinschaft thun muss; und so besteht also thatsächlich doch auch in diesem Punkte kein wesentlicher Unterschied zwischen Buddhismus und Christenthum. Denn einen rein geistigen Angriff auf die Welt mussten ja auch die Buddhisten unternehmen, da ihnen aufgegeben war, für ihre Lehre Propaganda zu machen[1]), während die Essäer z. B. sich klüglich von der Welt zurückhielten, und mehr den Charakter eines Geheimbundes annahmen.

V.

Der weltbürgerliche Charakter des Buddhismus und des Christenthums.

Höchst denkwürdig erscheint uns die Thatsache, dass beide Bewegungen, die doch, wie sich auf allen Punkten gezeigt hat, aus dem innersten Geiste ihrer Nation geboren sind, dessenungeachtet, das gleiche Schicksal getroffen hat, aus ihrer Nation ausgestossen zu werden, so dass der ursprünglich indoarische Buddhismus wesentlich den Turaniern, das ursprünglich israelitisch-semitische Christenthum den Indogermanen zu gut gekommen ist. Wie ist diese auffallende Thatsache zu erklären? Offenbar darf der Grund davon nicht in äusserlichen und mehr zufälligen Umständen gesucht werden, etwa in der Feindschaft der Hierarchie hier und dort, welche ja auch gewiss mitgewirkt hat; doch der tiefere Grund ist das nicht. Bezüglich des Buddhismus hat man (A. Weber)[2]) die Vermuthung ausgesprochen, dass der hohe sittliche Geist desselben ihn der grossen Masse des indischen Volkes auf die Dauer unerträglich, und dieses für den sinnlicheren Gottesdienst der brahmanischen Hierarchie wieder empfänglich gemacht habe; gewissermaassen

1) *Le prosélytisme est le trait caractéristique de la doctrine de Buddhisme; mais le prosélytisme lui-même n'est qu'un effet de ce sentiment de bienveillance et de charité universelles qui anime le Buddha, et qui est à la fois la cause et le but de la mission qu'il se donne sur la terre.* Introd. 37, 1.

2) Indische Litt.-Gesch. 2. Aufl. 1876. S. 308 Anm.

ist das ja auch richtig und kann mit noch grösserem Recht vom Christenthum behauptet werden. Indessen ist diese Begründung doch zu unbestimmt, genauer muss gesagt werden, dass der universalistische und darum antinationale Geist beider Bewegungen die einzige, aber auch vollkommen hinreichende Ursache der Vertreibung beider aus ihrem Vaterlande gewesen ist.[1]) Zwar hatte weder das Christenthum noch der Buddhismus von vornherein eine antinationale Tendenz; der Buddhismus nicht, denn er ging in keiner Weise aggressiv gegen die bestehende gesellschaftliche Ordnung in Indien vor, nicht einmal das Kastenwesen wurde aufzuheben versucht.[2]) Introd. 214. 215. Das Christenthum aber um so viel weniger, als es bei seiner Stiftung sogar grundsätzlich auf die Herstellung der Israelitischen Theokratie abgesehen war, wie schon die Wahl der 12 Jünger und der ihnen gegebene Befehl sich auf die verlorenen Schafe aus dem Hause Israel zu beschränken, beweist. Allein durch die Macht der Verhältnisse wurde Jesus über seine nächsten Zwecke zu höheren Zielen hinausgeführt. Die Evangelien geben uns von dieser allmählichen Erweiterung und Steigerung des Lebenswerkes Jesu ein deutliches Bild. Jesus trifft mit

---

1) Einen interessanten Vergleichungspunkt zwischen Christenthum und Buddhismus in dieser Beziehung bietet Oldenberg, a. a. O. 408 Anm.: „Das Richtige scheint mir Weber zu treffen, wenn er Litt.-Gesch. S. 905 vermuthet, dass das Land Magadha nicht vollständig brahmanisirt war. Aber wir haben nicht nöthig, dies dahin, oder doch allein dahin zu verstehen, dass hier die Ureinwohner stets eine Art Einfluss sich bewahrten. Die arischen Einwanderer selbst waren nicht vollständig brahmanisirt, d. h. nicht vollständig von der Kultur der Kuru-Pandâla durchdrungen.“ [Hiernach würde also Magadha mit Galiläa zu vergleichen und daraus die Verachtung beider, des Christenthums und des Buddhismus, von Seiten der genuinen, hier der Arier, dort der Israeliten, abzuleiten sein.]

2) Die neuesten Verhandlungen über diesen Punkt sind gut zusammengestellt bei Kuenen, Nation. and Univers. Religg. 249 ff. Meiner Ansicht nach hat bereits Burnouf hierüber das einzig Richtige gesagt (siehe S. 440 dieser Abh.) vergl. auch T. W. Rhys Davids, *Buddh. being a sketch of the Life and Theachings of Gautama, the Buddha* p. 83: „*Gautama was born, and brought up, and lived, and died a Hindu*“ bei Kuenen, a. a. O. S. 256.

Heiden zusammen, die für seine Lehre bei Weitem empfänglicher sind als die grosse Masse der Juden, was ihn selbst in Erstaunen setzt (Matth. 8, 10). Aber wie behutsam er bei dieser Annahme der Heiden vorging, beweist der Fall mit der Syrophönizierin. Matth. 15, 22—28. Doch durfte Jesus gerade dann, wenn er die kühnsten Hoffnungen seiner Nation, die idealsten Weissagungen der grössten Propheten des Israelitischen Alterthums erfüllen, also im höchsten Sinne des Worts ein Führer seiner Nation werden wollte, sich nicht auf die engen Grenzen des Volksthums seiner Zeit beschränken, sondern musste auch denen die Hand zu bieten bereit sein, welche zwar nicht dem Fleisch, wohl aber dem Geiste nach ächte Israeliten waren.[1]) In der That war ja auch die Zeit, in der Jesus auftrat, in hohem Grade — mehr als irgend eine frühere — geeignet, um solchen universalistischen Tendenzen Raum zu gestatten. Der Bruch der nationalen Formen der vorderasiatischen Völker überhaupt, die durch Alexanders Heereszug herbeigeführte Annäherung der Nationen, das offenbare Erwachen eines kosmopolitischen Geistes konnten auch auf Israel nicht ohne Einfluss bleiben. Indessen hätte Israel doch nur dann auf diese universalistischen Tendenzen eingehen können, wenn Jesus ein politischer Agitator in der Weise Muhammeds hätte werden und ausdrücklich die politische Reform Israels zu seinem Programm machen wollen; aber dazu war die von ihm eingeleitete Bewegung viel zu tief religiös-sittlich angelegt, als dass sie in eine so einseitige und oberflächlich-politische Richtung hätte auslaufen können. Hierdurch wurde ein Konflikt zwischen der Bewegung, an deren Spitze Jesus stand, und dem Judenvolke, zwischen dem idealen und empirischen Israel unvermeidlich. Je mehr nämlich Jesus sein Volk über sich selbst hinaus-

1) Vergl. Kuenen, National Religg. and universal Religg. S. 143ff. bes. 181. 187 ff. Auch bezüglich des buddhist. Kosmopolitismus behauptet Kern, a. a. O. 564: „Die Freisinnigkeit des Buddhismus hat auch, soweit eine Religion dies zu thun vermag, die Grenzmauern zwischen Völkern und Rassen niedergerissen. In dieser Hinsicht sticht er günstig ab gegen den späteren Hinduismus und ist den besseren Prinzipien der älteren Inder treu geblieben."

zuheben suchte, desto mehr versteifte sich dieses in seiner spröden und partikularistisch-nationalen Abgeschlossenheit. Indessen wollte auch Jesus den theokratischen Gedanken seines Volkes durchaus nicht aufgeben, er hielt mit der grössten Zähigkeit an seiner Nation fest — weshalb es denn auch dem Christenthum überhaupt so schwer geworden ist, sich von seinem national-jüdischen Boden loszureissen; welches in der That nicht ohne grosse Gefahr geschehen konnte. — Gewiss hat es den Stifter der christlichen Religion den schwersten Kampf gekostet die Hoffnung auf die religiös-sittliche Erneuerung seines Volkes aufzugeben und seinem Volk durch den Kreuzestod ein ewiges Skandalon aufzurichten. Wir gehen schwerlich irre, wenn wir den erschütternden Gebetskampf in Gethsemane als den letzten heftigsten Anlauf betrachten. noch irgend eine Möglichkeit, einen Weg zu finden, durch welchen der tragische Konflikt vermieden, und das Herz der Nation auf eine friedliche Weise für seine Reform gewonnen werden könnte. Aber da die Bewegung, welche Jesus eingeleitet hatte, so tief, reich und mächtig angelegt war, musste sie mit innerer Nothwendigkeit zu einer Durchbrechung der engen Schalen der jüdischen Nationalität führen.

Durch die Macht der historischen Verhältnisse war die Indische Nation, ebenso wie die Israelitische, über sich selbst hinausgehoben worden in der Entstehung hier des Christenthums dort des Buddhismus; da beide letztere ihrem tiefsten Motive nach nicht bloss nationale, sondern rein menschliche Bewegungen, durch Mitleid mit den Wehen der Kreatur überhaupt und nicht ausschliesslich mit dem Elend ihres Volkes hervorgerufen, unwillkürlich über die engen Schranken ihrer Nationen hinausgetrieben wurden.[1]) Doch diesem kosmopolitischen Zuge konnten jene nicht folgen, ohne sich selbst aufzugeben; je schärfer gerade die Inder und Israeliten von allen anderen Nationen sich in ihrer Eigenthümlichkeit

1) cf. Barthélemy-Saint-Hilaire 145: *Devant l'identité de la misère, il fait tomber les distinctions sociales, ou plutôt il ne les aperçoit; l'esclave est pour lui tout autant que le fils d'un roi. Ce n'est pas à dire qu'il n'était point déploré les abus et les maux de la société dans*

abzusondern und je energischer sie sich jenen gegenüber zu erhalten suchten, desto kräftiger mussten sie den fremden Stoff ausstossen, welcher ihnen eingeimpft worden war und ihre Existenz bedrohte.[1]) Bezüglich der Entstehung des kosmopolitischen Buddhismus bemerkt Köppen (54, 2; 56, 3; 63): Schon im Brahmanismus steht die durch tápas gewonnene Heiligkeit über der Werkheiligkeit, dadurch trat der Ständeunterschied zurück und es wurde dem Buddhismus vorgearbeitet.“ Zu seiner Förderung trugen besonders Könige aus dem Volke bei ib. 165.[2]) So war auch dem Christenthum am meisten vorgearbeitet worden durch „die Heiligen aus dem Volke,“ welche das ins Herz geschriebene Gesetz höher hielten als die äusseren Satzungen. Ueberhaupt aber besteht gerade hinsichtlich der kosmopolitischen Tendenzen eine so überraschende Aehnlichkeit zwischen Buddhismus und Christenthum, dass man nicht umhin kann auch eine äussere Berührung und Beeinflussung rücksichtlich des von beiden verarbeiteten historischen und didaktischen Materials anzunehmen.[3]) Mit Recht nimmt auch Köppen an, dass

---

laquelle il vivait; mais il a été frappé bien plus encore des maux inséparables de l'humanité même, et c'est à ceux-là qu'il s'est dévoué, parce que les autres doivent en comparaison sembler bien peu de chose. Le Bouddha ne s'est point attaché à guérir la société indienne: il a voulu guérir le genre humain.“

1) Seydel, a. a. O. 184. Dass der Buddhismus trotzdem „noch in der Mitte des 7. Jahrhunderts in Indien eine vollständige Ruhe genoss“‘ Barth. St. Hil. p. 299, 4); mag daher kommen, dass er sich jedes aggressiven Vorgehens enthielt; auch wurden die brahmanischen Gottheiten in das buddhistische Religionssystem aufgenommen: *In the court-yard of nearly all the wihâras in Ceylon, there is a small déwâla, in which the brahmanical deities are worshipped.* Spence Hardy l. c. 201, 2.

2) cf. Benfey, Indien p. 20.

3) Was um so leichter geschehen konnte, als, wie aus Baudenkmälern hervorgeht, der Buddhismus während der letzten Jahrhunderte vor und der ersten Jahrhunderte nach unserer Zeitrechnung in den westlichen Provinzen Indiens vorgeherrscht hat. lot. 437, 3; 438. „Ein Jahrhundert nach dem 3. Koncil stand der Buddhismus zu Alexandria (Alasaddâ oder Alasanda „der Hauptstadt des Javanalandes“ Mahâvanso 171) -- wahrscheinlich Alexandria ad Caucasum — in hoher Blüthe.“ Köppen 193. Zwar behauptet Oldenberg, a. a. O. 118 Anm.: . . „an Einflüsse der buddhistischen Tradition auf die christliche darf nicht ge-

die Invasion Alexanders in das Pentschab eine viel bedeutendere Einwirkung auf die Entwickelung der Indischen Zustände geübt zu haben scheine, als man gewöhnlich annehme. 159, 2: „Es ist die nämliche Idee, es sind ähnliche Ursachen und Zustände, durch welche in derselben grossen Entwicklungsperiode im Westen das alexandrinisch-essenische kosmopolitische Judenthum sich über den national-beschränkten Pharisäismus erhob und im Osten das nicht weniger kosmopolitische Buddhathum über den kastenmässig absperrenden und abgesperrten, alles Fremde und Ausländische verachtenden Brahmanismus den Sieg davon trug und sich in Folge des Sieges über die grössere Hälfte Asiens ergoss“ 160, 1.

Es ist doch gewiss überraschend genug, wenn in demselben Evangelium des Johannis, welches, aus alexandrinisch-hellenistischen Kreisen stammend, auch sonst die auffallendsten Beziehungen zum Buddhismus aufweist, eine Geschichte steht, welche in äusserer Scenerie wie ihrer Tendenz nach einer buddhistischen Erzählung, die wir Introd. 205, 2 lesen, merkwürdig ähnlich ist. Ânanda, ein Schüler Buddhas, nachdem er lange auf dem Lande umhergewandert, begegnet einer Frau aus der verachteten Kaste der Tschândâla, Namens Mâtangî, und zwar in der Nähe eines Brunnens, und bittet sie um einen Trunk Wasser. Sie sagt ihm, was er ist, und dass er sich ihr nicht nahen dürfe. Er aber

dacht werden.“ Doch vergl. Pfleiderer, Protest. Kztg. 1882. No. 46. S. 1073 u. 1072: „Bei dem dritten Punkt: der Präexistenz Jesu vor Abraham, giebt Seydel selber zu, dass sie „auch an Elemente der hellenistischen Philosophie und durch sie nur indirekt an orientalische Einwirkungen geknüpft sein kann.“ Das erstere ist zweifellos der Fall; ob das letztere? Das wird davon abhängen, ob sich bei Philo indische Einflüsse entdecken lassen? — eine Frage, die jedenfalls Erwägung verdient (von Th. Ziegler ist sie neuestens bejaht worden)“, ... nur weist Kern (in der Deutsch. Litt. Ztg. über Seydel's Ev. v. Jesu) mit Recht darauf hin, dass, wenn überhaupt eine Entlehnung der christlich-evangelischen Tradition aus indischem Sagenstoff stattgefunden haben sollte, das was Seydel als Beweis für eine Entlehnung aus dem Buddhismus anführt, beinahe mit gleichem Recht vom Brahmanismus in Anspruch genommen werden könnte. Vergl. auch Kuenen, a. a. O. 334 ff. Seydel, a. a. O. 98. 305—314 und besonders die treffende Bemerkung 303, 1.

antwortet: Schwester, ich fragte nicht nach deiner Kaste oder deiner Familie, sondern ich bat um einen Trunk Wasser. Später wurde sie selbst eine Schülerin des Buddha.[1]) Samantaprâsâdikam mê çâsanam d. i. „Mein Gesetz ist ein Gesetz der[2]) Gnade für alle," sagt Buddha (Introd. 198). Kleine und Grosse, Gerechte und Ungerechte, Gelehrte und Ungelehrte, alle sind eingeladen, es wird kein Unterschied gemacht. lot. 78. 79, 22. Wie die Sonne allen leuchtet, ebenso auch Tathâgata (lot. 81 Abs. 2, vergl. ib 282) vergl. Matth. 5, 45; 1. Timoth. 2, 4; Matth. 11, 28—30. Trotz dieser universellen Tendenz wollte auch der Buddhismus, wie oben bemerkt, keineswegs die indischen Kasten beseitigen. Denn: *pour accréditer sa doctrine, Çâkyamuni n'avait pas besoin de faire appel à un principe d'egalité, peu compris en général des peuples asiatiques. Le germe d'un changement immense se trouvait dans la constitution de cette Assemblée de Religieux, sortis de toutes les castes, qui renonçant au monde, devaient habiter aux monastères, sous la direction d'un chef spirituel et sous l'empire d'une, hierarchie fondée sur l'âge et le savoir. Le peuple recevait de leur bouche un instruction toute morale, et il n'existait plus un seul homme que sa naissance condamnât pour jamais à ignorer les vérités repandues par la prédication du plus éclairé de tous les êtres, du Buddha parfaitement accompli.* Introd. 214. 215.[3]) Wie sehr aber die indische

1) M. M., Vorless. z. Relig. Wissensch. p. 226.

2) „Da die Lehre, welche ich vortrage, durchaus rein ist, so macht sie keinen Unterschied zwischen Vornehm und Gering, zwischen Reich und Arm. Sie ist z. B. dem Wasser gleich, welches Vornehme und Geringe, Reiche und Arme, Gute und Böse abwäscht und alle ohne Unterschied reinigt. Sie ist ferner beispielsweise dem Feuer vergleichbar, welches Berge, Felsen und alle grossen und kleinen Gegenstände zwischen Himmel und Erde ohne Unterschied verzehrt. Ferner ist meine Lehre auch dem Himmel ähnlich, indem in demselben ohne Ausnahme Raum ist, für wen es auch sei, für Männer und Weiber, für Knaben und Mädchen, für Reiche und Arme." Der Weise und der Thor 282 ff.

3) Vergl. hierzu die treffende Bemerkung Barth. St. Hil. p. 397 Anm. 1 dies. Abhandlg. und Kern, a. a. O. 44, 2: Siddhârta betrachtet die Kasten als etwas Gleichgültiges, wie er bei der Wahl seiner Braut zeigt. 573, 3.

Nationalität durch die buddhistische Bewegung in ihrer Existenz bedroht wurde, ist bezeichnend in einem Gleichnisse ausgedrückt[1]), durch welches der kosmopolitische, alles Individuell-Nationale nivellirende Charakter des Buddhismus höchst anschaulich gekennzeichnet wird: „Wie die 4 Flüsse, welche in den Ganges fallen, sich verlieren, sobald sie ihr Wasser in den heiligen Strom ergossen haben, so hören auch die Bekenner des Buddha auf Brahmanen, Kschatrijas, Vaiçjas und Çudras (d. h. also Inder) zu sein.“[2])

VI.
Die symbolisch-kirchliche Form des Buddhismus und des Christenthums.[3])

Da die Unlust an dem äusserlich-realen Dasein und der Rückzug in die innerlich-ideale Welt des Gemüths, insbesondere aber die Loslösung des Christenthums von der national-jüdischen Form einer einseitig-idealen, weltverneinenden, buddhistischen oder dualistischen Richtung auch innerhalb des Christenthums die Oberhand verschafft hatte, so musste dieses ebenso wie der Buddhismus sich zu einem Asyl für den Rückzug aus der Welt organisiren und einen mönchischen Charakter annehmen.[4]) Die Glocken, die Klöster, die Kirchen wurden eingerichtet, um die Menschen aus der äusseren Welt der Sinne in die Stille des Gemüths herein-

1) Vergl. Oldenberg, a. a. O. 154, 2.

2) Vergl. Gal. 3, 28.

3) Huc et Gabet II, 110: „*On ne peut, s'empêcher d'être frappé de leur rapport avec le catholicisme. La crosse, la mitre, la dalmatique, la chape ou pluvial, que les grands Lamas portent en voyage, ou lorsqu'ils font quelque cérémonie hors du temple; l'office à deux choeurs, la psalmodie, les exorcismes, l'encensoir soutenu par cinq chaînes et pouvant s'ouvrir et se fermer à volonté; les bénédictions données par les Lamas en étendant la main droite sur la tête des fidèles; le chapelet, le célibat ecclésiastique, les retraites spirituelles, les cultes des saints. les jeûnes, les processions, les litanies, l'eau bénite: voila autant de rapports que les bouddhistes ont avec nous.*“ b. Köppen 561 Anm. 3.

4) „*Bonum est nos hic esse, quia homo vivit purius, cadit rarius, surgit velocius, incedit cautius, quiescit securius, moritur felicius, purgatur citius, praemiatur copiosus.*“ Cisterz. Klost.-Inschrift.

zurufen, sie aus dem Diesseits in das Jenseits zu ziehen.[1]) Da das Leben in der diesseitigen materiellen Welt nur noch als ein unvermeidliches Uebel angesehen wird, so verlieren die „weltlichen“ Sachen ihren Werth, und die heiligen Sachen, die „Sakramente“, „Reliquien“ erhalten den höchsten Preis.[2]) Diese haben zwar an und für sich keinen — reellen — Werth, aber es sind auch nicht blosse Sinnbilder, sondern das „Heilige“, „Uebernatürliche“ ist mit ihnen in Zusammenhang gebracht und als Reliquien d. i. Hinterlassenschaften, Unterpfänder, Vermächtnisse der Heiligen haben sie den Zweck die Ueberlebenden aus dem Diesseits in das Jenseits, den bereits abgeschiedenen Heiligen nachzuziehen.[3]) „Wenn ich erhöhet bin von der Erde, so werde ich alle zu mir ziehen.“ Joh. 12, 32. Die Ueberbleibsel der grossen Heiligen, des Buddha und des Christus werden selbstverständlich als die höchsten und werthvollsten Heiligthümer angesehen. Das Haar Bôdhisattvas wird von den devas verehrt. Beal 144. Den goldenen Tisch, auf dem er gegessen, und dann in den Fluss geworfen, bringt Sakra in den Himmel der 33 Götter; seinen Stuhl nimmt die Tochter des Nâga Râdscha zur künftigen Verehrung in ihren Palast ib. 195. Als der Bôdhisattva Çrîgarbha um Mitternacht wie ein Licht, welches erlöscht, in Nirwâna eingetretèn war, begann man seine

1) „Die symbolische Beziehung, welche die Legende der Rückkehr des Wahrhaft-Erschienenen zur Beendigung des Varscha hat, ist leicht zu finden. Wie er selbst einst gleich der Sonne während der Regenzeit den Blicken der Sterblichen entrückt, in der Götterregion verweilt .... so haben sich auch seine Nachfolger, die Träger seines Worts, die Mönche 4 oder 3 Monate von der Welt gleichsam in höhere Regionen zurückgezogen pp. Köppen 572.

2) „*In order to procure them, splendid embassages were dispatched, armies were collected, and battles were fought.*“ Sp. Hardy 224. Für den linken oberen Augenzahn Buddha's bot der König von Pegu 800,000 Livres. Köppen 518, 2.

3) Werthlosigkeit der real. Güter: „*If my advice were followed*“ — sagt ein buddhistischer Jüngling, welcher alles aufgegeben hat und in den geistlichen Stand getreten ist — „*all this gold, and all this jewels, and this wealth, would be placed upon waggons, taken to the Ganges or the Yamuna, and thrown into the stream: for the cause only sorrow, lamentation, grief, distress and disappointment.*“ east. mon. 40, 2.

Reliquien zu vertheilen lot. 17, 84; denn so hatte er selbst befohlen lot. 246, 1. Unter allen Heiligthümern der grossen Heiligen ist ihr Leib das kostbarste, der „Frônleichnam“.[1]) Wenn Buddha in Nirwâna eingegangen sein wird, so befiehlt er, soll man für seinen Leib einen Stupa erbauen aus kostbaren Steinen lot. 146. Der Leib des Tathâgata Dêvarâdja wird nicht in mehrere Theile getheilt, sondern ganz in einem Stupa von kostbaren Steinen eingeschlossen werden lot. 157,2. unten. Die Gesammtheit der dêvas und der Menschen wird dem Stupa, worin der Leib des Tathâgata Dêvarâdja ganz enthalten ist[2]), Verehrung darbringen mit Blumen, Weihrauch, Wohlgerüchen, Blumenguirlanden, Salben, wohlriechendem Staube, Kleidern, Sonnenschirmen, Fahnen, Standarten, Hymnen und Gesängen. lot. 158, 1. 205. Buddha Çakyamuni hat sich aus seinem Leibe Myriaden von Tathâgatas geschaffen. 147, 2; 181. Buddha sagt: Da sie (die Gläubigen) glauben, dass mein Leib in das vollkommene Nirwâna eingetreten sei, bringen sie mannichfache Huldigungen meinen Reliquien dar[3]), und da sie mich nicht sehen, haben sie Durst mich zu sehen. lot. 197, 5.

Da das Leben überhaupt nur eine Pilgerreise ist aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der Sinnenwelt in das Reich der Ideen, so bietet schon hier das Pilgern, Wallen nach „heiligen Orten“ den Vorgeschmack der höchsten Seligkeit; besonders nach den Orten[4]), wo die Heiligen gewandelt, nach den Ländern, welchen sie „ihre Fussstapfen“ eingedrückt[5])

1) „Die Buddhisten geben ihren Reliquien den bezeichnenden Namen Çarîra, welches genau bedeutet „Leib“ (corps) Introd. 348, cf. Köppen 516, 1. „Im specielleren Sinne bezeichnet man mit dem Namen Çarîra die kleineren Knochenstückchen und Knorbel, welche dem Feuer widerstanden haben: sie sind meistens weiss und in's Röthliche spielend, in der Regel nicht grösser als ein Reisskorn, doch bisweilen auch von dem Umfange einer Bohne, ja eines Daumen.“

2) cf. Köppen 531 oben.

3) „Der wahre Körper, die wahren Reliquien des Buddha — heisst es wohl — ist der Dharma. Bürnouf I, 531.

4) Vergl. Euseb., VI, 11.

5) Barth. St. Hil. p. 294, 3; 295, 3. „Nach Indien, als dem Lande der Verheissung, der Heimath des Erlösers und der grossen Heiligen, sehnte sich der gläubige Buddhist des Ostens und des Westens, des

haben (lot. 647, 3). Weil die ganze Anschauungsweise streng dualistisch ist, Materielles und Ideelles, Leib und Seele (die Seele in dem Leibe als ihrem Gefängniss) durch eine unausfüllbare Kluft von einander geschieden sind, nicht mit einander vermittelt, nicht zu einer wirklichen Einheit mit einander verbunden werden können, so wird das Materielle unmittelbar als heilig betrachtet, nämlich insoweit es die Hülle[1]), Einfassung, das Gefäss des Ideellen oder Heiligen ist, daher die Berührung, Betastung[2]), Anschauung des Trägers der Heiligkeit von unmittelbarer[3]), heilskräftiger Wirkung (2. Kön. 13, 21; Act. 19, 11. 12; Luk. 8, 44). Eine der höchsten Belohnungen ist das Angesicht Buddha's zu schauen (lot. 224, 60; vergl. 1. Joh. 3, 2). Nicht minder charakteristisch ist für beide Richtungen, dass ein so grosser Werth auf Bilder gelegt wird, denn die Andacht, die Sammlung aus der Zerstreuung der Sinne, die Contemplation, die mystisch-exstatische Verzückung, das „Ausser dem Leibe sein“ ist ein Hauptmittel, um schon hier aus dem Diesseits in das Jenseits

---

Südens und Nordens, anzuschauen und zu verehren die geweihten Stätten, wo der Sohn der Çâkja im Fleisch gewandelt, wo er geboren, gebüsst, gelitten, gelehrt und sich verklärt hatte, und diese Sehnsucht ist nach anderthalb Jahrtausenden und nachdem das Gesetz des Heils längst im Gangesthal ausgerottet worden, noch nicht völlig erloschen.“ Köppen 558. Kern, a. a. O. 284, 1. Die Pilgrime nehmen Abdrücke in Wachs von den Fusstapfen. Spence Hardy 227 unten.

1) Auch Ableger von dem Baume, unter welchem Buddha seine Würde erlangte, sind heilig. Spence Hardy 212. Der Baum tritt an die Stelle der Person ib.

2) Auch die Statuen Buddha's besitzen wunderbare Kräfte cf. Barth. St. Hil. 292.

3) „*Quand un homme était malade, on collait, suivant l'endroit dont il souffrait, une feuille d'or sur la statue, et il obtenait une guérison immédiate.*“ Die bis zur höchsten Exstase gesteigerte Andacht Hiuen-Thsangs bewirkt Maitreyas Erscheinung und durch seine mächtige Vermittelung rettet er jenen aus den Händen der Seeräuber. ib. 297. Die gläubige Repetition der 3 Kostbarkeiten hat ebenfalls eine magische Kraft, sie verschafft glückliche Wiedergeburten. Spence Hardy 210. 211: *through this repetition of the „sarana“ received* (600 schiffbrüchige Kaufleute) *many blessings in future ages.*“ Ein Schüler, welcher in dem Augenblick, wo er getödtet wurde, das sarana meditirte, ward in einem dêva-lôka wiedergeboren.

sich zu erheben. In dieser schwärmerischen Exstase, ni dieser Zauberwelt sind besonders die Buddhisten sehr heimisch, wie namentlich ihr phantastisches Weltengebäude beweist, welchem das christlich-mittelalterliche Weltbild nach Dante, der Idee nach, verglichen werden kann. Bilder aber werden so hoch geschätzt, weil die „Andacht am liebsten im Bilde versirt.“ Als die ältesten Heiligthümer des Buddhismus betrachtet Bürnouf (Introd. 340, 2) das Bild Buddha's und die Denkmäler, welche einen Theil seiner Reliquien einschliessen.

Die Heiligenbilder haben — ebenfalls bezeichnend — nur ein und denselben Typus; denn es sind ja eigentlich nur Sinnbilder; ein Heiliger sieht wie der andere aus; am deutlichsten bezeichnet diesen Gedanken der Buddhismus in der Idee, dass der Buddha nichts weiter ist als die Repräsentation des Grundgedankens der buddhistischen Lehre: der sinnende Einsiedler, der über die Erlösung aus dem Diesseits nachsinnende Mensch selbst; daher die Buddha unzählig. *Le type des Buddhas mythologiques de la contemplation reste toujours le même, et ce type est celui d'un homme qui médite ou qui enseigne.* Introduct. 347, 2.[1])

Eben deshalb, weil es sich wesentlich nur um Sinnbilder handelt, können die beliebigsten Dinge zu Sakramenten gemacht werden. Wenn ein Zahn, Stock, Rock u. s. w. als Sakrament gilt, so kommt es weder auf den reellen, noch auf den künstlerischen Werth an, sondern nur auf die geheimnissvolle, mysteriöse Kraft, welche mit ihnen in Ver-

1) „Der Grundzug, der in allen Buddhaköpfen sich ausprägt, ist leidenschaftslose Ruhe und Indifferenz, gepaart mit einer gewissen Milde und Güte, die bisweilen fast in ein sanftes Lächeln übergeht. „Die Miene des Siegreich-Vollendeten — lautet die Vorschrift für den plastischen Künstler — muss so liebevoll sein, als ob er der Vater aller Kreaturen wäre.“ Köppen 505. „*In the shape of the images, each nation appears to have adopted its own idea of beauty, those of Ceylon resembling a well — proportioned native of the island, whilst those of China present an appearance of obesity that would be regarded as anything but divine by a Hindu.*“ Spence Hardy, east. mon. 201. Die Buddhabilder in Siam sind dünner; in Nepâl giebt es nach Hodgson sogar solche mit drei Häuptern und sechs oder zehn Armen ib.

bindung steht. Doch werden natürlich solche Dinge am liebsten gewählt, welche die auszudrückende Idee am anschaulichsten symbolisiren. Ueberraschend ist auch in dieser Beziehung die Uebereinstimmung in der Darstellungsweise des kirchlichen Mittelalters und des Buddhismus.[1]) Es ist ein geläufiges Bild des Buddhismus das Erdenleben als einen Strom darzustellen, aus welchem Buddha vermittelst seines Fahrzeugs die nach Nirwâna fahren Wollenden errettet.[2]) So ist offenbar auch die Kirche, das Schiff Petri = der Arche Noah, welche die Gemeinde der Auserwählten aus dem wie ein Strom dahinfahrenden Weltleben errettet. Der Thurm, welcher sich immer mehr entmaterialisirt und endlich im Aether für den Blick verschwindet, ist ein bezeichnendes Bild der Himmelfahrt, welche die ganze Gemeinde und jeder einzelne durchmachen soll; ihm entspricht vollkommen die Idee des buddhistischen Weltengebäudes.[3]) Die Glocke ist das treffendste Zeichen des Gedankens, dass „alles Irdische verhallt".[4])

---

1) „Im Buddhismus, sagt Kugler, war es, wie im Christenthum, auf einen Tempeldienst abgesehen, den die Gemeinde, nicht ein bevorrechteter Priester, im Innern des Heiligthums abzuhalten hatte und bei dem sie in eigener Kraft ihre Gedanken und Sinne von der Erde aufwärts wenden sollte; solchem geistigen Bedürfniss aber musste auch die künstlerische Form entsprechen."

2) „Das Bild von der Ueberfahrt ist allen Bekennern des Çâkyasohnes geläufig, denn es ist ja die Aufgabe des allerherrlichst vollendeten Buddhas, und der Endzweck des guten Gesetzes, die athmenden Wesen aus dem Ocean der Sünde und der Schmerzen an das jenseitige Ufer der Befreiung überzusetzen. Diese Handlung des Uebersetzens, sowie das dabei angewandte Mittel des Fortschaffens heisst Yâna, Ueberfahrt, Fahrweg, Wagen (vehiculum)." Köppen 417, „Das Innere des buddhistischen Tempels (Vihâra) hat die Form der Basilika: in der Mitte das Schiff, welches durch Säulenreihen von den Nebenhallen zu beiden Seiten getrennt wird. Im Hintergrunde desselben, dem Eingange gegenüber, ist das Sanktuarium mit den Heiligbildern und dem Altare, oft in nischenartiger Vertiefung." Köppen 562.

3) Welches auch im Bau der Topen dargestellt worden ist. Köppen 548.

4) Den Gedanken der Vergänglichkeit alles materiellen Daseins symbolisiren die Buddhisten vielmehr dadurch, dass sie „dem Dagop mit Bewusstsein und Absicht die Form der Wasserblasen

VII.
Die welthistorische Wirksamkeit beider Bewegungen.

Höchst auffallende Aehnlichkeiten und Beziehungen zwischen Christenthum und Buddhismus zeigen sich, wenn man die welthistorische Wirksamkeit dieser beiden Bewegungen, sowie sie sich im Bewusstsein der durch sie hervorgerufenen Gemeinden reflektirt, in's Auge fasst. Diese drückt sich besonders aus in der Stellung, welche den Urhebern dieser geistigen Strömungen gegeben wird. Buddha und Christus nehmen eine centrale Stellung im Weltall ein, sie sind die Mittler zweier Welten, der materiell diesseitigen und der ideal-jenseitigen. Jesus ist der Christus, d. h. die Einigung, Vermittelung des Himmels und der Erde, Gottes und der Welt, des Ideellen und Realen; worin eben das Wesen des Christenthums selbst besteht. Çakyamuni ist der Bud-dhá (p. p. pass. rad. bud^{e}.), d. h. der Erwachte, Erleuchtete. In ihm ist die Erleuchtung, das Erwachen der Idee aus ihrem Zauberschlaf, aus ihrer Gefangenschaft, ihrer Trübung und Verdunkelung in der Welt — das Zusichselbstkommen des Ideellen durch seinen Rückzug aus der trüben Mischung mit dem Realen — personificirt; was also auch gerade das Wesen des Buddhismus ausmacht. Daher tritt mit Buddhas Erleuchtung die Erlösung der Welt ein: die Blinden sehen, die Tauben hören, die Stummen reden. Beal 225. Denn dazu ist er gekommen, dass er Licht bringe denen, die in Finsterniss sitzen und den Weg der Unsterblichkeit den Menschen öffne. Beal 245 unten. Sein Wissen ist unendlich lot. 844, 1. Er ist der Allsehende, welcher die Welt durchaus versteht, der seines Gleichen nicht hat. Pârâyanasutta 19. 14. 16. 18. Durch die Macht der Unwissenheit ist alles hervorgebracht, durch die Macht des Wissens wird es wieder aufgelöst. Beal 237.[1])

geben" Köppen 546; oder in den Gebetsrädern als „Bild des ewigen Werdens, des stäten Umschwungs, der Weltumwälzung, des Kreislaufs und Cirkels der Existenz." ib. 557, 3.

1) Dass Buddhismus und Christenthum sich für den Inbegriff aller Vollkommenheit halten ist in ihrer trinitas zum Ausdruck gebracht.

Da Christenthum und Buddhismus die nationale Form abgelegt, eine kosmopolitische angenommen haben und universalistische Bewegungen geworden sind, so ist Buddha, wie Christus nicht mehr bloss ein Weiser, Gesetzgeber, König, Devas, Gott oder Engel, sondern das abstrakte Universalwesen, der Tathâgata[1]), d. i. das Wesen κατ' ἐξοχήν, welches alle Vollkommenheiten[2]), die die Gemeinde an sich selbst verwirklicht sieht, oder verwirklicht sehen möchte, in sich vereinigt.[3]) lot. 621, 2. So ist auch Christus der Logos, d. h. die Offenbarung schlechthin; er verhält sich zu den übrigen Religionsstiftern, Weisen u. s. w. wie die Centralsonne zu den anderen Lichtern des Weltalls; daher werden denn auch auf Buddha wie auf Christus alle Züge jener Mythe-, Sage- und Geschichts-berühmtesten Männer übertragen[4]), welche zu ihrer universellen Stellung zu passen schienen; und da

---

cf. Köppen 552. Daher die Verehrung dieser trias auch allen buddhistischen Nationen eigen zu sein scheint. Spence Hardy l. c. 209, 3. Seydel 274 ff.

1) Nach Köppen 311, 2; Barthélemy-Saint Hilaire (73 unten, 74 oben) = der „Ebensogehende"; nach Oldenberg 128, 1: der Vollendete. Nach Kern, a. a. O. 98 Anm. bedeutet Tathâgata, wie sich's gehört, „unfehlbar". „Wer sagt, dass der Buddha, wie er uns dargestellt wird, eine mythische Persönlichkeit ist, erkennt zu gleicher Zeit an, dass er ein göttliches Wesen ist. Ebendas. 298, 3 vergl. 337, 2; 355, 2.

2) Ein Geistlicher sagte zu dem andern, dass, wenn man ein genaues Verzeichniss der Vorzüge des Buddha anfertigen wollte, dies ein Buch geben würde, das von der Erde bis in die Brahmahimmel hineinreichte. Köppen 431 Anm. 1) vergl. Evang. Joh. 21, 25, pp.

3) „Die Buddhisten, wenn sie ihrem Helden die 112 Zeichen der Schönheit geben, wollten damit nichts weiter anzeigen, als dass er bezüglich der Physik ein ebenso vollkommenes Wesen sei, wie bezüglich der Moral. lot. 619, 2. So werden auch alle Tugenden, welche das Morgenland schätzte, dem Lande beigelegt, in welchem Buddha geboren werden sollte. Beal 31, 2. Oldenberg, a. a. O. S. 85, 1. Nach Kern, a. a. O. 57 ist Buddha ein Begriff, zusammengesetzt aus einem Helden als höchsten Lehrer z. B. und aus dem Sonnengott als dem höchsten Erleuchter der Welt und ihrem Erlöser aus der Finsterniss.

4) Wie Indra geht auch Buddha aus der rechten Seite seiner Mutter hervor. Köppen, 77, 2. Wie Elia (Henoch) fährt auch Christus gen Himmel.

Christenthum wie Buddhismus wohl ohne Zweifel aus einem vielfach gemeinsamen traditionellen Schatze von Mythen, Sagen, Geschichten und Ideen geschöpft haben, so mag sich hieraus die oft auffallende Uebereinstimmung beider rücksichtlich des Sagenkranzes, von welchem das Bild ihrer Stifter umgeben ist, erklären.[1]) Christus und Buddha haben präexistirt (Köppen 75, 1); beide werden auf wunderbare Weise, ohne männliche Mitwirkung geboren; um den neugeborenen Buddha zu begrüssen, kommen 500 Kaufleute mit Gold u. s. w. Beal 53. Zur Zeit seiner Geburt erscheint ein übernatürliches Licht und devâs und Bramahnen rufen aus: An diesem Tag ist Buddha geboren, zum Heil der Menschen, zu vertreiben die Finsterniss ihrer Unwissenheit pp. ib. 56, vergl. auch lot. 103. 104. Auch Buddha war Königssohn[2]) (Köppen 118 Anm. 1), doch sucht er kein irdisches Königreich (ib. 86).[3]) Wie Christus hält Buddha nichts von der Askese, wird deshalb, wie jener von den

---

1) Hierauf wird der von Seydel mit s. Ev. v. Jesu versuchte Nachweis zu beschränken sein. An eine eigentliche gegenseitige Entlehnung braucht man nicht zu denken. Vergl. Alb. Weber, welcher zu Beal's the Romantic Legend of Çakya Buddha bemerkt: „Die speciellen Beziehungen, die sich darin zu christlichen Legenden finden, sind höchst auffällig; welcher Theil hier der entlehnende ist, lässt Beal zwar mit Recht annoch unentschieden, doch liegt hier vermuthlich nur ganz derselbe Fall vor, wie bei der Aneignung christlicher Legenden durch die Krishnaverehrer." Indische Litt.-Gesch. II. Aufl. p. 320 Anm., vergl. auch p. 327 Anm. 360, ebenso Oldenberg, a. a. O. p. 117 Anm. 1 und p. 118, doch siehe S. 398 d. Abh. und Anm. 3.

2) Wird durch eine himmlische Stimme beglaubigt lot. 235: alle Wesen werden zu seiner Verehrung aufgefordert. Mark. 9, 7. Oldenberg, a. a. O. S. 101, 2 behauptet: „Die Vorstellung, dass Buddha's Vater Suddhodana (diese) Königswürde besessen habe, ist der ältesten Gestalt, in welcher die Traditionen über die Familie uns vorliegen, durchaus fremd; vielmehr haben wir uns in Suddhodana nicht mehr und nicht weniger zu denken als einen der grossen und reichen adligen Grundbesitzer vom Sakyastamm, den erst jüngere Legenden in den grossen König Suddhodana verwandelt haben."

3) Er hat eine bessere Existenz verlassen, und ist auf die Erde herniedergestiegen aus Mitleid für die Wesen lot. 139, 3. Auch Buddha ist gekommen, um den Blinden das Gesicht zu geben (im körperlichen und geistigen Sinne) Barthélemy-Saint-Hilaire 68.

Johannesjüngern, von den Schülern des Rudraka verlassen ib. 87, 3. Buddha hat unter 80 ihm fernerstehenden 2 Musterschüler 101, 2 und einen Lieblingsjünger 103, 1; er wird für von Sinnen erklärt 97 Anm. 1 und wegen seiner Liebe zu den untersten Klassen angeklagt 106, 3.[1]) Auf die Aehnlichkeit zwischen der Geschichte von dem Tschândâlamädchen am Brunnen 132 und der Erzählung von der Begegnung Jesu mit der Samariterin Joh. 4 ist schon oben aufmerksam gemacht worden.[2]) Wie Christus wird auch Buddha von dem „Teufel“ (Mâra) versucht, welcher ihm gleichfalls den Besitz der Welt anbietet (86, 1); und wie jener von den Engeln, so wird dieser von den devâs im Kampfe und in der Versuchung gestützt (Beal 207. 224); weshalb Buddha dem Mâra erklärt: „Meine Helfer sind[3]) die devâs der reinen Wohnungen“ (220 unten) und Christus ebenfalls auf die Legionen von Engeln, die ihm zu Gebote ständen, sich beruft.[4]) Wie Brod und Fische in der Hand Christi, so vermehren sich Milch und Honig, die dem Buddha gereicht werden, auf wunderbare Weise (Köppen 386, 3).[5]) Buddha verheisst, sobald er in das vollkommene Nirwâna eingetreten sein werde, wolle er zahlreiche Wunder schicken denen, die seine

1) Seine Erscheinung regt einen Widerstreit der Meinungen an über seine Herkunft. Beal 178, 1. Von seiner Schönheit strömt Licht aus ib. 179. „Als der Herr sich nach dem für ihn bestimmten Bau begab und den ihm bereiteten Sitz einnahm, sofort gingen Strahlen aus seinem Leibe hervor, die das ganze Gebäude mit goldenem Schimmer überzogen.“ Kern, a. a. O. 191, 2.

2) Wie (nach dem Ev. Joh.) die gegen Christus ausgesandten Mörder vor ihm niederfallen, ebenso thun die wider Buddha ausgesandten Mörder. Kern, a. a. O. 232. In den letzten Augenblicken eines Buddha sollen keine Menschen ihm aufwarten, die Engel (devâs) thun es dann, a. a. O. 284.

3) Zeichen und Wunder begleiten seinen Tod: die Erde erbebt, Meteore erscheinen, Sonne und Mond verlieren den Glanz pp. Köppen 115, 2. Kern, a. a. O. 276.

4) In ähnlichem Sinne wie die Heiligen aus ihren Gräbern hervorgehen bei der Auferstehung Christi, werden bei der Geburt Buddhas die Höllenbewohner frei (Beal 40, 2). Seydel 183, 2.

5) und wie jener, weiss dieser alle Dinge, auch die Gedanken des Herzens Beal 263, 2.

Lehre verkündigen. lot. 144, 27;[1]) er darf nicht zu lange bleiben in der Welt, damit die Wesen nicht sicher werden, weil sie meinen schon nahe bei Tathâgata zu sein lot. 194;[2]) obgleich er alle Wesen segnet, so sehen ihn doch die unwissenden Wesen, deren Einsicht schlecht ist, nicht, selbst während er in der Welt ist lot. 197, 4. Nach seinem Tode, aber noch ehe er in das vollkommene Nirwâna eingetreten sein wird, will er sich seinen Gläubigen auf dem Berge Gridhrakuta zeigen lot. 197, 6;[3]) dann will er zu ihnen sprechen: „Ich bin noch nicht eingetreten in das vollkommene Nirwâna und erscheine mehrere Male in der Welt der Lebenden“ lot. 197, 7[4]) und „Fürchtet nichts, o ihr Frommen, wenn ich in Nirwâna eingetreten sein werde, wird ein anderer Buddha erscheinen“ lot. p. 17 N. 82.[5])

Sehr deutlich spricht der Buddhismus seinen universellen, die verschiedensten Völker und weltgeschichtlichen Perioden umfassenden Charakter aus in der Lehre von den periodischen Weltzerstörungen (Köppen 259). Wie die Lehre von den auf- und absteigenden Kalpas beweist, haben die Buddhisten den Kreislauf des Werdens auch in der Geschichte mit bewunderungswürdigem Scharfsinn erkannt lot. 43 und sind sich namentlich bewusst geblieben, dass alle Reformatoren nur eine zeitlich und räumlich begrenzte Wirksamkeit haben. lot. 43. 127.[6])

---

1) Auch wenn die Schneeberge von ihrem Grund bewegt werden, die Wasser des Oceans erschöpft, das Firmament auf die Erde fällt, sollen seine Worte endlich erfüllt werden. Beal 138.

2) Vergl. Joh. 16, 7: Es ist euch gut, dass ich hingehe pp.

3) Vergl. Matth. 28, 16.

4) Joh. 20, 17.

5) Wie die Jünger Christi von Völkern aller Zungen verstanden werden, so glaubt jeder Zuhörer Buddhas die Sprache seines Landes zu vernehmen, obwohl dieser in der Zunge von Magada redet. Köppen 94, 1, vergl. hierzu Seydel 248.

6) Oldenberg, a. a. O. S. 334, 1. „Es kommt eine Zeit, wo das Gesetz eines Buddha erschöpft ist, dann werden Menschen und Marut unglücklich sein.“ 500 Jahre wird das Gesetz Çakyamunis dauern, dann verschwindet es; wenn aber das menschliche Lebensalter durch Sündhaftigkeit und Entartung der Wesen auf 10 Jahre gefallen ist,

Als ein höchst interessanter, aber charakteristischer Unterschied des Buddhismus und des Christenthums ist es anzusehen, wie der Buddha überall und zu aller Zeit — in allen Epochen der buddhistischen Geschichte und unter allen Nationen, zu welchen der Buddhismus kommt — immer denselben Typus des kontemplirenden apathischen Einsiedlers bewahrt, und wie alle Buddha nur Exemplare des einen Königssohns von Kapilavastu sind, nur gleichsam eine vervielfältigte, aber unveränderte Ausgabe des ersten.[1]) Wie ganz anders dagegen sieht der Christus aus als der „Messias" bei den Hebräern, „Logos" bei den Griechen, „Heliand" bei den Germanen, als die 2. Person der Gottheit, der Gottsohn im römischen Weltreich und endlich als der „urbildliche und vorbildliche Mensch," der „urbildliche Charakter", der humanus = „das Christenthum Christi" = die „ächte Menschlichkeit Jesu" in der modernen Welt. Wie tritt doch an diesen Metamorphosen, welche das Christusbild erlebt hat, so recht der individuelle und reale Reichthum des Christenthums oder der christianisirten Cultur hervor, gegenüber dem einseitig-idealistischen und darum so unfruchtbaren Buddhismus. In diesem ihm eigenthümlichen „realistischen" Charakter ist das Christenthum nicht bloss eine

---

dann erscheint Maîtrêya Buddha, den jener schon im Himmel Tuschita zu seinem Nachfolger gekrönt hat, stellt die vergessene Lehre wieder her, das Lebensalter steigt wieder auf 80,000 und Tugend und Heiligkeit, Glück und Friede werden wieder heimisch auf der Erde." Köppen 327, 2. „Maîtrêya („der Mitleidige, Liebevolle von Mâitrî, der buddhist. Caritas oder allgemeinen Wesenliebe), der buddhist. Messias, wird von allen buddhistischen Schulen und Sekten genannt und erwartet, und dieses Dogma ist jedenfalls viel älter, als die grossen Verfolgungen und endliche Vertreibung der Buddhisten aus Indien, obwohl allerdings zeitweilige Bedrückungen zur Ausbildung desselben beigetragen haben können." Köppen 327, 3. Vergl. auch p. 501 die schöne Schilderung der Hoffnung auf seine Ankunft.

1) „Sie werden z. B. sämmtlich in Mittel-Indien geboren, obwohl nicht in derselben Stadt; ihre Mutter stirbt stets am 7. Tage nach der Entbindung, sie alle besiegen den Mâra auf die nämliche Weise, setzen sich auf den Thron der Intelligenz bei Buddha-Gayâ, drehen das Rad der Lehre zum ersten Male im Gazellenholze bei Benares, haben jeder zwei Musterschüler u. s. w." Köppen 310.

Religion, sondern „Leben“ in sich immerfort erneuernder Verjüngung, also in Wahrheit das „ewige Leben“.[1]) 1. Joh. 1, 1. 2.

VIII.

Die sittliche Richtung des Buddhismus und des Christenthums.

Wie wir schon angedeutet haben (II.), war es nicht bloss Mystik, was die nach innen gerichtete Bewegung des Buddhismus und des Christenthums erzeugte, sondern das sittliche Leben selbst nahm einen hohen Aufschwung, die menschliche Moralität wurde auf einer wesentlich neuen Grundlage aufgebaut und auf eine specifisch höhere Stufe der Entwickelung emporgehoben, als sie in der nationalbeschränkten Form des Alterthums hatte erreichen können.[2]) Welch ein bedeutender Fortschritt zu geistigerer Moralität wurde allein schon dadurch gewonnen, dass die vom Buddhismus wie vom Christenthum ausgehende Bewegung so vollkräftig darauf gerichtet war, das Ich frei zu machen von seiner Knechtung unter das materielle Prinzip.[3]) Es wurde die Wurzel des Bösen erkannt in der übermässigen Gewalt, welche der sinnlich-selbstsüchtige Lebenstrieb über die menschliche Persönlichkeit erlangt hatte. Diese ist an die materielle

---

1) Vergl. Protest. Kztg. 1879 N. 37 p. 784. Das oben S. 412—413, 1 Gesagte ist bereits in „D. vergl. Relig. Gesch. u. d. Christenth.“ abgedruckt. Zum ganzen Abschnitt (N. VII) vergl. Seydel, a. a. O. 282—293.

2) „Der Menschheit im Allgemeinen, äussert sich Tennent 107, schreiben die Gebote Buddhas ein Sittengesetz vor, das allein dem Christenthum nachsteht und alle heidnischen Systeme, die je in der Welt bestanden, selbst das Zoroasters nicht ausgenommen, übertrifft.“ „Keine Religion, urtheilt Klaproth, hat nach der christlichen mehr zur Veredelung des Menschengeschlechtes beigetragen, als die buddhistische.“ „Die Sittenlehre des Buddhismus, in welcher sich eine helle Einsicht in die Tiefen des menschlichen Gemüths unverkennbar kundgiebt, bildete den schönsten Theil des Systems und hat wahrscheinlich am meisten beigetragen, ihm Eingang zu verschaffen und seine weite Verbreitung zu sichern.“ (Schmidt) Köppen 453. 454.

3) . . . „Aus eben diesem Dualismus fliessen die Grundaxiome, mit welchen die Rede Buddha's von der Nichtselbstheit operirt: der Satz, welcher für die Buddhisten keines Beweises bedarf, dass Heil nur da sein kann, wohin Werden und Vergehen sich nicht erstrecken, die

Existenz gefesselt; insbesondere durch die Lust nach Reichthum, Macht und Nachkommenschaft (Dh. 84) und überhaupt durch Lüste und Begierden, welche wie ein Ungeziefer sich vermehren 334; von ihnen kann das Ich nur dann frei werden, wenn der Lust die Wurzel abgeschnitten wird, dann hat der böse Geist der Welt (Mâra) keine Gewalt mehr über uns 337. 338. Darum handelt es sich jetzt nicht mehr bloss um die Verhütung von Vergehen wider das positive Recht, die herkömmliche Sitte und die religiösen Einrichtungen, es wird vielmehr die Reinigung des innersten Kerns des menschlichen Personlebens, des Herzens, als die Hauptaufgabe des sittlichen Strebens erkannt [1]): Die wahre Schönheit des Menschen ist eine inwendige, sie wird erreicht durch Ausrottung des Neides, der Habsucht, des Betrugs Dh. 263. Einerseits sollte der Intellekt zur Besonnenheit gebracht und gründlich entnüchtert werden aus seiner Verdumpfung, die durch maasslose Steigerung des materiellen Lebensgenusses herbeigeführt worden war. Begierde, Hass und Leidenschaften, welche das reine Denken nicht aufkommen lassen, müssen aufgegeben, Gedanken und Empfindungen von allem Schmutz des materiellen Lebens ausgereinigt werden. Dh. 20. 262. 263 [2]); man soll die Gedanken in Zucht nehmen, bewachen und

Gleichsetzung der Begriffe Veränderlichkeit und Leiden, die Ueberzeugung, dass des Menschen Selbst (attâ = sanskr. âtman) der Welt des Geschehens nicht angehören könne" ... Oldenberg, a. a. O. S. 219, 1.

1) Vergl. Köppen I, p. 446, 3: „Die buddhistische Moral legt den Nachdruck nicht sowohl auf die Erfüllung der Gebote selbst, als auf die Gesinnung, aus welcher dieselbe hervorgeht. Nicht der äussere Wandel, sondern der Wandel des Gemüths ist ihr die Hauptsache und die als That hervortretenden Tugenden haben nur Werth, insoweit sie Ausdruck der inneren Beherrschung und Reinheit sind, und ist andererseits der Geist, welcher Herr ist, gebändigt und gesittlicht, so werden auch seine Diener, die Organe, nur Sittliches vollbringen.

2) Denn „Unwissenheit ist nichts Anderes als Verdüsterung der Seele durch Begier, Leidenschaft und Laster: sind diese Ursachen entfernt, so schwindet die Folge von selbst. Wie ein Spiegel, je mehr du ihn von Flecken reinigst, um so deutlicher die Bilder der Gegenstände zurückwirft, so wird auch die Seele, in dem Maasse, als sie die Schlacken der Sinnlichkeit und des Egoismus ausscheidet, des reinen,

zähmen, aus ihrer Unstätigkeit, Ausschweifung, Verworrenheit zurückführen und hierdurch aus den Banden Mâras retten 33—37. Andererseits soll auch der Wille seiner Zügellosigkeit entwöhnt und dem Gesetz des Guten unterworfen werden. Diess geschieht durch Unterlassung der Schmähung, durch Unempfindlichkeit wider alle Beleidigung 133. 134. 320, durch Mässigkeit im Essen und Trinken, durch zurückgezogene Lebensweise und Eifer im beschaulichen Lebenswandel 185.[1]) Ferner gehört dazu Wachsamkeit 226, Thätigkeit, Fleiss, ernstes Nachdenken und unausgesetzter Kampf wider alle Schläfrigkeit, Nachlässigkeit und Sorglosigkeit 21; ein überlegtes, lauteres, umsichtiges Handeln wird erfordert 24.[2]) Wenn hiernach auch die buddhistische Tugend wesentlich durch asketisches Handeln erworben wird, so thut man dem Buddhismus doch Unrecht, wenn man das Ideal seiner Tugendhaftigkeit hauptsächlich in der Apathie und Passivität[3]) finden will. Zum ersten Male

---

wahrhaften, irrthumsfreien Wissens theilhaftig. In dem Moment, in welchem die Sünde ganz ausgetilgt worden, geht die unendliche Erkenntniss auf. „Sutra der 42 Sätze", aus dem Tibetanischen übersetzt von A. Schiefner, in den Petersburger Mélanges As. I.

1) Namentlich aber auch durch Selbstdemüthigung vermittelst des Bekenntnisses der Sünde Introd. 481, 2; 482, 1; 274, 1. „Verberget eure guten Werke und zeiget eure Sünden", befiehlt Buddha lot. 670, 3.

2) Prinzip, Wesen und Zweck der buddhistischen Asketik, wie wir sie soeben geschildert haben, sind zusammengefasst in den vier sogenannten geistlichen oder erhabenen Wahrheiten: Der Schmerz, die Erzeugung des Schmerzes, die Vernichtung des Schmerzes und der Weg, der zur Vernichtung des Schmerzes führt. „Was ist der Schmerz, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die Geburt, das Alter, die Krankheit, der Tod, das Begegnen dessen, was man nicht liebt, und die Trennung von dem, was man liebt, die Ohnmacht das zu erlangen, was man begehrt und wonach man strebt, mit einem Worte, die fünf Attribute der Empfängniss, das alles ist der Schmerz.

3) Vergl. hierzu Köppen p. 479 ff. „Was ist die Erzeugung des Schmerzes? Es ist die endlos sich erneuernde Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, und sich hier und dort zu befriedigen sucht. Das ist die Erzeugung des Schmerzes, der eine erhabene Wahrheit ist. Und was ist die Vernichtung des Schmerzes, der eine erhabene Wahrheit ist? Es ist die vollkom-

lernte der Geist sich selbst als das Wichtigste kennen, welches mehr werth sei als die ganze Welt der Sachen (Matth. 16, 26): das Ich in seinem Unterschiede vom Nichtich. So wurde die bedeutende Erkenntniss zum allgemeinen Bewusstsein gebracht, dass der Mensch, wenn er seine Bestimmung unter den übrigen irdischen Geschöpfen erreichen, d. h. in Wahrheit der Herr werden wolle, nicht sowohl der äusseren Objekte sich bemächtigen dürfe, sondern vielmehr eine freie Verfügung über sein geistiges Inventar sich zu verschaffen habe, also Herr seiner selbst zu werden trachten müsse. Dh. 62.

Der Buddha wird nicht besiegt, seine Spur nicht aufgefunden Dh. 179. 180; für den Wachsamen giebt es keine Furcht, weil er sich der Sorge und Hoffnung begeben hat Dh. 39. Wer die Welt verachtet, den sieht der König des Todes nicht Dh. 170.[1]) Der Tugendhafte ist der wahrhaft Freie Dh. 352; er ist erhaben über alle Sphären Dh. 418. 420.

Ein wichtiger Fortschritt zur Humanität war ferner gethan durch die Erkenntniss, dass der Mensch seine wahren Feinde nicht ausser sich, sondern in sich selbst zu suchen habe. Nicht feindselig gesinnte Menschen, Verbrecher, wilde Thiere oder auch Teufel, richten den Menschen zu Grunde, sondern die „Sünde reibt ihn auf, wie der Diamant den Stein" Dh. 161. In seinen schlechten Handlungen wird der Böse wie vom Feuer verbrannt Dh. 136. Schlechtes Denken

---

mene Zerstörung jener sich endlos erneuernden Begier, die von Vergnügen und Leidenschaften begleitet ist, und sich hier und dort zu befriedigen sucht: es ist die Preisgebung, die Ausrottung, die Vernichtung derselben; es ist die vollkommene Lossagung von jener Begier. Welches ist die erhabene Wahrheit des Pfades, der zur Vernichtung des Schmerzes führt? Es ist der erhabene Weg mit den acht Theilen: dem rechten Blick, dem rechten Sinn, der rechten Sprache, der rechten Handlungsweise, dem rechten Stand, der rechten Energie, dem rechten Gedächtniss und der rechten Beschaulichkeit." Köppen 222.

1) Für den Wachsamen giebt es gar kein wirkliches Sterben, nur der Träge ist wie todt Dh. 21. Ueber den in Lüsten gefesselten Menschen kommt der Tod wie der Strom über ein schlafendes Dorf. Dh. 47.

ist der schlimmste Feind, gutes Denken der beste Freund Dh. 43. Darum soll man vor dem Bösen (neut.) fliehen, wie vor Räubern, wie vor Gift. Dh. 123. cf. 124. 43.

Hierdurch ist auch dem Nationalitäten- und Klassen-Hass des Alterthums die Wurzel abgegraben, und es kann die „Lindigkeit“ gegen alle Wesen als die Seele der Sittlichkeit erkannt werden. Also nicht erst das Zeitalter des Nero hat die philokosmische Moral geboren[1]), ihre Wurzeln ragen vielmehr mindestens in das fünfte Jahrhundert vor unserer Zeitrechnung zurück; und die weitgehendste religiöse Toleranz geht nicht mehr bloss, wie bei den Römern, aus politischen Beweggründen hervor, sondern wird bereits durch höhere sittliche Motive bestimmt[2]): König Piyadasi ehrt alle Religionen lot. 762, 2; „denn das Bekenntniss der Sünde und der Triumph über sie ist der einzige Gegenstand aller Religionen.“ Beal 311, 1.[3])

Zugleich der bereits geschilderten kosmopolitischen Bestimmung beider Religionen entsprechend, hat denn auch

1) Wie bekanntlich Bruno Bauer mit unverwüstlicher Hartnäckigkeit bis an sein Ende geglaubt (?) hat. Vergl. dagegen Steinthal, Ztschr. f. Völkerpsychol. in der Beurtheilung des Bauer'schen Werks „Christus und die Cäsaren“ und Kuenen, a. a. O. 191 ff. 329--331.

2) Köppen 464: „Gleich der erste buddhistische Grosskönig Dharmâçôka erscheint als Muster religiöser Toleranz und hat hinsichts derselben in seinen Edikten ähnliche Grundsätze aufgestellt und in seinen Regierungsmassregeln praktisch durchgeführt, wie 2000 Jahre später Friedrich der Grosse und Joseph II. vergl. Kern, Over de Jaartelling 69. Kuenen, a. a. O. S. 242.

3) „Alle Frommen wünschen die Herrschaft über sich selbst und die Reinheit der Seele.“ lot. 755, 3. „Als Çâkjamuni — sagen die Lamaisten — auf Djampudvîpa herabstieg, verkündigte er seine Lehre nicht bloss in Indien, sondern selbst in den fernsten Ländern, fand aber, dass nicht alle Völker fähig wären, den lamaischen Glauben zu fassen. Um sie indessen nicht im Nebel der Unwissenheit umherirren zu lassen, that er, was ihm am rathsamsten schien, indem er den fremden Völkern solche Gesetze gab, die der Denkungsart eines jeden angemessen waren. Der Segen Çâkjamunis wurde so über alle Völker ausgeströmt. Wenn die Lamaisten den ganzen Umfang dieses Segens erhielten, so gingen doch auch die anderen Religionsparteien nicht ganz leer aus. Wer nach seinem Gesetze handelt, geht nicht verloren, sondern hat künftige Glückseligkeit zu hoffen.“ Köppen 462. „Das Christenthum, hervorgegangen aus dem Volke, welches mit der Schärfe des Schwertes das gelobte Land sich erobert hatte, konnte dem Schicksal

das „neue Gebot," welches Christus giebt, ebenso wie das Gesetz des Buddha die specifisch nationale Form abgestreift, und einen universellen Charakter angenommen. Fortan wird nicht mehr in der Beobachtung der überlieferten nationalen Sitten und Rechte, sondern in den allgemeinen sittlichen Grundsätzen, welche für alle moralischen Wesen gelten, das Wesen der Sittlichkeit gesucht. Daher wird im Christenthum von dem ganzen mosaischen Gesetz nur der Kern, die Liebe, festgehalten, jedoch mit der eigenthümlichen Bestimmtheit, welche ihr Christus gegeben hatte: „Wie Ich euch geliebet habe." Joh. 13, 34.[1])

---

nicht entgehen der Wahrheit, die es in die Welt brachte, auch mit Gewalt Bahn zu brechen, der Buddhismus ist von diesem Fluch freigeblieben." „*Ne se fier qu'au pouvoir de la vérité et de la raison c'était se faire une juste et noble idée de la dignité humaine* .... Barth. St. Hil. p. 94, 2

1) Conf. Matth. 5, 44. 45. Röm. 5, 6—8. Joh. 15, 13. Der Unterschied zwischen dem buddhistischen Mitleid und der christlichen Liebe*) besteht nicht — wie Köppen gemeint hat — in der weiteren Ausdehnung des erstern auch auf die Thiere, wodurch der Buddhismus in's Unnatürliche und Phantastische hineingerathen sei (a. a. O. S. 449 oben), sondern darin, dass die Gottähnlichkeit und Gotteskindschaft als Zweck der Feindesliebe bezeichnet wird (Matth. 5, 44. 45), [Auch ein Wort wie das des Paulus: „Wenn ich alle meine Habe den Armen gäbe, und liesse meinen Leib brennen, und hätte der Liebe nicht, so wäre es mir nichts nütze — würde der Buddhismus gar nicht verstehen] und dass diese Gottähnlichkeit oder auch die Gottesidee nicht bloss ein abstraktes, sondern sehr konkretes Ideal ist, wie es die Propheten des A. B. „durch einen felsenfest auf das Heilige gerichteten Willen" (vergl. Steinthal) aus dem „Geist Jahve's" erzeugt hatten. Auch die buddhistische Barmherzigkeit vermag kein höheres Opfer zu bringen als die Naturvölker (vergl. m. „Relig. Anlage u. das Christenth. u. d. heutige vergl. Relig.-Gesch."), nämlich „Menschenfleisch", die christliche Liebe dagegen opfert einen sittlich vollendeten Charakter, ein „heilig vergeistigtes" Menschenleben. Statt dass man sich früher — wie auch im Brahmanismus — von den Göttern hatte aufessen lassen, bot man sich jetzt (im Buddhismus) allen Wesen zur Opferspeise dar: weil der Buddhismus den sittlichen Zweck des Menschen nicht kennt, und ihn wie alle anderen Wesen als ein blosses Naturprodukt ansieht,

*) Diese Anmerkung gehört, streng genommen, in den 2. Theil unserer vorliegenden Abhandlung, (der bereits ausgearbeitet ist und nur noch druckfertig gestellt werden muss); doch erscheint dort dieser Gegenstand unter einer ganz anderen Beleuchtung, deshalb möchte gegenwärtige Darstellung nicht überflüssig sein.

Wie schwer man sich in jüdisch-christlichen Gemeindekreisen zu dieser Herausschälung des Kerns des Gesetzes

---

so kann der Mensch seinen Leib auch den Thieren zu essen geben; denn der Leib ist ja nur ein Hinderniss für den Menschen, nicht wie im Christenthum, das unentbehrliche Instrument für das sittliche Handeln der menschlichen Persönlichkeit; daher darf er sich seines sinnlichen Lebens auch nur für die sittliche Gemeinschaft entäussern, nicht auch für die Thierwelt; es muss ein höherer sittlicher Zweck dadurch erreicht werden. Auch das buddhistische Opfer bleibt doch immer Selbstmord, man benutzt die Noth eines anderen Wesens oder auch dessen Gewaltthat, um sich selbst möglichst rasch aus dem Kreislauf der materiellen Existenz hinauszuschaffen. Ueber das Mitleid mit sich selbst bringt es der Buddhismus nicht hinaus (vergl. S. 383 Anm. 1 die Bemerkung von Schott). Daher ist auch das höchste Ziel des buddhistischen Weltprocesses die bis zum äussersten Extrem getriebene Weltflucht der Individuen, die Flucht der Ideen aus ihrer Verkettung an die materielle Existenz, die vollständige Nivellirung der Sonderexistenzen, welche durch ihre Auseinanderreissung vermittelst der Nichtidee (avidyâ) d. i. der Materie, in Feindschaft miteinander gerathen waren, das Ein- und Aufgehen der Einzelidee in der absoluten Idee, in dem Weder-Denken, noch Nicht-Denken d. h. in dem Vermögen zu denken, der Denkpotenz. Unwillkürlich wird, wie Spence Hardy 343, 2 richtig bemerkt, nicht das Thier auf den Standpunkt des Menschen emporgehoben, sondern umgekehrt dieser auf den Standpunkt jenes herabgedrückt, denn der Leib des Menschen wird nicht höher, ja noch geringer geachtet, als der des Thieres. Christus giebt auch seinen Jüngern seinen Leib zu essen, aber nicht um ihren leiblichen Hunger zu stillen — wie etwa auch Buddha hätte thun können — sondern um ihnen seine heiliggeistige Natur zuzueignen. Joh. 6, 63. Wie hoch die geistige, sittlich gehaltvolle Liebe des Christenthums über dem Mitleid der Buddhisten steht, geht namentlich hervor aus der „klassischen" Darstellung Ev. Joh. 17. Vergl. auch Oldenberg, Buddha 298, 2: „Die Sprache des Buddhisten hat keine Worte für die Poesie der christlichen Liebe, welcher jenes Loblied des Paulus gilt . . . . . noch haben jene Realitäten, in welchen jene Poesie innerhalb der christlichen Welt Fleisch und Blut annahm, in der Geschichte des Buddhismus ihres Gleichen." „Nicht die Begeisterung weltumfassender Liebe war es, sondern dies ruhevolle Gefühl freundlicher Eintracht, das dem Gemeinschaftsleben der Jünger Buddhas sein Gepräge gab, und wenn der buddhistische Glaube an dem Segen dieses Friedens und dieser Güte auch die Thierwelt theilnehmen lässt, so mag uns dies an die anmuthigen Sagen erinnern, mit welchen die christliche Legende eine Gestalt, wie die des heiligen Franziskus, des Freundes aller Thiere und der ganzen unbeseelten Natur, umgeben hat." ib. 307, 3. Seydel, a. a. O. 213. 218, geht hier im Vergleichen viel zu weit.

aus seiner jüdisch-nationalen Schale und der Beseitigung dieser letzteren hat entschliessen können, beweist der Kampf zwischen Juden- und Heiden-Christenthum, welcher nach Apostelgesch. 15 (conf. Gal. 2) durch einen sehr charakteristischen Compromiss beizulegen versucht worden sein soll.[1]) Es wurde den Heiden nur ein Minimum der traditionellen jüdischen Satzungen auferlegt, dessen Nichtbeobachtung einem jüdischen Gemüthe ganz besonders anstössig gewesen wäre, und dessen Beobachtung andererseits den Heidenchristen um so weniger schwer fallen konnte, als es, trotz seiner Abkunft aus dem jüdischen Gesetze, doch einen mehr allgemein-religiösen Charakter an sich trug und ja auch bereits den Proselyten des Thores annehmbar erschienen war. 3. Mos. 17. 18 und 1. Mos. 9, 4 ff.[2])

Merkwürdig genug ist, dass auch die Buddhisten ein solches Laiengesetz haben[3]), welches mit dem soeben angeführten Noachitischen Gebote, namentlich in seiner rabbinischen Erweiterung (vergl. Lipsius, a. a. O. 204, 3), mit einer dem Buddhismus angemessenen Modifikation, fast wörtlich zusammentrifft. Ebenso sind auch vom Buddhismus[4]) die brahmanisch-indischen Satzungen, Reinigungen, Sühnungen, Opfer und überhaupt die Kastenvorschriften aufgegeben und das Mitleid[5]) gegen alle Wesen ist als die Seele des buddhistischen Gesetzes erkannt.[6]) Im Einzelnen aber trägt die buddhistische Sittenlehre ein so allgemeines und abstraktes

1) Vergl. darüber jetzt O. Pfleiderer, in diesen Jahrbb. 1883 Heft 1, S. 78 ff.

2) Conf. Lips. Bibellex. I, p. 206, 1.

3) cf. Introd. 280 über die fünf Laiengebote und Köppen I, 444, 3: 1. nichts zu tödten, was Leben hat; 2. nichts zu stehlen; 3. keine Unkeuschheit zu begehen; 4. nicht zu lügen; 5. nichts Berauschendes zu trinken; über den buddhist. Dekalog vergl. ib. 445, 3. conf. 565.

4) Wie aber das Christenthum unter der Form der katholischen Kirche zum Werk- und Satzungswesen zurückkehrte, ebenso auch der Buddhismus. Hardy, 210; bei den geistlichen Exercitien fühlt man sich in d. Aitareya-Brahmana versetzt. cf. ibid.

5) „Alle Tugenden erwachsen aus erbarmender Wesenliebe" heisst es in einem buddhist. Spruche bei Schott 117. Köppen 448.

6) „Es giebt keine höhere Vergeltung als die für die Güte, das Wohlwollen." Introd. 413, 8. Seydel 218. 328.

Gepräge, dass sie von den verschiedensten Nationen angenommen werden konnte: „Jedes Bösen Unterlassung, des Guten Uebung, der eigenen Gedanken Reinigung, das ist die Lehre der Buddha, heisst es Dh. 183, und diess wird Dh. 185 näher dahin bestimmt: Unterlassung der Schmähung und Gewaltthat, vorschriftsmässige Selbstbeherrschung, Mässigkeit im Essen und Trinken, zurückgezogene Lebensweise und Eifer in der Beschaulichkeit, das ist die Lehre der Buddha. (cf. auch lot. 202 unten: die Pflichten der fünf Vollkommenheiten.)

Von dem oben gekennzeichneten prinzipiellen Standpunkte aus wird denn auch im Buddhismus wie im Christenthum gegen das geistentleerte „todte Werk", hier des brahmanisch-indischen, dort des pharisäisch-jüdischen Satzungswesens polemisirt. „Eine Thorheit ist die äusserliche Reinheit, wenn die innerliche fehlt." Dh. 234. Durch Tonsur wird kein Mensch, der sich nicht selbst überwunden hat, zu einem Heiligen. Kann ein Mensch ein Heiliger sein, der noch von Lust und Begierden gefangen gehalten wird? Dh. 264. Wozu nützt geflochtenes Haar, o Thor! wozu ein Kleid von Ziegenfell? Dein Indwendiges ist voll Raub, aber das Auswendige machst du reinlich. Dh. 394; vergl. Dh. 261—270. Einen Augenblick für den eigenen Geist sorgen ist besser als 1000 Jahre opfern. Dh. 106.[1]) Wie kann ein System religiös genannt werden, welches Elend auf Andere häuft? fragt Buddha angesichts der Bestialität des indischen Opferwesens (Beal 158); in ähnlichem Sinne hält Christus den Pharisäern die Frage vor: „Ist es recht am Sabbath Gutes zu thun oder Böses?" Mark. 3, 4, vergl. Luk. 13, 14—16.

---

1) Das buddhistische „Martyrium ist keineswegs im Sinne brahmanischer oder katholischer Casteiung und Selbstpeinigung zu fassen, welche an und für sich geistlichen Werth haben soll. Die qualvollen Opfer (Selbstopfer), welche der Bôdhisattva übernimmt, sind vielmehr ein Selbstzweck und haben nur Werth, insoweit durch sie das Heil der Wesen gefördert wird." Köppen 322, 2. An die Stelle der Pönitenzen und Sühnopfer ist wie im Protestantismus das Bekenntniss der Sünde, die Beichte getreten. ib. 366, 3. Seydel, 196 ff.

Die Räthselweisheit bei den Hebräern.

Von

Lic. Dr. **Aug. Wünsche.**

Es giebt der Räthsel viele! pflegt man zu sagen, und es ist wahr, die ganze, grosse, weite Schöpfung mit all den unzähligen Welten und zuhöchst unser eigenes Dasein bietet zahlreiche Räthsel, an deren Lösung Religion, Kunst und Wissenschaft arbeiten. Doch von diesen hohen und erhabenen Räthseln wollen wir in folgender Studie nicht handeln, wir wollen vielmehr die Aufmerksamkeit auf jene kleinen lieblichen Spiele des Geistes und der Phantasie lenken, deren Reiz wir schon oft empfunden haben.

Das Eigenthümliche des Räthsels besteht darin, dass es uns einen Gegenstand, oder einen Begriff so wesentlich andeutet, dass dadurch die Auffindung desselben ebenso sehr ermöglicht als erschwert wird. Treffend drückt Goethe das Wesen des Räthsels aus, wenn er in „Doris und Alexis“ sagt:

> . . . . So legt der Dichter ein Räthsel,
> Künstlich mit Worten verschränkt, oft der Versammlung ins Ohr.
> Jeden freuet die selt'ne, der zierlichen Bilder Verknüpfung,
> Aber noch fehlet das Wort, das die Bedeutung verwahrt.
> Ist es endlich entdeckt, dann heitert sich jedes Gemüth auf,
> Und erblickt im Gedicht doppelt erfreulichen Sinn.

Das Räthsel ist verwandt einerseits mit der Parabel oder dem Gleichniss, andererseits mit der Allegorie. Zuweilen erscheint es bald in die eine, bald in die andere dieser beiden poetischen Kunstformen eingekleidet. Wenn der Zweck des Räthsels auch kein anderer wäre, als geistreich zu unterhalten, den Verstand und Scharfsinn heraus-

zufordern, zum Nachdenken anzuregen, so wäre es schon aus diesem Grunde als literarische Darstellung berechtigt, da es aber noch einem höheren Zwecke dienen und eine lehrhafte und ernste Tendenz verfolgen kann, indem es uns ein Ding durch scharfe, beziehungsreiche Erfassung und Beleuchtung seiner Eigenschaften und Merkmale, ohne es selbst zu nennen, lieber, achtbarer, sozusagen bewunderungswürdiger macht, so wird es eine poetische Kunstform, die der Pflege nicht unwerth ist. Schon Wieland bemerkt in dieser Beziehung mit Recht: „Die Räthsel haben keine Apologie von nöthen", und derselben Meinung ist auch Wackernagel, wenn er sagt[1]): „Versinnlichung des Geistigen, Vergeistigung des Sinnlichen, verschönende Erhebung dessen, was alltäglich vor uns liegt, alles das gehört zum Wesen des Räthsels, wie es zum Wesen und den Mitteln der Poesie gehört."

Alle Völker haben Räthsel. Schon Völker auf niederen Bildungsstufen sind dem Räthel mit Liebe zugethan. Da der Mensch in seinem Lebensgange die Entwickelungsstufen der Völker und zuhöchst des ganzen Menschengeschlechts wiederholt, nur rascher und schneller, so erklärt es sich, dass besonders auf Kinder das Räthsel eine grosse Anziehungskraft ausübt. Aber auch von Völkern auf vorgeschrittener Culturstufe ist das Räthsel gepflegt werden. So haben es weder die griechischen Lyriker, noch Tragiker und Komiker verschmäht, in ihre Dichtungen zuweilen ein Räthsel einzuflechten. Insbesondere ist das Räthsel bei Völkern mit scharfer Verstandesrichtung zu gedeihlicher Entwickelung gekommen. Daher begegnet uns dasselbe vorzugsweise bei den orientalischen Völkern, wie überhaupt als die Heimath der Räthselpoesie das Morgenland betrachtet werden kann. Unter den sogenannten semitischen Völkern stehen als Liebhaber des Räthsels die Araber obenan. Sie haben nicht nur das eigentliche Worträthsel[2]), sondern auch

1) S. Haupt's Zeitschrift für deutsches Alterthum, Bd. 3. S. 25.

2) Die verschiedenen Namen für das Räthsel im Arabischen sind: الإلغاز oder اللُّغز, المُعَمَّى und الأُحْجِيَة.

alle Unterarten des Räthsels, wie die Charade, oder das Silbenräthsel, den Logogryph oder das Buchstabenräthsel, das Anagramm und Palindrom und die Homonyme angebaut. Und was wir besonders hervorheben wollen, die Räthsel der Araber sind nicht bloss Spielereien des Verstandes und Witzes, sondern sie zeichnen sich auch durch ihren poetischen Werth vortheilhaft aus. Es sind künstlerische Leistungen voll Geist und Phantasie, dabei lieblich in's Ohr klingend. Wem fielen nicht unwillkürlich die trefflichen Räthsel in den Makamen des Hariri ein, welche durch Rückert's meisterhafte Nachbildung uns zugänglich geworden sind. Wenn viele Räthsel in der Rückert'schen Uebertragung auch das arabische Original nicht treu wiedergeben, sondern als seine eigenen Dichtungen sich erweisen, so sind sie doch immer Analogien des Originals und athmen dessen Geist.

In der Räthseldichtung der Araber tritt uns aber nicht bloss das Räthsel als solches entgegen, sondern es begegnen uns auch ausgedehnte Räthselspiele. Einer gab dem Andern ein Räthsel auf, wobei auf dessen Lösung ein Preis, oder eventuell auf dessen Nichtlösung eine Strafe gesetzt war. Sowohl der, welcher sinnige Räthsel zu dichten verstand, wie auch der, welcher geschickt im Lösen von Räthseln war, erhielt bald einen bedeutenden Ruf. Man bewunderte den Scharfsinn seines Geistes, seine Phantasie und seinen Witz. Von Nah und Fern kam man herbei, um ihn zu hören. Da die Araber sich ferner auf dem Gebiete der Grammatik ausgezeichnet, ja in der Syntax so Hervorragendes geleistet haben, dass weder Inder noch Griechen nur im Entferntesten in dieser Beziehung sich mit ihnen messen können, so fehlt es bei ihnen auch nicht an einer Menge grammatischer Räthsel. Man kleidete grammatische Probleme, namentlich solche, über welche die Ansichten der grammatischen Schulen auseinandergingen, in das poetische Gewand des Räthsels, theils um die betreffenden Finessen der Formenlehre oder Syntax dem Gedächtnisse sicherer einzuprägen, theils um sie interessant zu machen. Proben solcher poetischer grammatischer Räthsel giebt der Consul Rosen in der Zeitschrift

der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.[1]) Selbstverständlich haben diese Räthsel, abgesehen davon, dass sie kaum im Deutschen allgemein verständlich sich wiedergeben lassen für den des Arabischen Unkundigen wenig oder gar keine Anziehung.

Die arabische Literatur hat endlich auch mehrere geschätzte Abhandlungen über das Räthsel, von denen die eine von Nahrawânî, Mufti von Mecca († 990) unter dem Titel: كَنْزُ الأَسْمَا فِى كَشْفِ المُعَمَّى bekannt ist.[2])

Doch wir wollen uns bei der Räthselpoesie der Araber nicht aufhalten, sondern auf unser eigentliches Thema zukommen und die Räthselweisheit der Hebräer betrachten.

Schon im biblischen Schriftthum begegnet uns das Räthsel. Seitdem Herder in seinem epochemachenden Werke: „Vom Geist der hebräischen Poesie" nach Vorgang des Engländers Lowht geltend gemacht hat, dass die Schriften des alttestamentlichen Kanons nicht bloss vom religiösen, sondern auch vom ästhetischen Standpunkte aus Würdigung verdienen, hat man gerade dieser letzteren Betrachtungsweise immer schärfer das Auge zugewandt. Nicht nur, dass die drei Grunddichtungsarten des Abendlandes: Epik, Lyrik und Dramatik ihrem Grundcharakter nach in den altstestamentlichen Büchern nachgewiesen worden sind, man ist noch viel weiter gegangen, indem man auch viele untergeordnete Dichtungsgattungen aufgezeigt hat.

Das Räthsel heisst im Hebräischen chîda und bedeutet nach einer Ableitung soviel wie zugeschliffene, zugespitzte, pointirte Rede, oder nach einer anderen Ableitung soviel wie verschlungene, verknüpfte, verwickelte Rede, dunkler Ausspruch. Diese Etymologie des Wortes stimmt ziemlich mit der des Deutschen überein, denn auch unser deutsches „Räthsel" (vom ahd. râtan, mhd. râten, goth. rathjan, berechnen, schliessen, vergl. reor, ratus, denken, meinen) drückt

1) Bd. XIV S. 607 ff. und Bd. XX S. 589 ff.

2) Zwei andere Werke führt Hâgî Chalfa unter No. 10, 879 auf. Vergl. Mehren, die Rhetorik der Araber S. 188.

eigentlich etwas in Dunkel Gehülltes aus, dessen Sinn und Bedeutung zu treffen (rathen) ist.

Das erste Räthsel nun, welches das alte Testament aufführt, ist das, was Simson bei seiner Hochzeit den Philistäern zu rathen giebt. Die Philistäer, dieses wahrscheinlich von der Insel Kreta nach Palästina eingewanderte Volk, liessen sich zunächst in den Städten des südlichen Küstensaumes Palästinas nieder, bald gelang es ihnen aber, sich des Landes zu bemächtigen, und sie blieben die Herren desselben bis zur Zeit Davids. Da sie den Krieg als Handwerk trieben, so wurden sie die grössten und gefährlichsten Feinde der Israeliten. Mehrere Kriege, welche gegen sie unter Eli, Samuel und Saul unternommen wurden, fielen unglücklich aus. In der Reihe der Helden, welche gegen die Unterjocher ihren Speer erhoben, steht Simson, dieser Herkules der israelitischen Geschichte, obenan. Simson ist ein so bewundernswürdiger Held, dass wir es uns nicht versagen können, bei ihm ein wenig länger zu verweilen. Wir wollen zwar nicht darauf eingehen, mit welchem Recht in neuerer Zeit mehrere Gelehrte die markig gezeichnete Gestalt in den Mythus von der Sonne verflüchtigt haben, wir wollen nur das anführen, was der biblische Bericht von ihm meldet.

Schon von Mutterleibe an ein auserwähltes Rüstzeug ist Simson mit Riesenkraft ausgerüstet. Er unternimmt ganz allein den Kampf gegen die philistäischen Bedrücker, er schlägt sie, beraubt ihre festen Städte, trägt das schwere eiserne Thor der Stadt Gaza auf seinen Schultern auf einen Berg in der Nähe von Hebron, verwüstet die philistäischen Felder und stürtzt endlich, geblendet und in Fesseln geschmiedet, die Säulen des Tempels Dagon, wobei er freilich selbst unter dessen Trümmern mit begraben wird. Es ist von Bedeutung, dass von Simson geradeso wie von Herkules zwölf Grossthaten erzählt werden, die in zusammenhängender Darstellung in zwei Gruppen aneinander gereiht sind.

Das Räthsel, welches wir betrachten wollen, gehört der ersten Gruppe an. Simson befindet sich, von Vater und Mutter begleitet, auf seiner Brautreise nach der philistäischen Stadt Timnath (Timnatha, wahrscheinlich das heutige Tibne,

etwa eine Stunde südwestlich von Zo'ar). Bei den Weinbergen von Timnath kommt ihm ein junger Löwe brüllend entgegen. Da geräth der Geist des Ewigen über ihn und er zerreisst den Löwen, wie man ein Böcklein zerreisst. Als er nach einiger Zeit wieder an den Ort kommt, hat sich ein Bienenschwarm in dem Gerippe des Löwen niedergelassen. Er bricht den von den Bienen bereiteten Honig ab und isst davon unterwegs. In Timnath angekommen, veranstaltet er nach damaliger Sitte ein Hochzeitsgelage, an welchem ausser seinen Eltern und Paranymphen (Freunden) noch dreissig von den Freunden der Braut Theil nehmen. Zur Unterhaltung giebt Simson den letzteren das Räthsel auf: „Speise ging von dem Fresser aus und Süssigkeit von dem Starken.“ [1]) Zur Lösung haben die Gäste sieben Tage Zeit, so lange die Hochzeitsfeierlichkeit währt. Als Preis hat Simson dreissig kostbare Gewänder (eig. dreissig leinene Kleider und dreissig Wechselkleider) gesetzt; errathen die Gesellen aber das Räthsel nicht, so sollen sie ihm dreissig solche Gewänder geben. Die Philistäer gehen auf den Vorschlag ein; da sie aber das Räthsel nicht errathen, so wenden sie sich an Simsons Weib, sie soll ihrem Manne die Lösung entlocken und dieselbe ihnen verrathen. Es geschieht. Am siebenten Tage vor Sonnenuntergang kommen die Gäste zu Simson und zeigen ihm die Lösung seines Räthsels mit den Worten an: „Was ist süsser denn Honig? und was ist stärker denn der Löwe?“ Simson hatte somit die Wette verloren, er weiss aber auch, dass seine Frau daran die Schuld trägt, daher sagt er zu den Philistäern: „Wenn ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt hättet, würdet ihr das Räthsel nicht getroffen haben! Um den hohen Preis zu beschaffen, vollbringt Simson eine neue Heldenthat, er geht nach Askalon, erschlägt mit einem Eselskinnbacken dreissig Philistäer, nimmt ihnen ihre Gewänder ab und bezahlt mit dieser Trophäe die verlorene Wette.

---

1) Joh. Buchler a Gladbach hat in seiner Gnomologie (Moguntiae 1614) das Räthsel folgendermaassen in das Lateinische übertragen:

De forti, mirum est, dulcedo provenit ingens,
Suavis et egreditur de comedente cibus.

Wie bei den alten Israeliten, so bestand auch bei anderen Völkern die Sitte, bei Gastmählern die Gäste durch Räthsel zu unterhalten. Man wollte die Heiterkeit und den Frohsinn der Gäste während der Tafel anregen. So richtet im „Gastmahl der sieben Weisen" bei Plutarch ein Gastfreund eine Reihe von Räthselfragen an die Anwesenden. Auch pflegten die Griechen bei solchen Gelegenheiten auf das Errathen von Räthseln eine Belohnung und auf das Nichterrathen eine Strafe zu setzen. Jene bestand gewöhnlich in einem Kranze, diese in dem Trinken eines Bechers Wein mit Salz vermischt.[1])

Simson jedoch scheint ausser der Absicht, die Gäste durch erheiternde Unterhaltung zu belustigen, mit seiner Räthselaufgabe noch die besondere Tendenz verknüpft zu haben, eine Gelegenheit zu gewinnen, um mit den Philistäern Streit anzufangen. Doch wir gehen weiter.

Der eigentliche Repräsentant morgenländischer Weisheit ist Salomo. Da sein Vater David die geistige Ausbildung des jungen Fürsten in die Hand des Propheten Nathan, von dem uns selbst ein treffliches Gleichniss erzählt wird[2]), gelegt hatte, was Wunder, wenn er nach dem biblischen Bericht[3]) über die Bäume von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand wächst, und über das Vieh und über die Vögel und über das Gewürm und über die Fische reden konnte. Durch die Deutung der hebräischen Präposition: „ál, über" im Sinne von: „mit", erklären sich die zahlreichen oft ergötzlichen Sagen bei den Juden und Muhammedanern, wie er mit Bäumen und Thieren Unterhaltung gepflogen habe. Der Ruf von Salomos Weisheit verbreitete sich sehr bald über die Grenze seines Reiches hinaus. „Es kamen von allen Völkern", heisst es[4]), „zu hören die Weisheit Salomos, von allen Königen der Erde, welche gehört hatten von seiner Weisheit." Schwierige Rechtsfälle

1) Athenaeus, Deipnosophist. X, 88. Edit. Schweighäuser; *Stuckii, antiquitatum convivialium libri* tres. L. III. cap. 17. Tiguri 1582 p. 359.

2) S. 2. Sam. 12, 25. 3) S. 1. Reg. 5, 13. 4) 1. Reg. 4, 34.

werden ihm zur Entscheidung vorgelegt und sein Urtheil erregt Staunen und Bewunderung. Bekannt ist der Rechtsfall mit den beiden Frauen, von denen jede einen Sohn geboren, in der Nacht aber die eine im Schlafe den ihrigen erdrückt und nun das lebende Kind ihrer Genossin genommen und ihr todtes dafür ihr untergeschoben hatte. Da jede der beiden Frauen vor Salomo behauptete, das lebendige Kind sei ihr Kind, so befahl der König, man solle ihm ein Schwert bringen, um dasselbe Kind zu theilen.[1]) Durch diesen Apell an das Muttergefühl hatte Salomo die rechte Mutter des lebenden Kindes ermittelt. Von solchen Rechtsentscheiden wie dieser weiss die spätere Sage vielfach zu berichten. Auch die Kunst, schwierige Räthsel zu lösen und auf verzwickte Fragen eine geist- und sinnreiche Antwort zu geben, muss Salomo in hohem Grade eigen gewesen sein. Kam doch sogar die Königin von Saba in Yemen, die Bilquis in der Sage der Araber, nach Jerusalem, um den König von Israel mit Räthseln zu versuchen. Man ersieht übrigens daraus, welchen Werth das Räthsel hatte. Es sollte ein Prüfstein der geistigen Fähigkeiten eines Menschen sein. Da der biblische Bericht mit keinem Worte des zwischen Salomo und der arabischen Herrscherin stattgefundenen Räthselspiels selbst gedenkt, sondern nur einfach meldet, dass der König ihr die Beantwortung keiner Frage schuldig geblieben, und sie mit Zurücklassung ansehnlicher Geschenke von dannen gezogen sei, so ist auch hier wieder die Sage geschäftig gewesen, das Verschwiegene zu ergänzen. Sowohl der Midrasch Mischle, wie das zweite Targum zum Buche Esther, das sogenannte Targum Scheni, enthalten die betreffenden Räthselfragen. Ich führe zunächst diejenigen in Midrasch Mischle vor. Da heisst es: „Die Königin von Saba sprach zu Salomo: Ist es wahr, was ich über dich vernommen und über dein Reich und über deine Weisheit? Da der König ihre Frage bejahte, so fuhr sie fort: Wirst du mir wohl, wenn ich dich etwas frage, eine Antwort geben? Er sprach zu ihr: „Der Ewige giebt Weisheit.“[2])

---

1) Vergl. 1. Reg. 3, 16—28. 2) S. Prov. 2, 6.

Darauf sagte die Königin: Was ist das? Sieben gehen heraus und neun gehen hinein, zwei mischen (bereiten den Trank) und einer trinkt? Salomo sprach: Wahrlich, sieben sind die Tage der Absonderung[1]), neun sind die Monate der Schwangerschaft, zwei Brüste mischen und einer trinkt. Ferner frage ich, fuhr die Königin fort, wer ist das? Ein Weib sagte zu ihrem Sohne: Dein Vater ist mein Vater und dein Grossvater ist mein Mann, du bist mein Sohn und ich bin deine Schwester. Salomo antwortete. Das sind Lots Töchter.[2]) Und noch etwas Aehnliches machte die Königin mit Salomo. Sie brachte Männliche und Weibliche herbei. alle von gleichem Ansehen, gleicher Gestalt und gleicher Kleidung und sprach zu ihm: Sondre mir die männlichen von den weiblichen! Salomo winkte sogleich seinen Eunuchen, welche Nüsse und Sangen brachten, und er theilte sie vor ihnen. Die Männlichen, welche sich nicht schämten, nahmen dieselben in ihre Kleider, die Weiblichen aber, welche schamhaft waren, nahmen sie in ihre Tücher. Darauf sagte Salomo zur Königin: Jenes sind die Männlichen, dieses die Weiblichen. Nun sprach die Königin: Du bist ein grosser Weiser Sie that aber noch etwas Aehnliches, indem sie Beschnittene und Unbeschnittene brachte und zu ihm sprach: Sondre mir die Beschnittenen von den Unbeschnittenen. Salomo winkte den Hohenpriester herbei, welcher die Bundeslade öffnete; die Beschnittenen unter ihnen bückten sich nur mit der Hälfte ihrer Figur nieder, und nicht nur das, sondern ihre Gesichter wurden erfüllt vom Glanze der Schechina. die Unbeschnittenen dagegen fielen auf ihr Angesicht. Nun sagte Salomo: Jene sind beschnitten, diese nicht. Woher weisst du das? fragte die Königin. Das weiss ich von Bileam, versetzte er, von dem geschrieben steht[3]): „Er fiel nieder.

1) Nach Lev. 15, 28 muss sich das Weib während ihrer Menstruation vom Manne sieben Tage fern halten.

2) Lots zwei Töchter wurden nach Gen. 19, 32—38 von ihrem Vater schwanger, jede gebar einen Sohn, somit war Lot als Vater seiner Töchter auch der Vater und Grossvater des von einer jeden geborenen Sohnes, wie jede Tochter wieder Schwester und Mutter ihres Sohnes war.

3) S. Num. 24, 16.

enthüllten Auges," was sagen will, wenn er nicht niedergefallen wäre, so hätte er überhaupt nichts gesehen."

Um vieles ausführlicher wird uns die Begegnung Salomos mit der Königin von Saba in Targum Scheni d. i. wie bereits erwähnt, in der zweiten Paraphrase zum Buche Esther geschildert, auch sind daselbst drei ganz andere Räthsel angegeben. Der Deutlichkeit halber mögen auch diese Räthsel in ihrem Zusammenhange hier Platz finden. Es heisst daselbst: „Als einst das Herz des Königs Salomo beim Weine fröhlich war, lud er alle Könige des Ostens und Westens, welche ihm benachbart waren, zu sich nach dem Lande Israel und hiess sie sich niedersetzen in dem Palaste seiner königlichen Residenz. Als sein Herz beim Weine erheitert war, befahl er, Harfen, Cymbeln, Pauken und Cithern zu bringen, auf denen einst sein Vater David gespielt hatte. Ferner befahl er, als sein Herz erheitert war, das Wild des Feldes, die Vögel des Himmels, das Kriechende der Erde, Dämonen, Geister und Nachtgespenster zu bringen, um vor ihm Reigentänze aufzuführen, damit alle Könige bei ihm seine Grösse sehen sollten. Die Schreiber des Königs riefen sie mit ihren Namen auf und alle versammelten sich und kamen herbei, ungebunden und ungefesselt, ohne dass sie ein Mensch trieb. In dieser Stunde wurde der Auerhahn unter den Vögeln vermisst und nicht gefunden. Da befahl der König in seinem Zorn, ihn zu holen, und er wollte ihn erwürgen, allein dieser sprach vor dem König Salomo: Höre, mein Herr, König der Erde, neige dein Ohr und vernimm meine Worte: Drei Monate sind es, als ich in meinem Herzen Rath pflog, und ich habe nicht eher Speise genossen und Wasser getrunken, als bis ich die ganze Welt besichtigt und durchflogen hatte. Da dachte ich bei mir: Wo giebt es wohl noch ein Land oder eine Herrschaft, die nicht meinem Herrn König gehorsam wäre. Da erblickte und erschaute ich ein gewisses Land, eine Stadt, Kitor mit Namen und im Osten gelegen, dessen Staub kostbarer als Gold und dessen Silber wie Koth auf den Strassen liegt; Bäume von Anfang der Schöpfung an stehen dort, welche vom Garten Eden bewässert werden,

Menschen giebt es dort in Haufen, mit Kronen auf ihren Häuptern, Krieg zu führen verstehen sie nicht und den Bogen zu spannen vermögen sie nicht, aber in Wahrheit habe ich aber gesehen, dass ein Weib sie alle beherrscht, ihr Name ist Königin von Saba. Wenn es nun meinem Herrn König gefällt, so will ich meine Lenden gürten wie ein Held, will mich aufmachen und nach der Stadt Kitor gehen im Lande Saba, will ihre Könige in Fesseln und ihre Herrscher in Fusseisen legen und sie vor meinen Herrn König bringen. Da die Sache vor dem Könige gefiel, so wurden die königlichen Schreiber gerufen, und sie schrieben Briefe und banden sie an die Flügel des Auerhahns, welcher sich darauf erhob und sich zu den Höhen des Himmels schwang, laut zischelte und immer höher und höher stieg, von den anderen Vögeln umgeben. Sie zogen nach der Stadt Kitor im Lande Saba. Es war gegen Morgen, als die Königin von Saba hinausging, um sich vor dem Meere niederzuwerfen, da verfinsterten Vögel die Sonne, und die Königin hob mit ihrer Hand ihr Kleid auf und zerriss es vor Verwunderung und Staunen. Jetzt liess sich der Auerhahn herab und sie sah, dass ein Brief an seinen Flügel gebunden war. Sie öffnete denselben, las ihn und was war darin geschrieben? Ich, König Salomo, entbiete dir meinen Gruss, dir und deinen Grossen. Du wirst wissen, dass mir der Heilige die Herrschaft verliehen hat über das Wild des Feldes und über die Vögel des Himmels und über die Dämonen und über die Nachtgespenster und alle Könige von Osten und Westen, Süden und Norden kommen und begrüssen mich um meinen Frieden; wenn du mich um meinen Frieden zu begrüssen gesonnen bist, so will ich dir grössere Ehre als irgend einem Könige erweisen, wofern du jedoch mich nicht um meinen Frieden zu begrüssen gesonnen bist, so werde ich Könige, Legionen und Reiter gegen dich senden. Solltest du vielleicht fragen, was für Könige und Legionen und Reiter hat denn der König Salomo, so wisse, dass das Wild des Feldes die Könige und Legionen sind. Solltest du vielleicht fragen, wer die Reiter sind, so wisse, dass die Vögel des Himmels die Reiter sind. Meine Heere sind

Geister, Dämonen und Nachtgespenster sind die Legionen; sie werden euch auf euern Lagern erwürgen, in euern Häusern wird das Wild des Feldes euch tödten und auf dem Felde werden die Vögel des Himmels euer Fleisch fressen. Als die Königin von Saba die Dinge dieses Briefes vernahm, legte sie abermals ihre Hand an ihr Kleid und zerriss es, berief die Aeltesten und Grossen und sprach zu ihnen: Wisst ihr wohl, was der König Salomo mir gesandt hat? Sie antworteten: Wir kennen den König Salomo nicht und kümmern uns nicht um seine Regierung. Sie aber vertraute nicht auf ihre Worte und gab ihnen kein Gehör, sondern rief alle Schiffe des Meeres herbei und belud sie mit Geschenken und Perlen und Edelsteinen, schickte ihm 6000 Knaben und Mädchen, welche alle Kinder desselben Jahres, desselben Monats, desselben Tags und derselben Stunde waren und alle auch einerlei Gestalt und einerlei Wuchs (Schnitt, Taille) hatten, auch waren sie sämmtlich in Purpur gekleidet, und sie schrieb an den König Salomo also: Von der Stadt Kitor bis in das Land Israel ist zwar eine Reise von sieben Jahren, allein wegen der Fragen und Wünsche, die ich dir vorzulegen habe, will ich schon nach drei Jahren kommen Nach Verlauf von drei Jahren erschien die Königin von Saba. Als Salomo hörte, dass die Königin von Saba komme, schickte er ihr den Benajahu bar Jehojada entgegen, welcher der Morgenröthe glich, wenn sie im Morgen aufgeht, und dem Venusgestirn, welches unter den Sternen erglänzt, und der Rose, welche am Wasserbehälter steht. Als die Königin von Saba den Benajahu bar Jehojada sah, liess sie sich von ihrem Reitthier herab. Warum, sprach Benajahu bar Jehojada zu ihr, steigst du von deinem Reitthier herab? Sie antwortete: Bist du nicht der König Salomo? Nein, versetzte er, ich bin es nicht, sondern einer von den Dienern, welche vor ihm stehen. Sogleich wandte sie sich um und sagte zu ihren Grossen das Gleichniss: Wenn ihr auch den Löwen nicht seht, so seht ihr doch seinen Zögling und wenn ihr auch den König Salomo nicht seht, so seht ihr doch einen schönen Mann, welcher vor ihm steht. Benajahu bar Jehojada brachte sie nun vor den König. Als Salomo

vernahm, dass sie angekommen sei, erhob er sich und ging in ein Glashaus. Als die Königin von Saba den Salomo in einem Glashause sitzen sah, dachte sie in ihrem Herzen. er sitze im Wasser, weshalb sie ihre Kleider schlaff herabhängen liess, um durch das Wasser zu waten, wobei Salomo sah, dass ihr Fuss mit Haaren bedeckt war. Der König sprach zu ihr: Deine Schönheit ist Weiberschönheit, dein Haar aber ist Männerhaar, Haare aber stehen nur dem Manne schön, das Weib machen sie hässlich. Hierauf begann die Königin von Saba: Mein Herr König! ich will dir drei Räthsel aufgeben, wenn du sie lösest, so werde ich erkennen, dass du ein weiser Mann bist, wenn das aber nicht der Fall ist, so bist du wie die anderen Menschen. Sie sprach: Was ist das? Ein hölzerner Brunnen mit eisernen Eimern, welche Steine schöpfen und Wasser ausgiessen? Der König antwortete: Das ist das Schminkrohr."

Zum Verständniss dieses Räthsels dürfte zu erinnern sein, dass sich die Hebräerinnen wie alle morgenländischen Frauen mit einer Mischung von gebranntem und gepulvertem Antimonium (Spiessglanz) und Zink die Augenbrauen zu schminken pflegten.[1]) Es hatte dies den Zweck, den Glanz des Auges zu erhöhen und im Alter den grauen Wimpern ein jugendliches Ansehen zu geben, auch sollte die Sehkraft dadurch gestärkt werden. Bezeichnend ist hierfür das vierte Räthsel der fünfunddreissigsten Makame bei Hariri:

Ein schmächt'ger Mann hat zu bedienen
Zwei sich in Allem gleiche Frauen,
Die frischer sind nach der Bedienung
Und jugendlicher anzuschauen.
Er giebt den Vorzug keiner Schwester,
Sie theilen also sein Vertrauen,
Dass er von der zu der sich wendet,
Sie wechselweise zu bethauen.
Die Liebesopfer, die er sparte,
Als beide waren jung und braun,
Vermehrte er, als sie grau geworden:
Das ist bei Männern selten, traun!

1) Vergl. Jerem. 4, 30: „Wenn du deine Augen mit Spiessglanz bestreichst."

Es ist auch hier der metallne Schmink- oder Augensalbenstift gemeint, mit dem die Augenschminke oder das Stibium an das Auge gebracht wird.

Die Königin von Saba fuhr fort: „Was ist das? Es kommt als Staub aus der Erde und seine Speise ist Staub der Erde, es wird wie Wasser ausgegossen und es durchscheint das Haus. Salomo antwortete: Es ist das Naphta."

Auch zur Verdeutlichung dieses Räthsels wird es nothwendig sein, zu bemerken, dass das auf der Insel Naphtonia im Kaspissee und bei Baku am westlichen Ufer dieses Sees, nicht minder bei Karkhuk in Niederkurdistan quellende Naphta oder Erdöl eine wasserhelle, durchsichtige Materie ist und im Oriente zur Beleuchtung verwendet wird.[1])

„Ferner sprach die Königin von Saba: Was ist das? Fährt ein Sturmwind an der Spitze aller vorbei, so stösst es ein grosses bitteres Geschrei aus; sein Kopf ist wie Schilf, es ist eine Zierde der Freien (Reichen), eine Schönheit der Armen, eine Zierde der Todten, eine Schande der Lebenden, eine Freude der Vögel, eine Betrübniss der Fische? Der König antwortete: Es ist der Flachs. Die Königin sprach: Ich habe den Dingen nicht geglaubt, bis ich hierher gekommen bin und meine Augen gesehen haben, siehe, nicht die Hälfte ist mir davon gesagt worden, deine Weisheit und Güte übertrifft noch das Gerücht, was ich vernommen habe, Heil dir, Heil deinen Leuten, Heil deinen Dienern!"[2])

Nach Flavius Josephus[3]) soll auch zwischen dem König Salomo und dem Könige Hiram von Tyrus ein Räthselwettkampf stattgefunden haben. Salomo sandte an Hiram,

1) S. Rosenmüller, Biblische Naturgeschichte 1. Th. Leipzig 1830, S. 14.

2) In recht hübscher metrischer Bearbeitung lesen wir die Sage von Salomo und der Königin von Saba nach der Darstellung des Targum Scheni bei Krafft, Jüdische Sagen und Dichtungen nach den Talmuden und Midraschen. Ansbach 1839 S. 37 f.

3) S. Antiqq. VIII, 5, 3; vergl. contra Apionem I, 17.

den Nachfolger Abibals, Räthsel zur Lösung und erbat sich von ihm ebenfalls solche aus mit dem Vorschlage, dass der, welcher seine Aufgaben nicht lösen könne, eine Geldstrafe zahlen sollte. Lange Zeit vermochte Hiram die ihm zugegangenen Aufgaben nicht zu lösen und musste an Salomo grosse Summen zahlen, bis er endlich einen Tyrier, Namens Abdemon, zu seinem Beirath annahm, mit welchem sich das Blatt wandte. Hiram löste nun die ihm aufgegebenen Räthsel, während Salomo die ihm vorgelegten nicht lösen konnte und Geld bezahlen musste.

Von ähnlichen Räthselwettkämpfen, wie zwischen Salomo und dem Könige Hiram stattgefunden, weiss auch die Sagen- und Märchengeschichte anderer Völker zu berichten. Wir erwähnen nur aus der schwedischen Volkssage den Räthselwettstreit zwischen dem Götakönig Hejdrik (Heidhrekr) und dem blinden Gester, aus der Edda das Vafthrudhnismal zwischen dem Gotte Odhin und dem Jötun Vafthrudnir[1]), ebenso aus derselben Quelle das Alvismal zwischen dem Gotte Thor und dem Zwerge Alvis, aus dem Sängerkrieg auf der Wartburg dürfte auf den Wettkampf zwischen Klingsor und Wolfram von Eschenbach[2]), endlich aus dem Tragemuntslied auf einen solchen zwischen dem fahrenden Tragemunt und seinem Gastfreunde hinzuweisen sein.[3])

Doch wir wenden uns wieder den biblischen Räthseln zu. Im Spruchbuch des Salomo kommen in der dem Agur ben Jakeh zugeschriebenen Sammlung[4]) mehrere Stellen vor, welche Räthselcharakter haben. Schon Herder[5]) hat diese Stellen als Räthsel betrachtet und nach ihm die meisten Ausleger. Das erste Räthsel lautet: „Drei sind nicht zu sättigen und Vier sagen nie: genug! Nämlich die Unterwelt und die Unfruchtbare (eig. die Verschlossenheit des Mutterleibes), die Erde, die nie von Wasser satt wird und

---

1) S. Simrock, Edda, Stuttgart 1851.

2) S. Grimm, Der Wartburgkrieg, Stuttgart 1858.

3) S. Grimm, Edda. 4) S. c. 30, 15 ff.

5) Vom Geist der hebräischen Poesie. Von Justi 13. Aufl. 1. Theil S. 269 ff.

das Feuer, das nie sagt: genug!"[1]) Betreffs des unfruchtbaren Weibes dürfte an Rahel zu erinnern sein, welche sagte: „Schafft mir Kinder, wo nicht, so sterbe ich."[2]) Was die Unersättlichkeit der Erde anlangt, so wird in der Edda den Trinkern angerathen, die Erdkraft anzurufen, da sie trinke und doch nicht trunken werde. Und hinsichtlich der Unersättlichkeit des Feuers heisst es im Hitopadesa einer indischen Fabel- und Spruchsammlung[3]): „Das Feuer wird nicht satt des Holzes."

Zweites Räthsel: „Drei Dinge sind für mich zu wunderbar und vier kann ich nicht begreifen. Nämlich: Der Weg des Adlers zum Himmel, der Weg der Schlange auf dem Felsen, der Weg des Schiffes mitten im Meere und der Weg des Mannes in die Dirne."[4]) Weil Alle Vier keine sichtbaren Merkmale zurücklassen, so sind sie wunderbar und unbegreiflich.

Drittes Räthsel: „Unter Dreien erbebt das Land und unter Vieren kann es nicht bestehen. Nämlich: Unter einem Sclaven, wenn er König wird, unter einem Thoren, wenn er Brod genug hat, unter einer Gehassten, wenn sie Gemahlin wird und unter einer Magd, wenn sie ihre Gebieterin verdrängt."

Viertes Räthsel: „Vier sind sehr klein auf Erden, aber sie sind weiser als solche, die Weisheit lernten. Nämlich die Ameisen, ein gar nicht starkes Volk, und doch bereiten sie im Sommer ihre Nahrung; die Klippdachse, ein gar

---

1) Dieses Räthsel hat Hieron Arconatus unter der Ueberschrift: *Tria insatiabilia* metrisch folgendermaassen nachgebildet:

Omnia cum possint expleri, tempore nullo
Expleri possunt foemina, flamma, fretum.

2) S. Gen. 30, 1. 3) S. Lassen S. 66.

4) Sebast. Scheffler hat dieses Räthsel unter der Ueberschrift: *quatuor res nulli cognitae* metrisch folgendermaassen gestaltet:

Dic mihi, tunc quovis sapiente valentior esto,
Omnia qui cerebro te retinere putas.
Sub Jove sunt aquilae vestigia quanta volantis?
Rube colubrorum sunt ubi signa pedum?
Semina quae medio dum currit in aequore nauta?
Quis juvenum scrotis ad loca foeda gradus?

nicht rüstig Volk, und doch bauen sie in Felsen ihre Wohnung; die Heuschrecken, die ohne König sind und doch alle geordnet ausziehen; die Eidechse, die mit beiden Händen fasst und selbst in königlichen Palästen wohnt.“ Was die Heuschrecken anlangt, so stimmen alle, welche Heuschreckenzüge im Morgenlande beobachtet haben, darin überein, dass sie sich, wie durch einen gemeinschaftlichen Instinkt angetrieben, in einem geschlossenen Zuge nach einer gewissen Ordnung wie Soldaten fortbewegen.

Fünftes und letztes Räthsel: „Drei sind schön von Schritt und Vier schön von Gang. Nämlich: Der Löwe als Held unter den Thieren, er kehrt vor keinem um, das Streitross, an Lenden wohlgegürtet, der Hirsch und ein König, mit welchem das Volk ist.“

Im Propheten Ezechiel begegnet uns ein symbolisches Räthsel, jedenfalls das älteste dieser Art, was dis Weltliteratur aufzuweisen hat. Es lautet[1]): „Menschensohn, räthsle mir ein Räthsel, lege ein Gleichniss vor dem Hause Israel also: So spricht Jehova, der Herr: Der grosse Adler, gross von Flügeln, breit von Schwingen, voll Gefieder, das buntgestickt, kam zum Libanon und nahm den Wipfel der Ceder. Die Spitze ihrer Sprösslinge pflückte er ab und brachte sie ins Land Canaan, in eine Kaufmannsstadt legte er sie; auch nahm er vom Samen des Landes und that ihn in Saatland, nahm ihn zu vielen Wassern, als eine Weide setzte er ihn. Und er sprosste auf und ward zum überwuchernden Weinstock, niedrig von Höhe, dass seine Ranken sich zu ihm bogen und seine Wurzeln unter ihm sein sollten; aber er ward zum Weinstock, der Zweige trieb und Laub ausbreitete. Es war aber ein grosser Adler, gross von Flügeln und reich von Gefieder, und siehe! der Weinstock streckte seine Wurzeln lechzend zu ihm hin und sandte seine Zweige nach ihm, zu wässern ihn von den Terrassen aus, wo er gepflanzt war. Auf gutem Felde, an vielen Wassern war er gepflanzt, um Gezweig zu treiben und Frucht zu bringen, zu werden zu einem stattlichen Weinstock. Sprich: So spricht Jehova,

1) S. Ezech. 17, 2–10.

der Herr: Wird er gedeihen? Wird jener nicht seine Wurzeln ausreissen und seine Frucht abschneiden, dass er verdorrt? Alle Frische seines Gesprosses wird verdorren, und nicht durch starken Arm und viel Volks wird er er ihn emporheben von seinen Wurzeln. Sieh, obgleich er gepflanzt ist, wird er gedeihen? Wird er nicht, wenn ihn der Ostwind anrührt, verdorren? Auf den Terrassen, wo er gepflanzt ist, wird er verdorren."

Der Prophet giebt selbst die Lösung seines Räthsels mit folgenden Worten[1]): „Sprich zu dem widerspenstigen Haus: Wisst ihr, was das ist? Sprich: Siehe, es kam der König von Babel nach Jerusalem und nahm seinen König und seine Fürsten und führte sie zu sich nach Babel. Und er nahm einen von dem Samen des Königthums und machte einen Bund mit ihm und liess ihn einen Eid schwören, und nahm die Starken des Landes weg, damit das Königthum niedrig würde, unvermögend sich zu erheben, damit es seinen Bund bewahrte und ihn fest hielte. Aber er (der Same) lehnte sich wider ihn auf, indem er seine Boten nach Aegypten sandte, dass es ihm Rosse gebe und viel Volk. Wird er gedeihen? Wird der, welcher dies gethan, davon kommen? Den Bund hat er gebrochen und sollte davon kommen? So wahr ich lebe, ist der Spruch des Herrn, Jehovas, wahrlich an dem Orte des Königs, der ihn zum Könige gemacht hat, dessen Eid er verachtet und dessen Bund er gebrochen hat, bei ihm in Babel wird er sterben. Und nicht mit grossem Heere und viel Volk wird Pharao mit ihm handeln im Kriege, wenn man einen Wall aufschüttet und Belagerungsthürme baut, um viele Seelen auszurotten. Den Eid hat er verachtet, den Bund zu brechen, und siehe, gegeben hat er seine Hand und hat doch das alles gethan; nicht wird er davon kommen. Darum also spricht der Herr, Jehova: So wahr ich lebe, wahrlich meinen Eid, den er verachtet und meinen Bund, den er gebrochen hat, werde ich auf sein Haupt geben. Ich werde mein Netz über ihn ausbreiten, dass er in meiner Schlinge gefangen wird, und ich werde

1) S. Ezech. 17, 11—21.

ihn nach Babel bringen und mit ihm daselbst rechten ob seines Treubruchs, den er an mir begangen. Und alle seine Flüchtigen in allen seinen Schaaren sollen durch's Schwert fallen und die Uebrigbleibenden werden in alle Winde zerstreut werden, und ihr sollt erkennen, dass ich, Jehova, es geredet habe.“

Es ist ein grossartiges Bild, dass uns der Prophet vorführt. Wir sehen einen grossen und gewaltigen Adler mit mächtigen Flügeln und breiten Schwingen und buntem Gefieder nach dem Libanon schweben und den Wipfel der Ceder hinweg nach Canaan, der Stadt des Handels und Verkehrs, tragen, aber er nimmt auch von des Bodens Samen und pflanzt ihn in das wasserreiche Saatfeld, so dass ein Weinstock sich daraus entwickelt, der, obwohl niedrigen Wuchses, doch Wurzeln, Ranken und Zweige treibt. Wir bemerken aber noch einen andern Adler, der ebenfalls mächtige Flügel und reiches Gefieder hat, zu welchem sehnsüchtig der Weinstock seine Wurzeln und Zweige hinstreckt, um von ihm erquickende Nahrung zu empfangen. Allein er kann bei der Hinneigung zu diesem Adler nicht gedeihen, vielmehr wird der erste Adler, der ihn gepflanzt, kommen und ihn mit seinen Wurzeln herausheben, dass er verdorrt. Jeder Zug in diesem Bilde hat seine Deutung. Unter dem grossen und gewaltigen Adler mit grossen Flügeln und breiten Schwingen, der seinen Flug über weite Länder bereits siegreich gemacht hat, ist der König von Babylon zu verstehen. Das bunte Gefieder deutet auf den bunten Schmuck des nach Sprache, Sitte und Tracht bunten Völkergemisches hin. Der Libanon ist der Berg Zion mit seinem cedernreichen Königspalaste. Die Ceder geht auf das Davidische Königshaus und ihr Wipfel ist der König Jojachim, der mit seinen Grossen nach Babel in die Gefangenschaft wandern musste. Der Sprössling, welchen der Adler vom Samen des Landes nimmt und ihn als Weide in das wasserreiche Saatfeld pflanzt, ist Zedekia, den Nebukadnezar als Eingebornen zum Vasallenkönig im Lande machte, wiewohl er auch einen babylonischen Statthalter hätte dahinsetzen können. Er ist zwar keine Ceder mehr, sondern nur eine Weide, trotzdem wäre aber das Land unter

ihm als hängender Weinstock gediehen, wenn es nicht seine Wurzeln und Zweige nach einem anderen Adler d. i. nach Aegypten hingestreckt hätte. Obwohl dieser Adler auch grosse Flügel und viel Gefieder hat, so ist er doch nicht so mächtig, wie der erste Adler. Die Befreiung, die Zedekia durch Treubruch und Verrath sucht, wird daher nicht glücken, Gott wird den bei ihm geschworenen Eid rächen. Nebukadnezar wird den bundbrüchigen Vasallen mit Krieg überziehen, und Aegypten wird zu schwach sein, um ihm zu helfen. Der Ostwind, d. i. der von Osten hereinbrechende Chaldäer wird kommen und den Weinstock dürr machen d. i. Zedekia wird gefangen genommen und nach Babel geschafft werden und daselbst sterben, sein Volk wird durch's Schwert fallen und in alle Winde zerstreut werden. In echt prophetischer Weise geht zum Schlusse des Räthsels die Rede von der nächsten in die ferne Zukunft über, indem gesagt wird, der Ewige werde ein Reis aus dem Wipfel der Ceder dereinst nehmen und auf einen hohen und erhabenen Berg setzen, was bedeuten soll, dass er Israel dereinst wiederherstellen werde.

Das sind in Kürze die im alttestamentlichen Schriftthum vorkommenden Räthsel. Es liessen sich zwar noch viele Aussprüche mit änigmatischen Charakter anführen, aber da wir an der eigentlichen Begriffsbedeutung des Räthsels festhalten, so sollen dieselben hier nicht berührt werden. Nur das wollen wir noch sagen, dass, wie uns so manches von den volksthümlichen poetischen Produktionen der alten Hebräer verloren gegangen ist, sicher auch manche Räthsel nicht auf uns gekommen sind.

Wir gehen jetzt zu den Räthseln des nachbiblischen Schriftthums über und zwar zunächst zu denen des Talmuds. Es giebt einen doppelten Talmud, einen jerusalemischen und einen babylonischen, jener ist der Lehrausdruck der Schulen Palästinas, dieser der Lehrausdruck der Schulen Babylons. Dieses merkwürdige, schon so oft zum Verbrennungstode verurtheilte, literarische Denkmal des jüdischen Geistes, hat für alle Zweige der Wissenschaft einen Werth. Ist er doch eine Welt auf dem Papiere, ein Sammelwerk von Debatten

und Diskussionen über alles, was unter der Sonne ist. Viele Wissenschaften sind bereits durch eine Monographie aus dem Talmud bereichert worden, so die Zoologie, die Botanik, die Medicin, die Mathematik, das Straf-, Civil-, Ehe- und Obligationenrecht, die Maass-, Gewicht- und Münzenkunde u. s. w. Wenn für den einen oder andern Wissenszweig der Talmud auch nicht gerade eine Fundgrube von neuen Gesichtspunkten bietet, so sind seine Notizen doch immer für die Geschichte desselben beachtenswerth. Ganz besonders wichtig ist der Talmud für die vergleichende Fabel-, Sagen- und Märchenforschung. Auch für unsern Gegenstand, das Räthsel bei den Hebräern betreffend, liefert er einige recht hübsche Beiträge.

Der jerusalemische Talmud[1]) enthält zunächst ein Räthsel, welches dem Simeon bar Kappara, einem in der Palästra der Amoräer durch Geist und Witz ausgezeichneten Gelehrten, zugeschrieben wird. Die Veranlassung zu demselben soll folgende gewesen sein. Der Patriarch R. Jehuda (lebte um 220 n. Chr.) hatte Bar Eleaser, seinen reichen, aber beschränkten Schwiegersohn ausgezeichnet, was Simeon bar Kappara verdross. Eines Tages, als eine zahlreiche Versammlung bei Rabbi war, richteten alle Fragen an ihn, nur Bar Eleaser wusste aus Unwissenheit nichts zu fragen. Da sprach Bar Kappara zu ihm: „Alle richten Fragen an Rabbi, nur du nicht.“ Bar Eleaser sagte: Was soll ich fragen? Frage ihn, versetzte Bar Kappara: „Vom Himmel schaut sie nieder, lärmt in den Winkeln ihres Hauses, setzt in Furcht alle Geflügelten, sehen mich Jünglinge, so verbergen sie sich, Greise erheben sich und bleiben stehen.[2]) Der Fliehende sagt: oh, oh! Der Gefangene bleibt in seiner Sünde gefangen.“ Grätz[3]) hat dieses Räthsel dem Sinne nach folgendermassen übertragen:

Hoch schaut ihr Aug' vom Himmel,
Man hört ihr stetes Getümmel,
Sie flieh'n, beschwingte Wesen.
Sie scheucht die Jugend zurück;

1) S. Moed katan III, 1 fol. 18c. 2) S. Hi. 29, 8.
3) S. Geschichte der Juden Bd. IV. S. 215. 2. Aufl.

Auch Greise bannt ihr Blick.
Es ruft oh, oh! wer flieht,
Und wer in ihr Netz geräth,
Kann nie von der Sünde genesen.

Als sich Rabbi umwandte, sah er, wie Bar Kappara lachte, da sprach er zu ihm: Ich erkenne dich nicht als Alten (Saken) an. Nun wusste Bar Kappara, dass er bei Rabbi's Lebzeiten zu keinem Lehramt gelangen werde. Dieses Räthsel harrt noch heute einer definitiven Lösung. Die Comentatoren zerbrechen sich den Kopf über dasselbe, doch die von ihnen vorgeschlagenen Lösungen befriedigen alle nicht. Nach dem einen (Korban haëda) soll die Menschenseele, nach dem anderen (P'ne Mosche) der Tod gemeint sein. Hamburger[1]) glaubt, dass es auf das hierarchische Schalten und Walten des Patriarchen Jehuda Bezug habe, Grätz[2]) denkt an die Hauptsklavin und Verwalterin des Patriarchen, welche sehr tyrannisch gewesen sein soll.

Im babylonischen Talmud[3]) findet sich das sogenannte Fischräthsel. Der Fisch gehörte bekanntlich zu den beliebtesten Speisen der Juden, er wurde auf die verschiedenste Weise servirt. Besonders bevorzugt waren die eingesalzenen Fische, die mit Eiern bestrichen genossen wurden. Das Räthsel lautet: „Rab sagte: Der Fischfänger Ada sagte zu mir: Brate den Fisch mit seinem Bruder, lege ihn in seinen Vater, iss ihn seinem Sohne und trinke darauf seinen Vater.“ Unter dem Bruder des Fisches ist das Salz zu verstehen, welches ebenso wie der Fisch aus dem Meere kommt, der Vater des Fisches ist das Wasser, welches ihn erhält und ernährt, der Sohn des Fisches ist der Fischsaft, die Brühe, und auf den Fisch soll man den Vater d. i. Wasser trinken.

Ein anderes Räthsel des babylonischen Talmuds ist ein Segen, der nach seinem Wortlaute wie eine Verwünschung klingt. Es heisst[4]): „Zwei Rabbinen[5]) fragten den Sohn

1) Realencyclopädie II, S. 968. 2) A. a. O. S. 215.
3) Tractat Moed katan fol. 11ᵃ. 4) Moed katan fol. 9ᵇ.
5) Nämlich R. Jonathan ben Asmai und R. Jehuda ben Gerim.

des R. Simeon ben Jochai: Was willst du hier? Dieser sprach: Mein Vater befahl mir, dass ich zu euch gehen sollte. damit ihr mich segnet. Sie sprachen zu ihm: Möge es Gottes Wille sein, dass du säest und nicht mähest, dass du hinein- und nicht herausführest, dass du heraus- und nicht hineinführest, dein Haus möge zerstört werden, und dein Sitz eine Herberge sein, dein Tisch gerathe in Verwirrung und du mögest das neue Jahr nicht sehen. Als er zu seinem Vater kam, sprach er zu ihm: Sie haben mich nicht gesegnet, sondern vielmehr sehr gekränkt. Was haben sie dir gesagt? fragte der Vater. So und so sagten sie, versetzte der Sohn. Der Vater sprach: Alle Worte sind voll Segen. Du mögest säen und nicht mähen d. i. du mögest Kinder zeugen und sie mögen nicht sterben; du mögest hinein- und nicht herausführen d. i. du mögest Schwiegertöchter in dein Haus führen und deine Söhne mögen nicht sterben, damit jene nicht wieder in ihr väterliches Haus zurückzukehren brauchen; du mögest heraus- und nicht hineinführen d. i. du mögest Töchter zeugen und ihre Männer mögen nicht sterben, damit sie nicht wieder zu dir zurückkehren; dein Haus möge zerstört werden und dein Sitz eine Herberge sein d. i. diese Welt ist eine Herberge, die künftige Welt aber ist das Haus[1]); dein Tisch vermenge sich, nämlich mit Söhnen und Töchtern, und du mögest das neue Jahr[2]) nicht sehen d. i. dein Weib möge nicht sterben, dass du nicht eine andere nehmen müssest."

Neben den beiden Talmuden steht die Midraschliteratur d. i. der literarische Niederschlag der jüdischen Homiletik. Neben den drei schon oben aufgeführten Räthseln der Königin von Saba bietet dieselbe noch ein recht hübsches Räthsel im Midrasch Echa d. i. in der agadischen (allegorischen) Auslegung der Klagelieder. Dieses Räthsel gewinnt besonders dadurch unser Interesse, als es den Beweis

1) Nach Ps. 49, 12, wo nicht: Kibram, ihr Inneres, sondern: Kirbam, ihr Grab, zu lesen ist.

2) Gemeint ist das erste Jahr der Ehe, denn nach mosaischer Bestimmung s. Deut. 20 braucht der, welcher heirathet, das erste Jahr nach seiner Verheirathung nicht mit in den Krieg zu ziehen.

liefert, wie man in früheren Zeiten Verstand und Scharfsinn durch Räthsel zu erproben suchte. Ein Athener richtet nämlich an die Kinder einer Schule Jerusalems, deren Lehrer fortgegangen ist, eine Frage, worauf sie ihm antworten: Wir wollen das Uebereinkommen treffen, dass derjenige, welcher etwas gefragt wird und es nicht beantworten kann, eine Strafe geben muss. Auf den Vorschlag eingehend, wünscht der Fremde, sie sollen als die Einheimischen den Anfang machen. Die Kinder erheben aber dagegen Einspruch und verlangen, er möge, weil er ein alter Mann sei, beginnen. Da der Athener auf seinem Willen beharrt, so fügen sich die Kinder und geben ihm folgendes Räthsel auf. „Was ist das? Neun gehen, acht kommen, zwei schenken ein (mischen den Trank), einer trinkt und vierundzwanzig bedienen.“ Da der Athener das Räthsel nicht lösen kann, so nehmen sie ihm etwas weg. Er wendet sich hierauf an ihren Lehrer, den R. Jochanan, mit den Worten: Ach, Rabbi, geht es bei euch so übel zu, dass dem Fremden, der euch besucht, etwas weggenommen wird? Der Rabbi versetzte: Haben sie an dich vielleicht eine Frage gerichtet, die du nicht beantworten konntest! Allerdings! Was haben sie dich gefragt? Das und das, versetzte der Athener. Der Lehrer theilte ihm nun die Lösung mit. „Die neun, welche gehen“, sprach er, „sind die neun Monate der Schwangerschaft, die acht, welche kommen, sind die acht Tage bis zur Beschneidung, die zwei, welche einschenken, sind die beiden Brüste der Mutter, der eine, welcher trinkt, ist der Säugling und die vierundzwanzig, welche bedienen, sind die vierundzwanzig Monate, wo das Kind gesäugt wird.“[1]) Der Athener begab sich darauf wieder in die Schule, trug die Lösung den Kindern vor, worauf diese ihm das Abgenommene mit den Worten Simsons an die Philistäer zurückstellten: „Hättet ihr nicht mit meinem Kalbe gepflügt, ihr würdet mein Räthsel nicht errathen haben.“

Aehnlich wie hier die Kinder Jerusalems den Athener durch eine Räthselfrage auf die Probe stellen, lässt im

1) So lange dauerte die Zeit des Säugens bei den Juden.

Schahname der Schah Minutschehr dem jungen Helden Sal durch die weisen Mobeds[1]) Räthsel vorlegen.[2]) Diese Räthsel sind nach Form und Inhalt so wohl gelungen, dass sie hier wohl eine Stelle verdienen. Sal, von dem Wundervogel Simurg, dem persischen Phönix, erzogen und durch seine Tapferkeit und Weisheit berühmt, erscheint vor dem Schah von Iran, welcher ihn aber, weil er Böses von ihm fürchtet, aus dem Wege räumen will. Da die Mobeds aus dem Sternen ihm aber sagen, Sal werde einen unvergleichlichen Helden stellen, der alle seine Liebe Iran zuwenden werde, reinigt der Schah sein Herz von dem Hasse gegen Sal. Doch bevor er ihm seine ganze Gunst schenkt, müssen die Mobeds eine Prüfung mit ihm anstellen um seinen Verstand und Witz zu erkunden. Dieselben setzen sich in Reihen und ein jeder legt ihm ein Räthsel vor. Der erste Mobed hob an:

„Zwölf Bäume sah ich spriessen, schlank und kühn,
Von stolzem Wuchse und von frischem Grün;
Niemals vermehren sich die dreissig Zweige,
Die jeder treibt, noch gehn sie je zur Neige.“

Nach einigen Besinnen sprach Sal:

„Zwölf junge Monde hat ein jedes Jahr,
Sie thronen wie ein junger Schehriar[3]);
Und also hat der Himmel es gewollt,
Dass jeder Mond der Tage dreissig rollt.“[4])

Der zweite Mobed gab dem Sal dieses Räthsel auf:

„Zwei edle Rosse sah ich, schnell von Lauf:
Das eine schwarz, wie eines Pechmeers Welle,
Das andere leuchtend in krystall'ner Helle;
Mit hurt'gem Laufen immer eilen sie,
Ein Ross jedoch erreicht das andere nie.“

Sal antwortete:

„Ich nenne diese Renner Tag und Nacht,
Dran man des Himmels Kreislauf messen mag;
Schnell laufend, so wie Rehe vor den Hunden,
Hat einer nie den andern überwunden.“

1) Mobeds sind Priester, Astrologen, Wahrsager.

2) Vergl. Heldensagen des Firdusi von A. Friedr. v. Schack 2. Aufl. Berlin 1865. S. 121 f.

3) Schehriar ist dasselbe was Schah, Kaiser.

4) Der synodische Monat wird hier rund zu 30 Tage angenommen.

Der dritte Mobed sagte:

„Dreissig Reiter sah
Vorüberzieh'n ich bei dem hehren Schah,
Blickst du genau hin, so wird einer fehlen,
Und dreissig siehst du doch beim Wiederzählen."

Sal antwortete:

„Wohlan, so rechnet man der Monde Lauf,
Sie ziehen vor dem Weltgebieter auf;
In einer Nacht sieht man, das lass dir künden,
Den Mond, sobald er abnimmt, stets verschwinden."

Der vierte Mobed begann:

„Auf einer Wiese —
So reich an Grün ist keine wohl wie diese —
Erscheint ein rauher, finster schau'nder Mann,
Und legt die Sichel, scharf von Schneide, an,
Indem er Trocknes sowie Grünes mäht;
Nicht kümmert's ihn, wenn man um Mitleid fleht."

Sal antwortete:

„Der Mäher ist die Zeit, wir sind das Kraut,
Gleich gilt ihr, ob wir jung sind, ob ergraut;
Ob Ahn, ob Enkel, ohne Unterschied
Wirft sie die Beute nieder, die sie sieht;
Bestimmt ist's von dem Schicksal so, dem herben,
Dass wir geboren werden, um zu sterben,
Geburt und Tod erschliessen für und für
Zum Eingang die, zum Ausgang jene Thür."

Der fünfte Mobed sprach:

„Aus wildem Meer empor
Ragt ein Cypressenpaar, als wär' es Rohr;
Ein Vogel hat in jedem Baum sein Nest,
Das wechselnd er bei Tag und Nacht verlässt;
Der Baum welkt augenblicks, von dem er flieht,
Doch der, zu dem er kommt, ergrünt und blüht;
Dürr ist drum immer eine der Cypressen,
Die andre grünt und duftet unterdessen."

Sal antwortete:

Vom Widderzeichen bis zu dem der Waage
Erglänzt die Welt im Schmucke heller Tage,
Doch tritt die Erde ins Gestirn der Fische,
Dann kommt die Nacht, die schwarze, trügerische.
Die zwei Cypressen sind die Himmelsseiten,
Die beiden, die uns Glück und Leid bereiten;
Der Vogel, der drin nistet, ist die Sonne,
Sie giebt beim Scheiden Schmerz, beim Kommen Wonne."

Der sechste Mobed sprach:

„Ein Haus hab ich geschaut;
Auf hohen Felsen war es fest gebaut;
Die Menschen zogen fort aus diesem Haus,
Sie suchten unter sich ein Dornfeld aus
Und bauten himmelan die Städte da,
Knecht war der Eine und der Andre Schah;
Nicht mehr an ihre Heimath dachten sie.
Von einem Erdstoss wurde da ihr Land
Verwüstet, ihrer Städte Bau verschwand;
Nun wendeten sie wieder die Gedanken
Zum Hause, dessen Mauern nimmer wanken."

Sal antwortete:

„Die ew'ge Welt, an die der Gläub'ge glaubt,
Ist jenes Haus auf steilem Felsenhaupt;
Und diese wechselreiche, flücht'ge Welt
Voll Lust wie Leiden, ist das Dornenfeld.
Sie zählt die Athemzüge, die du thust,
Ob früh, ob später du im Grabe ruhst;
Am Ende wird ein Erdstoss sich erheben,
Dann lassen seufzend wir all unser Streben
Und Müh'n auf diesem Dornenfeld zurück
Und richten auf das feste Haupt den Blick;
Ein Andrer kostet unsrer Mühen Frucht;
Doch er auch zieht vorbei in rascher Flucht.
So war's von je, so wird für immerdar
Es sein, und dieser Spruch bleibt ewig wahr,
Vollbrachten wir der guten Thaten viel,
So wird uns Ruhm an unserm Reiseziel;
Doch waren wir verderbt, so kommt die Kunde
Davon zu Tag in unsrer letzten Stunde.
Ob unser Schloss auch hoch den Scheitel trug
Bis zum Saturn — nichts als das Leichentuch
Wird uns zuletzt, der Kühnste wird erschreckt,
Wenn Brust und Haupt ihm schwarzer Staub bedeckt."

Räthselcharakter hat auch die Frage, welche nach Midrasch Echa Cap. 1, 1 ein Athener an einen jerusalemitischen Priester gerichtet haben soll: „Wieviel Rauch giebt ein Bund Späne?" Der Priester antwortete: „Wenn sie feucht sind, geht alles in Rauch auf, sind sie aber trocken, so giebt es ein drittel Rauch, ein drittel Asche und ein drittel Feuer."

Mit den Räthseln eng verwandt sind die emblematischen

oder verblümten Ausdrucksweisen. Wie wir z. B. für: „es schneit“ zu sagen pflegen: es federt, oder: die Engel schütten ihre Betten aus, oder wie wir beim Schläfrigwerden der Kinder, wenn sie sich die Augen reiben, zu sagen pflegen: der Sandmann kommt, ähnliche Redensarten gab es auch bei den Juden. Es hatte sich sogar in dieser Hinsicht eine besondere Kunstsprache, *laschon chochma*, Sprache der Klugheit genannt, gebildet. Im babylonischen Talmud [1]) finden sich Proben dieser Kunstsprache. So sprach die Sklavin im Hause des oben schon mehrfach genannten Patriarchen Rabbi Jehuda zu den Gästen, wenn sie sich entfernen sollten: „Die Kanne klopft an den Krug, enteilt ihr Adler zu euern Nestern!“ Sie wollte damit sagen: Es ist nichts mehr da, geht nach Hause. Wollte sie dagegen, dass die Gäste sich niedersetzen sollten, so sprach sie: „Eine andere folge ihrer Genossin, es schwimme die Kanne im Kruge wie ein Schiff, was auf dem Meere segelt.“ Wenn R. Jose bar Asijan ein Mahl von Braten mit einer Zukost von Porée mit Senf wünschte, pflegte er zu sagen: „Macht mir einen Ochsen nach Gebühr mit einem Berge des Armen!“ Erkundigte er sich nach einem Gastwirth, so pflegte er das Wort: אושפיזא (hospitium) auf folgende Art witzig zu umschreiben: „גבר פום דין חי מה טיבו, d. i. dieser Mann, wie ist seine Art?“ [2]) Wenn Rabbi Abuhu in der Kunstsprache sprechen wollte, pflegte er zu sagen: „Machet die Kohlen orangenfarbig (d. h. machet sie glühend), dehnet die goldschimmernden (d. h. glühenden Kohlen) aus und bereitet mir zwei Rufer (Herolde) der Dunkelheit.“ Er wollte damit sagen, dass man ihm zwei Hühner braten sollte. Die Rabbinen sprachen zu R. Abuhu: „Entdecke uns, wo R. Ilai verborgen ist?“ Er sprach zu ihnen: „Er scherzt mit einer Dirne, einer Aaronidin (einer Priestertochter), einer andern (die seine zweite Frau wurde), sie ist wachsam (rege, lebhaft) und hält ihn wachsam (macht

1) Traktat Erubin fol. 53[b].

2) גבר für אוש (statt איש), פום für פי, דין für ז (statt זה), חי. für נא (wie öfters die Trgg. für חי haben). Vergl. Levy, Neuhebr. und chald. WWB. I. S. 297.

ihn geweckten Geistes).“[1]) Er wollte damit sagen, dass R. Ilai mit einem Mischnatraktat (nämlich mit Thaharoth, die Priesterreinigungen betreffend) beschäftigt sei.[2]) Rabbi Ilai wurde gefragt: „Entdecke uns, wo R. Abuhu verborgen ist?“ Er antwortete: „Er beräth sich mit dem Kronenverleiher (d. i. dem Nasi, der die Autorisation ertheilt) und hat sich nach dem Süden zu Mephiboseth begeben.“[3])

Nach Vorführung der Räthsel des talmudischen Schriftthums gilt es in Kürze noch die der mittelalterlichen jüdischen Schriftsteller zu betrachten. Sowohl Mose Ibn Esra und Abraham Ibn Esra, wie Jehuda ha-Levi, Alcharisi und Imanuel ben Salomo Romi haben sinnige Räthsel gedichtet. Mose Ibn Esra, oder vollständig: Mose bar Jacob Ibn Esra, aus einer der angesehensten und einflussreichsten Familien Granadas stammend, blühte in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts. Was seine poetischen Leistungen anlangt, so gehört er zu den Stürmern und Drängern in der mittelalterlichen jüdischen Literatur. Es fehlt ihm nicht an Phantasie und Gefühlsinnigkeit, aber er findet für seine Gedanken nicht immer die ebenmässige Form. Das von ihm auf uns gekommene Räthsel lautet: „Obwohl eine Schwester der Sonne, ist sie doch für die dunkle Nacht bereitet und sie leuchtet wie die Sonne in der Finsterniss; sie hat eine Höhe gleich der Palme, oder sage, sie ist wie ein goldener Speer vor uns aufgerichtet. Macht das Feuer ihren Körper tropfen, so lacht sie, obgleich ihre Thräne auf ihre Wange hingegossen ist. Wenn sie sich zum Sterben neigt, so nehme man ihr schnell das Haupt und es wird ihr dadurch Genesung. Nie sahen wir vor uns ein solches Geschöpf, was zu gleicher Zeit lacht und weint.“ Oder nach der trefflichen metrischen Uebertragung bei Kämpf[4]):

---

1) Die Wortspiele: אהרונית und אחרונית, צירנית und וחנעירתו lassen sich im Deutschen kaum wiedergeben.

2) Der Talmud selbst bemerkt dazu, dass manche darunter ein Weib, manche aber eine Mesachtha (Traktat, Abschnitt) verstehen.

3) D. i. zu den Gelehrten des Südens. Mephiboseth soll nämlich ein grosser Gelehrter gewesen sein. Vergl. Berach. fol 4a.

4) S. Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter aus dem elften.

„Der Sonne Schwester ist's, gemacht
Zu dienen dir in dunkler Nacht;
Der Palme gleich strebt's himmelan,
Ein goldner Spiess erstrahlt's in Pracht;
Die Thräne perlt an seiner Wang',
Wird von der Flamm' sein Leib benagt;
Ist's nah dem Tod, enthaupt' es schnell,
So wird sein Leben angefacht.
Nie sah ein solches Wesen ich,
Das weint zu gleicher Zeit und lacht."
(Auflösung: Die Kerze.)

Der zweite der genannten Dichter Ibn Esra, vollständig Abraham ben Meïr Ibn Esra, welcher ebenfalls im zwölften Jahrhundert lebte, ist der eigentliche Schöpfer der wissenschaftlichen Bibelkritik. In seinem Commentar zum Pentateuch finden sich bereits zahlreiche textkritische Andeutungen, welche der Scharfblick der Neuzeit erst wieder entdeckt hat, nur Schade, dass die Resultate seiner diesbezüglichen Forschungen sehr verschleiert und dunkel ausgedrückt sind. Was Spinoza Textkritisches in seinem Tractatus theologico-politicus niedergelegt hat, kann in gewissem Sinne als eine Ausbeute seines Studiums von Ibn Esra bezeichnet werden. Obwohl der grosse Denker von seinen Zeitgenossen wegen seiner Gelehrsamkeit und Frömmigkeit hoch geachtet und geehrt wurde, so war ihm doch das Schicksal wenig hold; er liess sich aber dadurch nicht niederbeugen, besonders verlor er niemals seinen Humor. Ironisirt er doch selbst sein Loos mit den Worten:

Vergebens ist nach Glück mein Streben
Der Himmel will, dass ich verderbe.
Wäre Todtenkleidungmein Gewerbe, —
Es stürbe keiner all mein Leben.
Mein traurig Loos, das hart und herbe —
Ein bös' Gestirn hat mirs gegeben.
Wollt ich durch Lichtverkauf mich heben —
Es schien die Sonne, bis ich stürbe.[1])

Die von Ibn Esra verfassten Räthsel eignen sich theils

zwölften und dreizehnten Jahrhundert. Prag 1858 Bd. 1. S. 211, das hebräische Original das. Bd. 2. S. 216.

1) S. Kämpf, a. a. O. S. 214.

wegen ihrer enormen Schwierigkeit, theils wegen ihres grammatischen Charakters nicht für diese Skizze, sie können nur im Allgemeinen berührt werden. Das berühmteste Räthsel, welches gewöhnlich zu Beginn seines Pentateuchcommentars steht und von ausnehmender Dunkelheit und Schwierigkeit ist, hat vielfache Behandlung erfahren. Den Inhalt des Räthsels bilden die Buchstaben Aleph, He, Vav und Jod des hebräischen Alphabets, sowohl hinsichtlich ihres Zahlenwerthes, wie ihrer Gestalt und grammatischen Funktionen nach. Ein anderes Räthsel unsers Autors behandelt die Buchstaben Mem und Nun. Ein nicht grammatisches Räthsel hat Polak veröffentlicht. Auch ein Zahlenräthsel über das Schachspiel ist von Ibn Esra vorhanden, welches mit einer lateinischen Uebersetzung bei Thomas Hyde, *de ludis Orientalibus* (Oxonii 1694) steht und neuerdings von Steinschneider in seiner Abhandlung: „Das Schach bei den Juden“ wieder behandelt worden ist. Bekannt ist endlich noch eine arithmetische Aufgabe, welche darstellt, wie Ibn Esra sich mit seinen Schülern bei einer Schifffahrt vor dem Tode rettete, indem sie sich so placirten, dass sie die durch Auszählen veranstaltete Losung, welcher sich die ganze Schiffsmannschaft unterwerfen musste, nicht traf.

Ein Zeitgenosse Ibn Esra's war Jehuda ha-Levi, arabisch Abu'l-Hassan, nach seinem Geburtslande auch der Castilier genannt. Er wurde um das Jahr 1080 geboren. Sowohl sein religions-philosophisches Werk Cusari, wie seine religiösen Poesien, von denen namentlich die Elegie auf Zion Erwähnung verdient, nicht minder sein bis zum Jahre 1840 unbekannt gebliebener Divan haben ihm einen hervorragenden Platz in der mittelalterlichen jüdischen Literatur gesichert. Folgende sechs Räthsel mögen von diesem Dichter hier Platz finden.

Erstes Räthsel: „Heil den Freunden, die unser Gesetz lernen, sie werden immer vereint bleiben in unserem Bunde: will ein Fremder jedoch zwischen uns beiden durchgehen, so schneiden wir durch und kehren dann wieder zu unserem früheren Stande zurück.“ Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Wollt lernen ihr die Freundschaft kennen?
So kommt, wir machen es euch kund:
Wir schneiden durch, was uns will trennen,
Und unverletzt bleibt unser Bund."
(Auflösung: Die Scheerenschneiden.)

Zweites Räthsel: „Ein Geräth ist's, fassend ohne Maass und Ende und doch ist's klein. du kannst es mit deiner Hand erfassen; fern von dir ist, um zu ergreifen, was darin ist und doch kannst du es Aug in Auge sehen." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Das All vermag es einzusaugen,
Und wird so leicht von dir umspannt
Du fängst sein Bild nicht mit der Hand,
Und schaust es doch mit deinen Augen."
(Auflösung: Der Taschenspiegel.)

Drittes Räthsel: „Was ist blind und hat doch ein Auge an seinem Kopfe, alle Menschen brauchen es, und es bringt alle seine Tage zu mit der Bekleidung der Sterblichen, es selbst aber ist nackt und bloss." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Eine Auge hat's und ist doch blind —
Die Menschen sein benöthigt sind;
Es schafft Gewänder, weit und gross,
Und geht doch selber nackt und bloss."
(Auflösung: Die Nähnadel.)

Viertes Räthsel: „Ein Vogel ist's, welcher Schwarze, Grade, auch Fromme in den Seiten ausspeit, schwach ist's und doch stark, es ist einem Joche ähnlich, stumm ist's und jubelt doch wie der Sänger, es ist nicht lebendig und auch nicht todt, und sein Blut bringt Heilung dem bittersten Seelenschmerz." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Ein Vöglein ist's, das weit und breit
Aus seinem Schnabel Raben speit;
Es ist so schwach — und mächtig wieder —
Stumm — heitert's auf durch frohe Lieder;
Es ist nicht todt und nicht lebendig,
Sein Blut stillt Seelenschmerz beständig."
(Auflösung: Die Schreibfeder.)

Fünftes Räthsel: „Was weint ohne Aug' und ohne Augenwimper und bei dem Weinen erfreuen sich Kinder und Eltern, aber in der Zeit, wo sein Auge lacht und nicht weint, trauern alle Herzen?" Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Kennst du das Ding, das ohne Auge weint?
Froh ist die Welt, wenn thränend es erscheint;
Doch will sein Zährenstrom nicht reichlich fliessen,
Dann sieht man Menschen Thränen ach! vergiessen."
(Auflösung: Die Regenwolke.)

Sechstes Räthsel: „Was ist todt auf der Erde hingeworfen und wird nackt von dem Menschen begraben, aber es lebt auf in seinem Grabe und zeugt Kinder, die bekleidet hervorgehen." Oder nach der metrischen Uebertragung bei Kämpf:

„Ohn' Leben, wird es nackt und bloss
Begraben in der Erde Schooss;
Im Grabe fängt's zu leben an,
Und steigt empor schön angethan."
(Auflösung: Das Weizenkorn.)

Von Jehuda ha-Levi gehen wir fort zu Alcharisi. Der volle Name dieses Dichters, welcher in der ersten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts in Spanien blühte, ist Jehuda ben Salomo ben Alchofni. Er ist der jüdische Hariri, dessen Makamen er auch in's Hebräische übertragen hat. Was aber noch mehr sagen will, er hat selbst ein aus fünfzig Novellen bestehendes Makamenbuch unter dem Titel „Tachkemoni", verfasst, wenn ihm dabei auch immer, wenigstens was die äussere Form anlangt, die Harirische Dichtung Vorbild und Muster blieb. Das Werk ist ein staunenswerthes Denkmal der Erweiterung des hebräischen Sprachschatzes und Sprachstils. Die Reimprosa ist durch Alcharisi auf die höchste Stufe der Entwickelung gebracht worden. Die vierte Makame nun, in welcher zwei Sänger einen Wettstreit anstellen, welcher von beiden schönere Lieder singen könne, enthält zwei Räthsel, die sowohl von Kraft[1] als auch von

1) Krafft, Proben neuhebräischer Poesie 1. Bd. Ansbach 1839.

Kämpf[1]) übertragen worden sind. Da die **Kämpf**'sche Uebertragung aber die **Kraft**'sche an Originalität und dichterischem Schwung noch übertrifft, so ziehen wir es vor, den Lesern die betreffenden Räthsel in der letzteren vorzuführen. Sie lauten:

Die Heldendirn' in schwarzer Tracht
Die Dirnen all' zu Schanden macht;
Nicht Gürtel kennt sie und nicht Gurt,
Doch ist gerüstet sie mit Macht;
Wie Myrrhe ist ihr Leib gefärbt,
Doch Myrrhenduft sie stolz verlacht;
Früh geht sie auf die Lauer aus,
Noch eh' es tagt, ist sie erwacht;
Die Sorg für ihren Unterhalt
Verkürzt den Schlaf ihr in der Nacht;
Wenn Tagelöhner auf erst stehn,
Steht sie schon munter auf der Wacht;
Sie häuft Getreidevorrath auf,
Ist stets auf Hungersnoth bedacht;
Und jedes Körnlein, das sie fängt,
Vergräbt sie hurtig in den Schacht;
Sie wühlet in der Erde Leib,
Höhlt Grotten aus für ihre Fracht;
Und alles was sie sammelt ein,
Das wird von ihr dahin gebracht;
Auf Einbruch geht sie täglich aus,
Und kommt doch niemals in Verdacht;
Im Sommer liebt das Freie sie.
Doch nimmt vor Frost sie sich in Acht;
Darum versorgt sie sich mit Brot
Eh' fühlbar wird des Winters Macht,
An Weizen hat sie Mangel nie,
Und ihre Mazze[2]) ist bewacht;
Lebendig dann begräbt sie sich,
Sobald die Ernte ist vollbracht;
Sperrt ihre Stätt', wie Jericho,
Hält zu das Thor bei Tag und Nacht;
Bis wieder naht die Sommerszeit,
Des Hauses Pforten auf sie macht;
Entwindet sich der Veste Schooss,

---

1) **Kämpf**, Nichtandalusische Poesie andalusischer Dichter 1. Bd. Prag 1858 S. 20 ff.

2) Anspielung auf Ex. 12. 17.

Eilt nach Bet-L'ehem auf die Jagd;
Sie wähnt, dass wenn umher sie schweift,
So wird sie los der Sünde Tracht;
Und während früh noch Alles schläft,
Hat sie sich schon hinausgewagt,
Bewegend sich von Ort zu Ort,
Wie Jemand der Geschäfte macht;
Sie lehrt die Menschen ruhig sein —
Wer hat ihr dieses beigebracht?
Im Bette wälzt der Träge sich —
Sie aber schaut des Frühlings Pracht.
(Auflösung: Die Ameise.)

Das andere Räthsel des Dichters lautet:

Der Neugeborne, der nach Nacht begehrt,
In Finsternissen siebenfach bewährt —
Fänd' Rettung er in seiner Schwungkraft nicht —
Vom eignen Feuer würde er verzehrt!
Er scheint von Profession ein Schmiedgesell',
Den schwarzverkohlt die Flamme und betheert.
Nur mit den Fittigen der Finsterniss
Fliegt er, und Niemand seinen Flug erfährt.
Mich schmerzt sein Stich nur, bis ich ihn erlegt, —
Durch seinen Tod wird Heilung mir gewährt.
Als Waffe dient ihm sein Gebiss, dass er
Im Kampfe gegen mich gebraucht als Schwert
Mein Blut gleicht einer Rose, welche knospt,
Die er, noch eh' sie aufgeblüht, zerstört.
Er sucht mich heim um Mitternacht, und schliess'
Die Thür ich auch — er wird nicht abgewehrt.
Sein Treiben ist, wie das der Fledermaus,
Die nur zur Nachtzeit aus auf Beute fährt.
So quält er mich die ganze Nacht hindurch,
Nicht lässt er ab, bis sich der Morgen näh'rt.
So raubt er mir den Schlaf, dehnt aus die Nacht,
Die er beginnen lässt, wenn auf sie hört.
Sind's Honigströme, die er in mir sucht,
Dass er so gern von meinem Saft sich nährt? —
Des Tages Blick verscheucht ihn schon, nicht brauchts
Des Sturm's, da er so klein, gering an Werth.
Er scheint ein Tintentröpflein nur zu sein,
Wie es des Schreibers Feder oft erfährt.
(Auflösung: Der Floh).

Der letzte der oben angeführten Dichter, Immanuel ben Salomo Romi, ein Zeitgenosse Dante's († um 1330), ist der

Boccaccio der schönen jüdischen Literatur. Und in der That, seine Lieder und Novellensammlung „Machberoth" erinnert hinsichtlich des lustigen, derben, leichtfertigen und frivolen Tones vielfach an Boccaccio's Decamerone. Unter den zahlreichen Witzspielen und tollen Liedern, welche der Dichter seinen Novellen einverleibt hat, kommen auch einige Räthsel vor, von denen wenigstens eins hier eine Stelle finden mag. Es steht in der 17. Novelle und lautet: „Sagt an, was das ist: Ein Eheweib wurde am Tage, da die Berge geboren wurden, auch geboren; am Tage, wo das Haus der Ehebrecher entstand, beeilte sie sich und beging gegen ihre Freier Untreue. Sie fand Lust an den Scheimflussbehafteten und Nichtswürdigen, aber an jedem, gegen die sie in Liebe entbrannte, beging sie Untreue. Sie kannte keine Wittwenschaft und hielt nicht aus, um sich zu ergötzen an der Versammlung der Buhlerinnen und Treulosen; sie selbst wirkte nicht, sondern liess auf sich wirken; viel waren ihre Jahre, sie war aber nicht alt; sie fand Lust am Fremden, ihrem Gemahl aber war sie abgeneigt."

(Auflösung: Die Materie.)

Zum Schlusse erübrigt es noch ein merkwürdiges Zahlenräthselspiel zu betrachten, welches sich am Ende der Pesachhaggada hinter dem alten im aramäischen Dialekte geschriebenen und wahrscheinlich die ewig sich fortwälzende Vergeltung symbolisirenden Liede: Chad Gadja, Chad Gadja (ein Böcklein, ein Böcklein) befindet. Das Räthsel durchläuft den Zahlenraum von Eins bis Dreizehn in ununterbrochener Reihenfolge und wird nach den Anfangsworten gewöhnlich Echad mi jodea genannt. Es lautet:

Eins, wer weiss es? Eins, ich weiss es — eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden.

Zwei, wer weiss es? Zwei, ich weiss es — zwei sind die Bundestafeln, eins ist unser Gott im Himmel und auf Erden u. s. w.

Drei, wer weiss es? Drei, ich weiss es — drei sind die Altväter, zwei sind die Bundestafeln u. s. w.

Vier, wer weiss es? Vier, ich weiss es — vier sind die Stammmütter, drei sind die Altväter u. s. w.

Fünf, wer weiss es? Fünf, ich weiss es — fünf sind die Bücher (Rollen) der Thora, vier sind die Stammmütter u. s. w.

Sechs, wer weiss es? Sechs, ich weiss es — sechs sind die Ordnungen der Mischna, fünf sind die Bücher der Thora u. s. w.

Sieben, wer weiss es? Sieben, ich weiss es — sieben sind die Tage der Woche, sechs sind die Ordnungen der Mischna u. s. w.

Acht, wer weiss es? Acht, ich weiss es — acht sind die Tage der Beschneidung, sieben sind die Tage der Woche u. s. w.

Neun, wer weiss es? Neun, ich weiss es — neun sind die Monate der Schwangerschaft, acht sind die Tage der Beschneidung u. s. w.

Zehn, wer weiss es? Zehn, ich weiss es — zehn sind die Gebote, neun sind die Monate der Schwangerschaft u. s. w.

Elf, wer weiss es? Elf, ich weiss es — elf sind die Sterne (welche Joseph im Traume sah), zehn sind die Gebote u. s. w.

Zwölf, wer weiss es? Zwölf, ich weiss es — zwölf sind die Stämme, elf sind die Sterne u. s. w.

Dreizehn, wer weiss es? Dreizehn, ich weiss es — dreizehn sind die Eigenschaften der göttlichen Barmherzigkeit, zwölf sind die Stämme u. s. w.[1])

Ueber den Sinn dieses jedenfalls im Oriente entstandenen und sicher sehr alten Räthselspiels habe ich nichts finden können, was mich vollständig befriedigt hätte. Nach meinem Dafürhalten ist dasselbe weiter nichts als ein Responsorium zwischen dem israelitischen Hausvater und den Gliedern seiner Familie, namentlich seinen Kindern, in der zweiten Nacht des Pesachfestes, um ihnen die hervorragendsten Begebenheiten der alttestamentlichen Bundesgeschichte einzuprägen. Es beginnt mit der Einheit Gottes und schliesst mit den dreizehn Eigenschaften der göttlichen Barmherzigkeit. Hinsichtlich der letzteren bemerke ich, dass dieselben aus Ex. 34, 6 und 7 abgeleitet sind und zwar so, dass das Wort: wenakkeh

1) Die metrische Uebertragung dieses Räthsels s. bei Fürst, die Pesachhaggada von neuem aus dem hebräischen Originale verdeutscht, Leipzig 1866 S. 37 und 38.

von dem folgenden jenakkeh getrennt wird.[1]) Zwischen dem ersten und letzten Gliede liegen die verschiedenen bundesgeschichtlichen Thatsachen und Liebesbezeugungen Gottes an dem israelitischen Volke. Das Räthselspiel sollte damit zweifellos zugleich einem mnemonischen Zweck dienen. Ein besonderes Interesse gewinnt aber das Räthselspiel insofern, als es uns zum Vergleiche mit ähnlichen Zahlenräthseln auffordert. So enthält das Ardâ-Virâf-nameh[2]) S. 205—66 eine Erzählung des Gôsht-i Fryânô im Anfange ein Räthsel, welches in mehreren Punkten mit dem Räthsel der Pesach-haggada übereinstimmt. In der Pehlevi-Erzählung handelt es sich um einen Zauberer, Namens Akht, der den Vorsatz gefasst hat, die Stadt der Räthsellöser zu zerstören und ihre Einwohner umzubringen. Zu diesem Zwecke lässt er dem Gôsht-i Fryânô, einem frommen Einwohner dieser Stadt, melden: „Komm zu mir, damit ich dir 33 Räthsel aufgebe und wenn du keine Antwort giebst oder sagst: Ich weiss nicht, dann werde ich dich sofort tödten.“ Gôsht-i Fryânô löst aber sämmtliche ihm aufgegebene Räthsel. Nachdem das geschehen, giebt er dem Zauberer Akht drei Räthsel auf, die derselbe nicht lösen kann, in Folge dessen er von ihm durch einen gewissen heiligen Zauberspruch vernichtet wird. Unter den 33 Räthseln des Zauberers Akht nun lautet das dreizehnte folgendermassen: Was ist das Eine? und was die Zwei? und was die Drei? und was die Vier? und was die Fünf? und was die Sechs? und was die Sieben? und was die Acht? und was die Neun? und was die Zehn? Die Antwort darauf ist: Das Eine ist die gute Sonne, die die ganze Welt erleuchtet, und die Zwei sind das Einathmen und

1) In der Pesikta des Rab Kahana Piska 6: Eth Korbani Anf. 57a heisst es: Dreizehn Eigenschaften der Barmherzigkeit finden sich bei Gott verzeichnet, nämlich 1) Ewiger, 2) Ewiger, 3) Gott, 4) barmherzig, 5) gnädig, 6) langmüthig, 7) huldvoll, 8) wahrhaftig, 9) liebevoll gegen Tausende (von Geschlechtern), 10) verzeihend die Schuld, 11) die Missethat, 12) die Sünde 13) und reinigend.

2) Das Original hat E. W. West mit englischer Uebersetzung herausgegeben in M. Haup's Ausgabe des „Book of Ardâ-Virâf“, Bombay und London 1872. Nach West datirt die Pehlevi-Erzählung aus der letzten Zeit der Achämeniden.

Ausathmen, und die Drei sind die guten Gedanken und Worte und Thaten, und die Vier sind Wasser und Erde und Bäume und Thiere, und die Fünf sind die fünf guten Kaianiden, und die Sechs sind die sechs Zeiten der Gâhanbârs, und die Sieben sind die sieben Erzengel, und die Acht sind die acht guten Berühmtheiten, und die Neun sind die neun Oeffnungen am Körper des Menschen und die Zehn sind die zehn Finger an den Händen des Menschen.[1]) Auch in dem aus viel jüngerer Zeit herrührenden kirgisischen Büchergesang: „die Lerche“ giebt der Mulla der Ungläubigen dem nach Geld zur Tilgung der Schuld eines armen Gläubigen von einer Lerche in eine von Ungläubigen bewohnte Stadt getragenen Propheten Ali zehn Räthsel auf, die seinen Tod zur Folge haben sollen, wenn er die Lösung nicht findet. Die zehn Räthsel des Mullas stimmen fast wörtlich mit dem dreizehnten der dreiunddreissig Räthsel des Zauberers Akht überein, nur die Beantwortung ist eine verschiedene, indem hier gesagt wird: „Das Eine ist die Sonne, die Zwei sind Sonne und Mond, die Drei sind das Oturashyp, die Vier sind die vier Chalifen Omar, Osman, Hasret. Ali und Abu Bekr, die Fünf sind die fünf Gebete mit den Waschungen, die Sechs sind die sechs Worte des Imans Gottes, die Sieben sind die sieben Höllen, die Acht die acht Paradiese, die Neun sind die Söhne des Propheten Ibrahim, die Zehn die zehn Monate der Schwangerschaft.“ Nachdem Ali alle zehn Fragen des Mullas beantwortet hat, richtet er drei Fragen an diesen, welche derselbe ebenfalls beantwortet und in Folge dessen mit den Bewohnern seiner Stadt zum Islam übertritt. Ali aber wird reich mit Gold und Silber beschenkt, entlassen und von der Lerche wieder in seine Heimath zurückgetragen, wo er die Schuld des Armen bezahlt.[2])

1) S. W. Radloff, die Sprachen der türkischen Stämme Süd-Sibiriens und der Dsungarischen Steppe 1. Abtheilung: Proben der Volksliteratur III. Theil, S. 693 ff., wo das Original der kirgisischen Dichtung und S. 780 ff., wo die Uebersetzung steht.

2) Vergl. die Pehlevi-Erzählung von Gôhst-i Fryânô und der kirgisische Büchergesang: „die Lerche“ von Reinhold Köhler in: Zeitschrift der D. M. G. Bd. XXIX S. 633 ff.

Der erste Petrusbrief.

Von

Archidiakonus v. Soden
zu Chemnitz.

1. Aeussere Abfassungsverhältnisse.

Der erste Petrusbrief ist ein Mahnschreiben, wie von allen neueren Bearbeitern desselben ohne Ausnahme ausgeführt wird; keinerlei didaktische und keinerlei polemische Zwecke sind in dem Briefe zu erkennen. Die Mahnung geht dahin, dass die Leser fest bleiben sollen in ihrem Glauben und in dem ihm entsprechenden Wandel (vgl. den Schlusswunsch 5, 10; und die Selbstcharakteristik des Briefes 5, 12). Aber die Paränese hat einen ganz konkreten Anlass, der den ganzen Ton derselben bestimmt. Dieser ist schon in der Einleitung zu erkennen, wo als Anlass zu dem die letztere bildenden nachdrücklichen Hinweis auf die Hoffnung des von den Propheten vorausverkündeten unverwelklichen Erbes (1, 3—12) deutlich die augenblickliche Lage der Leser hervortritt: *ολιγον αρτι ει δεον λυπηθεντες εν ποικιλοις πειρασμοις* (V. 6). Wenn dann 1, 13—2, 12 eine allgemeinere ethische Paränese folgt, die unter den beherrschenden Gesichtspunkt „zu beharren“ gestellt ist (*τελειως ελπισατε* 1, 13), so tritt auch am Schluss dieses ersten Absatzes in 2, 12 hervor, was den Verfasser eigentlich zu dieser Paränese veranlasst, wenn er als Zweck des „guten Wandels“ der Leser aufstellt: *ινα, εν ῳ καταλαλουσιν υμων ως κακοποιων* — sc. *τα εθνη* —, *εκ των καλων εργων εποπτευοντες δοξασωσιν τον θεον εν ημερᾳ επισκοπης*. Wenn nun 2, 13—3, 12 eine specialisirte Paränese folgt an die Bürger (2, 13—17),

die Sklaven (2, 18—25), die Frauen (3, 1—6), die Männer (3, 7) und zuletzt an alle Leser (3, 8—12), so enthält jede derselben einen deutlichen Hinweis auf die apologetische Bedeutung des geforderten Wandels; 2, 15: *οτι ουτως εστιν το θελημα του θεου, αγαθο ποιουντες φιμουν την των αφρονων ανθρωπων αγνωσιαν*; 2, 19 f.: *τουτο γαρ χαρις, ει δια συνειδησιν θεου υποφερει τις λυπας πασχων αδικως. — ει αγαθοποιουντες και πασχοντες υπομενειτε, τουτο χαρις παρα θεω.* 3, 1 f. *ινα και ει τινες απειθουσιν τω λογω, δια της των γυναικων αναστροφης ανευ λογου κερδηθησονται, εποπτευσαντες την εν φοβω αγνην αναστροφην υμων*, wo aus V. 6 noch erhellt, dass die christlichen Frauen durch ihre Männer irgendwie geängstet und geschreckt wurden.[1]) Entsprechend dieser Tendenz der bisherigen Ermahnungen, den Wandel der christlichen Leser gegenüber ihrer heidnischen Umgebung zu normiren, muss auch 3, 7 erklärt werden: Wie in 2, 13—17 christliche Unterthanen gegenüber heidnischer Obrigkeit, 2, 18—25 christliche Sklaven gegenüber heidnischen Herren, 3, 1—6 christliche Frauen gegenüber heidnischen Ehemännern, so werden 3, 7 christliche Ehegatten gegenüber heidnischen Gattinnen ermahnt. So allein erklären sich die exegetischen Schwierigkeiten des Satzes: das „*και*" in *ως και συγκληρονομοις χαριτος ζωης* zeigt, dass die Frauen noch ausserhalb der Gemeinde der *συγκληρονομοι* stehen, aber zur Theilnahme daran auch bestimmt sind. Die *προσευχαι*, wo „*υμων*" nur auf die *ανδρες* gehen kann, also die Frauen ausschliesst, werden deswegen nur den Männern zugesprochen, weil sie allein gläubig sind. Inhalt ihres Gebets ist die Bitte um Bekehrung ihrer Frauen oder darum, dass sie „auch" *συγκληρονομοι* werden möchten. Diese Gebete der Männer werden „unterbrochen", also wirkungslos gemacht[2]), wenn sie sich ihren Frauen gegenüber nicht *κατα*

---

1) *πτοησις* activ = Furchterregung, Bangemachen. Vgl. Huther.

2) Vgl. Bretschneider, Wiesinger, De Wette; Huther hat nichts dagegen vorgebracht. Die Bedeutung „unterbrechen", „hemmen" die dem Worte zukommt, setzt einen Anfang voraus. Die Phrase kann also nicht von einem Ausfallen des Gebets verstanden werden, sondern nur von einer Erfolglosigkeit desselben.

γνωσιν benehmen. Auch die letzte Mahnung 3, 8—12 bezieht sich auf die Stellung der Christen nach aussen; denn wenn die vier zuerst empfohlenen Tugenden auch sich innerhalb des christlichen Gemeindekreises auswirken, so beziehen sie sich doch auf Einwirkungen, die dieser Kreis oder Glieder desselben von aussen her zu erfahren haben: συμπαθεις und ευσπλαγχνοι sollen sie sein solchen Gliedern gegenüber, die zu leiden haben; ομοφρονες und φιλαδελφοι aber will sagen, sie sollen sich um so fester zusammenschliessen, je zerstreuenderen Einwirkungen sie ausgesetzt sind; vor der Gefahr des Abfalls einzelner will damit gewarnt werden; der Gedanke ist ganz analog der paulinischen Mahnung Phi. 1, 27 f. Ganz unmittelbar aber beziehen sich die weiteren Mahnungen: ταπεινοφρονες κ. τ. λ. auf das Verhalten der Christen nach aussen. Diesem letzten Absatz, der mit seiner grösseren Allgemeinheit die Paränese zurückleitet zu ihrem Anfang (1, 13—2, 12) und sie so in sich abschliesst, folgt nun von 3, 13 an die eingehendere Besprechung der Lage der Leser, welche, wie wir sahen, die schon bisher überall durchschimmernde Veranlassung der Mahnungen war. Der Zweck der bisherigen Mahnungen war, die Leser zu ζηλωται του αγαθου zu machen. Von der Voraussetzung des Erfolges derselben geht 3, 13 aus, wenn nun ausdrücklich die Leiden der Leser behandelt werden (3, 13—4, 19). Wie im ersten Abschnitt die Mahnungen gegeben wurden mit dem Blick auf die Leiden der Leser, so werden nun bei Besprechung dieser Leiden wohl auch einige jener Mahnungen wieder eingestreut. Aber die Leiden sind von da ab der eigentliche Gegenstand des Schreibens. Denn der christologische Excurs 3, 18—22 ist nur als Parallele jener Leiden eingeführt, die Mahnung 4, 2—6 weist auf die Frucht der Leiden (4, 1); die Mahnung 4, 7—11 endlich entstand unter dem Eindruck der Leiden: „παντων το τελος ηγγικεν." — Das 5. Kapitel endlich bildet den Schluss, der sich zerlegt in eine Mahnung an die πρεσβυτεροι, eine an die νεωτεροι und eine an die ganze Gemeinde (5, 1—4. 5—7. 8—11). Keine derselben verläuft ohne Hinweis auf den Leidenszustand der Leser. Nur diesen Zweck kann in V. 1—4 die Bezeichnung μαρτυς

των του Χριστου παθηματων 5, 1 haben, mit welcher ohne Frage die für die Leser wichtigste Eigenschaft des Petrus hervorgehoben werden soll.[1]) In V. 5—7 wird das Leiden, wie 1, 6; 3, 17; 4, 19 auf den Willen Gottes zurückgeführt (V. 6). In V. 8—11 endlich erhalten wieder Mahnung und Wunsch ihre bestimmte Farbe durch den Blick auf die Leiden.

Deutlich hat also der Brief zu seinem Anlass die Leiden der Leser; sein ganzer Inhalt wird dadurch bestimmt. Schon diese Thatsache nöthigt uns, den Leiden, von denen die Leser betroffen waren, ein grosses Gewicht beizulegen. Sie müssen das Hervortretendste an der damaligen Situation der kleinasiatischen Christen gewesen sein. Unmöglich ist hiernach die Auffassung von Weiss, Hofmann, Schenkel, wonach die Leiden das gewöhnliche Maass der Feindseligkeiten, denen die Christen überall und immer ausgesetzt waren, nicht überschritten, die Leiden sich „lediglich aus der natürlichen Stellung zu der sie umgebenden ungläubigen Welt ergeben" haben sollen.[2]) Es wäre nicht zu verstehen, dass selbstverständliche, allbekannte und altgewohnte Leiden den Verfasser zur Absendung eines ausführlichen Mahnbriefes an bestimmte Gemeinden veranlassten.[3]) Ueberdies aber ist „eine feindselige Haltung gegen die Christen" seitens der heidnischen Welt in normalen, ruhigen Zeiten ebenso-

---

1) cf. darüber später.

2) Weiss, St. u. Kr. 65. S. 635. Hofmann redet von „Schädigung einzelner in einzelnen Fällen", „zumeist nur Schmähungen."

3) Weiss beruhigt sich bei der Thatsache, dass nun einmal der Verf. (wenigstens in 2, 11—4, 6) „das Verhalten der Christen gegen die sie umgebende ungläubige Welt behandelt." Aber war denn dies für die ersten Christengemeinden ein so wichtiges Kapitel, dass ein Jesusjünger ihm den Hauptteil seines Briefes widmen konnte? Paulus, der an Heidenchristen schrieb, redet davon kaum vorübergehend 1. Kor. 6, 1 f. Kol. 4, 5 f. Dass sogar „in der Schlussermahnung (5, 6—10) wieder vom Leiden die Rede" ist, erklärt Weiss damit, dass „die Vollendung des Christenlebens dadurch am leichtesten gefährdet werde". Nach Paulus ist die Hauptgefahr doch des Fleisches Trägheit und böse Lust. Sollen es Leiden sein, dann müssen sie, wenn Weiss jenen Christen nicht ein sehr zweifelhaftes Zeugniss geben will, schon ausserordentlich schwer sein.

wenig quellenmässig nachzuweisen, als nur wahrscheinlich zu machen.[1]) Dass aber die Feindseligkeiten von Heiden ausgingen, hat nur Weiss und auch er nur für einen Bruchtheil derselben bestritten. Bei ihm ist der Grund aber nicht im Texte, sondern in seinen Aufstellungen gelegen: In der vorpaulinischen Zeit, in kleinen judenchristlichen Gemeinden — und in diesen Voraussetzungen sieht er mit Recht die einzig mögliche Rettung der petrinischen Authentie, die also mit allen Künsten festgehalten werden müssen — kann „die Schmähung des Namens Christi nicht wohl als von Heiden ausgehend gedacht werden, sondern eher von den ungläubigen Volksgenossen der Judenchristen"; er weiss sich also nicht anders zu retten, als mit der auch nicht mit einer leisesten Andeutung im Text des Briefs zu begründenden Behauptung, dass zwar 2, 11—4, 6 vom Verhalten der Christen gegen die heidnische Welt, dagegen 4, 12—19 von den Feindseligkeiten der Juden handle![2]) Der Verfasser redet also in dem Haupttheil seines Briefes von den Heiden, während die Leser von den Juden zu leiden haben! und wie er nun zu den Juden kommt, von denen sie doch gewiss vom ersten Tag ihres Christseins an zu leiden hatten, beginnt er mit der Bemerkung, dass es ihnen ein *ξενον* sei! — Die Leiden gehen ohne Frage von der heidnischen Welt aus. Und sie sind, in der Form und Macht, mit der sie jetzt auftreten, den Christen Kleinasiens ein *ξενον*, also etwas Ausserordentliches, bisher Nichtgewohntes. Dies bestätigt sich durch die Beschreibung derselben im Briefe. Der häufigste Ausdruck dafür ist *πασχειν* (2, 19. 20; 3, 14. 17; 4, 1. 15. 19; 5, 10). Dies ist zugleich die gewöhnliche Bezeichnung für Leiden und Sterben Christi, wie dies denn zweimal mit dem *πασχειν* der Leser in Vergleich gestellt wird (2, 21 ff.; 3, 18). Weiter wird es zur Bezeichnung der Strafe eines Verbrechers gebraucht (4, 15).

1) Vollends die kleinen judenchristlichen Gemeinden, die Weiss als Leser konstruirt, werden den Heiden, von welchen auch nach Weiss wenigstens ein grosser Theil jener Plackereien ausging, unendlich gleichgiltig gewesen sein.

2) Merkwürdiger Weise haben Juden und Heiden die gleichen Vorwürfe gemacht (2, 12 u. 4, 15)!

Das Wort muss also eine sehr ernste Bedeutung haben. Ja aus 2, 12 ist zu schliessen, dass die Christen geradezu die Strafen der Verbrecher zu erdulden hatten; denn dem *καταλαλεισθαι ως κακοποιων* (2, 12) wird oft genug das *πασχειν ως κακοποιος* (4, 15) gefolgt sein, wenn auch der Briefschreiber dort nur wünscht, dass dem *καταλαλεισθαι* durch das Leben der Christen jeder Grund entzogen werde, und darum von den Folgen des *καταλαλεισθαι* nicht redet. Dass es aber nicht beim *καταλαλεισθαι* blieb, zeigt 3, 15 f., wonach sich hieraus ein *αιτειν λογον περι της εν υμιν ελπιδος* seitens der Gegner entwickelt und ein stetes Bereitsein *προς απολογιαν* seitens der Christen gebietet. Sodann sind auch die vorbildlichen Züge am Leiden Christi (2, 21 ff.) deutlich mit Rücksicht auf solche Verantwortung gewählt: dass er *αμαρτιαν ουκ εποιησε,* entspricht den Mahnungen 2, 12 (*καλην αναστροφην εχειν*) und 2, 15 (*αγαθοποιειν*); die andern Züge aber sind dem Process Christi entnommen: *ουδε ευρεθη δολος εν τω στοματι αυτου, ος λοιδορουμενος ουκ αντελοιδορει, πασχων ουκ ηπειλει, παρεδιδου δε τω κρινοντι δικαιως.* Gerichtsverhandlungen, Anschuldigungen, Verurtheilungen, ungerechte Richter schweben dem Schriftsteller vor, der diese Züge Christi als vorbildlich zusammengestellt hat. Es ist hiernach nicht zu bezweifeln, dass die Verläumdungen, denen die Christen ausgesetzt waren, bis zu öffentlichen Untersuchungen und Bestrafungen führten; wie denn der Ausdruck *πασχειν ως Χριστιανος* (4, 16)[1]) deutlich die Form einer juristischen Strafbegründung darstellt, sei es nun, dass der Verfasser sie selbst gebildet hat als Korrektur der staatlichen Strafverfügungen, die dann aus V. 15 zu entnehmen sind, oder dass jene Formel selbst von den Richtern schon gebraucht wurde und der Verfasser durch die Gegenüberstellung anderer Strafverfügungen gegen Verbrecher in V. 14 nur den Christen die Schuldlosigkeit

1) Aus dem Namen *Χριστιανοι* selbst ist, da uns andere Anhaltspunkte für das Aufkommen desselben aus der ältesten Zeit fehlen, nichts sicheres zu entnehmen. Vielmehr wird die anderweit gewonnene Datirung unseres Briefes jene Frage mitzulösen haben. Vgl. hierzu Lipsius, Progr. etc. „Ueber den Ursprung des Christennamens.“

trotz ihrer Verurtheilung als Christen recht an's Herz legen wollte. In letzterem Falle wäre der Ausdruck *ονειδιζεσθαι εν ονοματι Χριστου* V. 14 ganz eigentlich zu verstehen.[1]) — Diese Verfolgungen waren mannigfaltig (1, 6), die Feindschaft so gross, dass sie bei den Christen Furcht und Schrecken verursachte (3, 6. 14) und sie zum Irrewerden verführen konnte (4, 12), die Verfolgungen selbst aber so ernstlich, dass sie mit dem Läuterungsfeuer des Goldes verglichen (1, 7; 4, 12), ja als *κοινωνια των του Χριστου παθηματων* bezeichnet werden (4, 13), und der Gerechte kaum in ihnen bestehen konnte (4, 18). Ja die Ereignisse machten den Eindruck, dass das Gericht beginne (4, 17), und das Ende aller Dinge nahe sei (4, 7), wie denn der Verfasser auch nicht denkt, dass die Verfolgungen vorübergehen oder gar nur eine einmalige Erscheinung sein werden (1, 6, vgl. 3, 17). Die Christen aber erkennen darin den Willen Gottes (1, 6; 3, 17; 4, 19; 5, 6), ein Gedanke, der gewiss durch kleine Plackereien nicht wäre hervorgerufen worden. Ja es beginnt schon die Auffassung des Martyriums als eines Ruhmes und einer Gnade von Gott (2, 19 f.), was wieder nur von bedeutenden Leiden verständlich ist. Dass es dabei, was schon das *καταλαλεισθαι ως κακοποιων* (2, 12) denken lässt, bis zu Gefährdung des Lebens gekommen ist, legt der Rath, die Seelen Gott zu befehlen als *τῳ πιστῳ κτιστῃ* (4, 19) und das Wort, dass der Teufel wie ein brüllender Löwe umgehe *ζητων τινα καταπιειν* (5, 8) sehr nahe.

Die Verfolgungen von Seiten der Heiden begannen in ernsterer, vollends in officieller Weise erst mit Nero. Wenigstens sind aus der Zeit vor Nero keine berichtet und bei der verhältnissmässigen Reichhaltigkeit unserer Quellen aus der vorneronischen Zeit darum nicht anzunehmen. Wenn

---

1) Weiss leugnet trotz alledem gerichtliche Verhöre, weil „die Christenhoffnung nicht Gegenstand eines gerichtlichen Processes sein konnte". Gewiss! Aber, ist denn auch gewiss, dass der Verf. in 3, 15 die bei den Inquisitionen gestellte Frage in ihrer juridischen Formulirung wiedergeben wollte? Er nennt die wahre Ursache der Verfolgungen und zugleich vielleicht den Punkt, worin ihre Vertheidigung fussen soll.

Paulus in seinen Briefen von Verfolgungen erzählt, so beziehen sie sich auf seine Person und sind von Juden veranlasst. Auch die von ihren heidnischen Volksgenossen ausgehenden Angriffe innerhalb einzelner paulinischer Gemeinden (1. Th. 2, 14 f.; Phi. 1, 28) tragen den Charakter von localen und persönlichen Gehässigkeiten. Die Verfolgungen, von welchen die Apostelgeschichte erzählt, sind schnell vorübergehende Volksaufläufe oder kurze Einkerkerungen einzelner Lehrer, jedesmal veranlasst durch ganz bestimmte locale Verhältnisse. Somit kann der Brief nicht vor der neronischen Verfolgung entstanden sein.[1]) Die meisten Gelehrten, welche den Apostel Petrus als Verfasser festhalten wollen, verlegen denn auch den Brief in diese Zeit.[2]) Aber die Unmöglichkeit dieser Zeitbestimmung haben Weiss[3]) und Hofmann[4]) unwiderleglich nachgewiesen. Zwar wird mit Aubé[5]) gegen Weiss[6]) und Overbeck[7]) an der Möglichkeit ja Wahrscheinlichkeit davon nicht zu zweifeln sein, dass

---

1) Ausserdem schliessen eine frühere Entstehungszeit des Briefes (Weiss) aus die scharfen Worte gegen die Ungläubigen (2, 7), die eine Zeit voraussetzen, da das Christenthum schon öffentlich bekannt geworden war, der Unglaube also als absichtliche Verwerfung angesehen werden konnte; die Bezeichnung der Christengemeinden als διασπορα, die eine bedeutende Entwicklung des Einheitsbewusstseins und -strebens verräth, die hervorragende Würde der πρεσπυτεροι, ohne Zweifel der „Urchristen", denen gegenüber das Gros der Gemeinde νεωτεροι heisst (vgl. Apg. 5, 6; 1. Tim. 5, 1 f.; Tit. 2, 6), und andererseits die Mahnung 5, 2 (vgl. Tit. 1, 7. 11). Waren es gemischte Gemeinden, wie Weiss annimmt, so musste, auch zugegeben, dass „die Juden in der Diaspora schwerlich an eine so strenge Beobachtung des Gesetzes gewöhnt waren" (Weiss), mindestens die Frage über Beschneidung und Tischgemeinschaft sich in der ersten Zeit erheben und in einem Schreiben irgendwie berücksichtigt werden. Anderes später.

2) Eichhorn, Hug, De Wette, Neander, Mayerhoff, Schott, Ewald, Grimm.

3) St. u. Kr. 65. S. 643—47. 1873. S. 542. 4) Kommentar.

5) *Histoire des persécutions de l'Eglise jusqu'à la fin des Antonins.* Paris 75. S. 109 ff.

6) St. u. Kr. 65. S. 633.

7) Studien zur Geschichte der alten Kirche 75. S. 99 mit Berufung auf Schiller, Gesch. des röm. Kaiserreichs unter Nero. 72. S. 437 ff., wo aber nur das Fehlen von Berichten hierüber nachgewiesen ist, was

die Nachrichten von den neronischen Greueln in Rom auch in den Provinzen etwa schon vorhandene Antipathien gegen die Christen zu offenen Verfolgungen ermuthigten, wie denn die Apokalypse zahlreiche blutige Verfolgungen in Kleinasien voraussetzt, die sehr wahrscheinlich Nachwirkungen der neronischen Verfolgung in Rom waren. Nur können diese Verfolgungen in den Provinzen erst nach dem sich rasch entwickelnden römischen Wüthen, dem Paulus zum Opfer fiel, begonnen haben. Somit fiele auch der Brief erst nach dem Tode des Paulus.[1]) Ist es aber dann zu begreifen, dass Petrus des neronischen Wüthens in Rom und gar des Todes Pauli, des Stifters jener Gemeinden, nicht speciell gedenkt, sondern nur ganz allgemein der allerwärts die Christen treffenden Leiden Erwähnung thut, dass er, unter dem erschütternden Eindruck jener Greuel stehend, die gewiss in den Provinzen nicht ihres gleichen hatten, alle Verfolgungen mit „τα αυτα των παϑηματων“ auf dieselbe Stufe stellt (5, 9), dass er unter den frischen Erfahrungen eines tyrannischen Regiments, dem die Apokalypse später noch ganz andere Ehren erweist, zur Ehrfurcht und zum Gehorsam gegen Obrigkeit und Kaiser mahnt und die Obrigkeit als eine solche schildert, welche die Uebelthäter straft, die Guten anerkennt (2, 13. 17. 14)? Und blieb dem Petrus, welcher, wenn er damals in Rom war, mit Paulus starb, überhaupt noch Zeit, einen so ruhigen Brief zu schreiben? War er aber in Babylon, so ist nicht nur auffallend, wie er dort von den Christenprocessen in der ganzen Christenheit genau konnte

---

bei der Unwichtigkeit solcher Processe für die grosse Oeffentlichkeit, wie für die römischen Geschichtsschreiber, zumal in einer an Blut so reichen Zeit, ja ganz natürlich ist.

1) Weiss (a. a. O.) führt gegen die Zeit Nero's, auch abgesehen von der Verfolgungsfrage, treffend aus, dass der Brief undenkbar sei vor des Paulus Gefangennahme, weil dann die Gemeinden noch nicht verwaist waren und die judaistischen Wirren in Galatien gerade von Petrus am wenigsten hätten ignorirt werden können, ebenso undenkbar aber nach der Gefangennahme des Apostels, weil er sonst diese erwähnen und auch die im Kolosserbrief besprochenen judaistischen Bewegungen in einem Theil jener Gegenden hätte berücksichtigen müssen.

unterrichtet sein, sondern noch vielmehr, warum er gerade an den in der Adresse angegebenen Kreis von Christen und nicht lieber nach Rom, wo der Schrecken am grössten sein musste, sein tröstendes Mahnschreiben richtete. — Aber auch in der nächsten Folgezeit nach den römischen Greueln kann der Brief nicht geschrieben sein, da auch dann noch ein Hinweis auf jene und speciell eine Erwähnung des grossen Opfers, das sie gefordert, des Märtyrertodes des Paulus, mit Sicherheit zu erwarten wäre, und der Ton, trotz aller individuellen Verschiedenheit der Verfasser, dem der Apokalypse, in der nicht ein persönlich besonders erregbarer Mensch, sondern ein Prophet der christlichen Gemeinden, von ihrem Geist getragen, redet, viel näher stehen musste.[1])

Gegen diese die Zeit der neronischen Verfolgung als Entstehungszeit des Briefes ausschliessenden Gründe vermögen andere von verschiedenen Gelehrten, geltend gemachte Momente, die uns zwingen sollen, nicht über die Zeit Nero's herabzugehen, nicht bedenklich zu machen. Gegen De Wette, Weiss und Schenkel, welche meinen, ein Sendschreiben, welches die Zukunft Christi in so unmittelbarer Nähe erwartet, weise auf die Zeit vor der Zerstörung Jerusalems hin, legen die apostolischen Väter Zeugniss ab. Dass der Brief die Leser als jüngst bekehrte darstellt[2]), ist nicht zu erweisen: „*ως αρτιγεννητα βρεφη*“ (2, 2) kann nur Ergänzung des Bildes von *γαλα* sein, oder die Reinheit und Unverdorbenheit bezeichnen, wobei auf das Alter gar nicht reflektirt wird; wenn gegenüber dem möglichen Abfall auf die Bekehrung der Leser hingewiesen wird (1, 3. 23; 2, 9. 25), so zwingt nichts, diese als in jüngster Vergangenheit geschehen zu denken; dass den Christen das ewige Wort Gottes verkündigt worden sei (1, 25), bleibt wahr und cha-

---

1) Gegen Grimm, St. u. Kr. 72. S. 668. Gegen alle jene Einwände kann die Uebereinstimmung des Ausdrucks „*κακοποιος*“ mit Sueton's „*superstitio malefica*“ (Nero, 2, 16) nicht in die Wagschale fallen, zumal dies Urtheil aus Sueton's Zeit in diejenige Nero's anachronistisch zurückgetragen sein kann, wie auch Weizsäcker (J. f. d. Th. 76. S. 270) vermuthet.

2) Weiss. 65, S. 642. Grimm. 72, S. 673.

rakteristisch für sie, ob die Bekehrung durch dieses Wort vor kurzer oder langer Zeit erfolgt ist; *ο παρεληλυθως χρονος* (4, 3) muss gar nicht nothwendig auf eine erst jüngst vergangene Zeit hinweisen. Bei der Gefahr des Rückfalls ins Heidenthum ist es ja natürlich, dass der Verfasser, der davor warnen will, eben an die Zeit des Heidenthums und der Bekehrung mit Vorliebe erinnert. Ueberdies aber ist zu bedenken, dass der Brief doch keineswegs bloss an die zu Pauli Zeit bekehrten Glieder jener Gemeinden sich wendet, und dass bei der raschen Zunahme des Christenthums in den Zeiten von Vespasian-Titus, wie von Nerva-Trajan die Mehrzahl der Gemeindeglieder stets jungbekehrte waren. Die Bezeichnung von Verfolgungen als *ξενον* (4, 12) nach der neronischen Zeit[1]) kann höchstens beweisen, dass speciell in Kleinasien die neronische Verfolgung keine Nachahmung gefunden hat; der Verfasser selbst verräth sich in jenem Satze aber im Gegentheil als sehr vertraut mit der Thatsache von Verfolgung der Christen. — Dass die judenchristliche Gemeinde noch als Substanz des neutestamentlichen Gottesvolkes angesehen werde[2]), fällt als Grund dahin mit dem Nachweis, dass die Leser des Briefs Heidenchristen waren.[3]) Die sachgemässe Mahnung an die jüngeren Gemeindeglieder, den Aeltessten sich unterzuordnen (5, 5), kann bei der Stellung, die die Aeltesten einnehmen (5, 1—4), doch nicht für unentwickelte Gemeindezustände beweisend sein.[4])

So müssen wir denn in der nachneronischen Zeit eine Zeitlage suchen, auf welche der Brief passt. Unter Vespasian und Titus (69—81) redet keiner von den alten Kirchenhistorikern von Christenverfolgungen, so dass, bei der bekannten Neigung der christlichen Väter, die alte Kirche mit möglichster Märtyrerglorie zu zieren, nur anzunehmen bleibt, dass nach Nero die Gemeinden wieder in die frühere Vergessenheit zurückfielen, jedenfalls unbehelligt von förmlichen Verfolgungen blieben.[5]) Anders steht es mit der Zeit Domitians. Da jedoch diejenigen Gelehrten, welche

1) Grimm, S. 678. 2) Weiss, g. Lehrb. 156. 3) S. später.
4) Weiss, a. a. O. 344 ff. 5) Aubé, p. 130—144.

auch von der neronischen Zeit absehen zu müssen glauben, den Brief grösstentheils[1]) in die Zeit Trajans verlegen, so möge zuerst geprüft werden, ob Gründe vorhanden sind, welche uns an die Zeit Trajans binden.

Es sind hauptsächlich zwei Gründe, die für diese Datirung des Briefes aufgeführt werden. Zuerst, dass gerichtliche Verhandlungen gegen die Christen wie sie in unserem Brief, vorausgesetzt werden, zum ersten Male in dem Briefe des Plinius an Trajan erwähnt werden. Aber, wenn Plinius es für nöthig hielt, sein Rathserholen beim Kaiser damit zu erklären und gleichsam zu entschuldigen, dass er noch nie gerichtlichen Verhandlungen gegen Christen angewohnt habe[2]), so setzt dies ja im Gegentheil voraus, dass solche schon vor seiner Zeit da und dort stattgefunden haben[3]); in Bithynien fand er diese herkömmlich; denn sonst müsste er doch zuerst anfragen, ob überhaupt Processe gegen die Christen aufgenommen werden sollen, während er nur über das Strafverfahren bei den Processen Weisung erbittet. Wie lange vorher solche Processe schon üblich waren, darüber fehlt uns jede Nachricht. Wir müssen wohl annehmen, dass alle obrigkeitlichen Einschreitungen gegen Christen seit Nero's Zeit in der Form von Processen geschahen; und dass solche von eifrigen Statthaltern, welche argwöhnischen, vor Aufruhr sich fürchtenden Kaisern recht zu Gefallen handeln wollten, immer wieder angestrengt wurden, seit einmal im römischen Palast die Existenz der christlichen Genossenschaften bekannt und das Misstrauen auf sie geworfen worden war. Wenn selbst ein Nero, wie Tacitus deutlich sagt[4]), gerichtlich die Christen verurtheilen liess, so wurde der gerichtliche Weg, abgesehen von Volksaufläufen, auf die aber nichts in unserem Briefe hinweist, gewiss auch später gewählt, um

---

1) Schwegler, Baur, Pfleiderer, Holtzmann, Mangold.

2) „*cognitionibus de Christianis interfui nunquam.*“

3) Aubé, 169 macht wahrscheinlich, dass unter Trajans bisherigem Regiment solche Untersuchungen noch nicht stattgefunden, weil der Kaiser sich sonst in seiner Antwort gewiss darauf beziehen würde; dass sie also zu denken sind in der Zeit von Domitian.

4) Vgl. Weizsäcker, J. f. d. Th. 76. S. 273.

die Christen zu verfolgen.[1]) — Der andere Grund, der für Trajan's Zeit entscheiden soll, ist die Berührung von 4, 16 *πασχειν ως Χριστιανος* mit der Frage des Plinius, ob schon *Christiani nomen ipsum flagitiis carens* strafwürdig sei.[2]) Aber diese Berührung ist näher betrachtet rein in der Sache begründet: so oft Christen verfolgt wurden, wurden sie in den Augen der Christen „*ὡς Χριστιανοι*" verfolgt; weil sie zunächst in ihrer Eigenschaft als Christen vor Gericht gefordert und die Verbrechen, die man ihnen dann Schuld gab, nicht begangen waren. Der Briefsteller mahnt also die Leser nur, sie möchten Sorge tragen, dass nie einer *πασχετω* als wirklicher Verbrecher, als schuldig des Verbrechens, dessen man ihn zieh; dazu kann er sie ja doch vernünftiger Weise nicht ermahnen, dass sie nicht als Verbrecher möchten verurtheilt werden; denn das lag so wenig in ihrer Macht, als zur Zeit Nero's, wo sie auch als Brandstifter verurtheilt wurden, obgleich „*haud proinde incrimine incendii quam odio humani generis convicti.*" Die Stelle unseres Briefes setzt also keineswegs schon die juristische Trennung der Schuldmomente — Handlungen und Namen — von Seiten der Richter voraus, auf die den Plinius seine juristische Feinheit führte; sondern sie redet nur von dem faktischen, im Gewissen der Christen vorhandenen, nicht aber von dem formalen, vom Richter in seinem Erkenntniss statuirten Untergrund der Verfolgungen. Schon die Verfolgung unter Nero traf ja nach des Tacitus Zugeständniss die Christen nicht als Brandstifter, sondern als Christen, wegen des als Charakter ihres religiösen Denkens vermeintlich festgestellten *odium generis humani.*[3])

Ist somit ein zwingender Grund, bei den in unserem Brief vorausgesetzten Verfolgungen gerade und nur an die-

1) Mit Recht weist Grimm (St. u. Kr. 72. S. 671) auch auf die Einkerkerungen und Enthauptungen hin, von denen Apok. 2, 10; 20, 4 geredet wird, als ohne gerichtliche Untersuchungen kaum denkbar.

2) Schwegler meinte geradezu, der Verfasser des ersten Petrusbriefes habe diese Verhandlungen zwischen Plinius und Trajan gelesen!

3) Vgl. Weizsäcker, J. f. d. Th. 76. S. 273.

jenigen unter Trajan zu denken, nicht vorhanden, so bleibt, da unter Nerva jede Verfolgung aufgehoben war[1]), als mögliches Datum des Briefes neben der Zeit Trajans diejenige von Domitian zu erwägen. Dass Domitian zu den Christenverfolgenden Kaisern gehört hat, darüber ist kein Zweifel. Denn ohne geschichtliche Grundlage konnte sich seit Tertullian, ja seit Melito von Sardes und Hegesippus[2]) nicht die Tradition verbreiten, dass Nero und Domitian die Christen verfolgt haben. Wenn uns trotzdem aus der zeitgenössischen Literatur gar keine sicheren Daten dafür geboten werden, so kann dies nur die Lückenhaftigkeit unserer Quellen in diesem Punkte erweisen und uns zur Warnung davor dienen, unsere Vorstellungen von der Verfolgung durch das Wenige bestimmen und begrenzen zu lassen, was wir aus jenen an Detail mit einiger Wahrscheinlichkeit heraus kombiniren können. Nur so viel scheint zu erkennen, dass in Rom selbst — aber mit Rom allein beschäftigen sich eben alle unsere Quellen — erst gegen das Ende seiner Regierung, also im Jahre 95 und 96, unter direkter Einwirkung des Kaisers Verfolgungen eintraten. Aber was erfahren wir hierdurch über die Provinzen? über die Verfolgungen, mit denen sich kaiserliche Räthe und Beamte verdient machen wollten, auch wenn der Kaiser selbst dazu nicht die ausdrücklichen Befehle gab? „*Les courtisans appelaient mauvais esprit et hostilité systématique ce qui . . . se nomme conscience et noble fierté.*" „*Domitien était un prince défiant, irritable, servi par une armée de délateurs ingénieux à trouver matière à des accusations.*" „*Toute vertu devint suspecte, qui ne savait pas plier.*"[3]) Geben uns diese Züge nicht alle Momente an die Hand, aus denen eine Verfolgung der Christen sich förmlich konstruiren lässt? Wenn der Kaiser in Rom schon im dritten und vierten Jahre seiner Regierung begann, Personen, die ihm irgendwie verdächtig waren, aus dem Wege räumen zu lassen, meist durch regelrechte gerichtliche Processe, wenn er bald darauf die Philosophen-

1) Aubé, p. 196. 2) Euseb., H. E. IV, 26; III, 19 f.
3) Aubé, 148. 158. 149.

schulen schliessen, die selbständigen Denker verbannen, selbst die Zusammenkünfte mit familiärem Charakter überwachen liess, musste dies nicht auf die Verwaltungsart der Provinzialbeamten bestimmend einwirken? Wenn er im Jahre 89 Astrologen und Chaldäer vertreiben, später solche, die in jüdische Sitten sich verirrt hatten, verurtheilen[1]) und an ihnen Erpressungen verüben[2]) liess, so mussten diese Anordnungen, in den Provinzen natürlich nachgeahmt, nothwendig auch die Christen treffen, ob sie nun speciell gegen sie gerichtet waren oder nicht. Gerade, wenn das Letztere der Fall war, erklärt es sich so gut, dass der Verfasser des ersten Petrusbriefes zum Gehorsam gegen die Obrigkeit auffordert und ihr Einschreiten auf Unkenntniss zurückführt (2, 13 ff.). Bei den Verhältnissen wie wir sie uns nach dem Gesagten unter Domitian's Regierung denken mussten, ist ferner begreiflich, dass der Verfasser des Briefes nicht von besonderen Leiden redet, die ihn und seine Gemeinde in Rom treffen, sondern nur allgemein davon, dass die gleichen Leiden alle Brüder in der Welt durchzumachen haben. Endlich erklärt sich bei dem unter Domitian herrschenden Delatorensystem und bei der polizeilichen Ueberwachung aller literarischen Produkte[3]) der Mysterienname Babylon, den unser Brief benutzt, vielleicht sogar der Gedanke, den Brief unter dem Namen eines Gestorbenen ausgehen zu lassen. So lässt sich unser Brief sehr wohl in der Zeit Domitians, wollen wir es bestimmter begrenzen, in den letzten Regierungsjahren desselben, also 93—96 geschrieben denken. Da bei der ungeregelten Art des Vorgehens gegen die Christen niemand absehen konnte, wie sehr sich dies noch steigern und wie weite

1) Dio Cassius: *ες τα των Ιουδαιων εθη εξοκελλοντες κατεδικασθησαν.*

2) Sueton, Domitian: „*qui improfessi Judaicam viverent vitam vel qui dissimulata origine imposita genti tributa non pependissent.*“ Ob hiermit Christen gemeint sind (Gieseler, Imhof, Hilgenfeld, Harnack, Hausrath) oder nicht (Wieseler; Aubé wenigstens zweifelnd), jedenfalls konnten sie mit unter jene Kategorien eingeschlossen werden.

3) Aubé: *Les lettres étaient sous la haute surveillance d'une police ombrageuse.*

Dimensionen es noch annehmen werde, begreifen sich die hypothetischen Ausdrücke, mit denen 1, 6; 3, 17 der Leiden gedacht ist; und da nicht bloss Christen durch die wohldienerischen Beamten des argwöhnischen Kaisers verfolgt wurden, begreift sich der Gedanke von 4, 17 f. doppelt leicht, wo die Leiden der Christen mit solchen der Ungläubigen zusammengestellt werden.

Ganz ähnlich, wie die Zeitfrage, scheint auch diejenige nach dem Abfassungsort durch die gegenseitige Kritik der Apologeten spruchreif: Weiss, Grimm, J. P. Lange, Mangold, Schenkel u. a. verstehen das als solcher in 5, 13 genannte Babylon von der alten Euphratstadt. Grimm[1]) macht hierfür geltend, dass Petrus „sich dieser Ortsbezeichnung für Rom nicht hätte bedienen können, ohne sich bei dem bei weitem grössten Theile seiner Leser dem Missverständnisse auszusetzen.“ Hilgenfeld's Erwiederung, dass die Zerstörung Babylons Juden und Heiden bekannt war[2]), kann diesen Grund nicht entkräften, da die Zerstörung keinenfalls eine vollständige, vielmehr Babylon bewohnt war. Auch Hofmann's Hypothese, Petrus habe auf seiner Reise jene Gemeinden besucht, so dass sie wussten, der Apostel gehe nach Rom, widerspricht dem Briefe, der deutlich zeigt, dass Briefsteller und -empfänger einander persönlich nicht kannten. Dagegen betont Hofmann mit Recht, dass es rein unerfindlich wäre, was Petrus in Babylon „dazu bewegen konnte, an die räumlich weit entfernte und ihm persönlich fremde Christenheit eines so umfassenden und andererseits so bestimmt abgegrenzten Gebietes ohne ersichtlichen Anlass (nämlich zu dieser Abgrenzung, denn zum Schreiben selbst bot ja der Leidenszustand genügenden Anlass) zu schreiben.“ Für Babylon als Ausgangspunkt des Briefes hat Grimm[3]) ferner den Grund Wieseler's[4]) erneuert, dass die Provinzen von Osten nach Westen aufgezeichnet seien. Hofmann nennt dies eine „seltsame Behauptung“, da der

1) St. u. Kr. 73. S. 693. 2) Z. f. w. Th. 73. S. 487 f.
3) St. u. Kr. 73. S. 693. 4) Chronologie 558.

Weg von Babylon nach Kleinasien nicht in den Nordosten Kleinasiens führte, sondern in den Süden und die nördlichen Distrikte vom Meere aus besucht wurden. Wenn Schenkel[1]) (ähnlich Grimm) ferner behauptet, „die allegorische Umdeutung sei um so willkürlicher, als die Schreibart des Briefes von Allegorien sich gänzlich fern hält," so ist es ja im Gegentheil gerade eine Eigenthümlichkeit des Briefes, dass er eine ganze Reihe alttestamentlich-jüdischer Begriffe allegorisch auf das Christenthum überträgt. Gegen Babylon aber spricht nicht nur die oben angeführte Unmotivirtheit, dass Petrus, wenn ihn die neronische Verfolgung von Babylon aus zum Schreiben veranlasste, gerade jene Provinzen sich herauswählte, sondern auch die Unbegreiflichkeit, wie er dort schon alle Paulusbriefe hätte zur Verfügung haben können[2]), und endlich mit der grössten Sicherheit das völlige Schweigen jeder Spur von einer Tradition, die den Petrus nach Babylon versetzte, wie der Umstand, dass im Briefe selbst ausser dem Namen nichts auf jenen fernen Ort hinweist, über dessen Christengemeinde Petrus den Lesern gewiss irgend etwas Näheres mitgetheilt hätte, da nicht anzunehmen ist, dass sie ihnen durch sonstige Berührungen oder Nachrichten schon bekannt war.

Ist so die eigentliche Fassung von Babylon von einer Menge unlösbarer Bedenken gedrückt, so bleibt nur Rom übrig. Nach Rom versetzt die älteste Sage den Apostel, wie den Marcus (2. Tim. 4, 11. Papius bei Euseb., H. E. III, 39, 15); und im vollen Einklang mit derselben stände dann unser Brief. Mit der allegorischen Bezeichnung der Stadt stimmt vortrefflich der alttestamentlich-allegorische Ton, den der Verfasser überhaupt liebt (*διασπορα* 1, 1, cf. 2, 9 und sonst). „Was alttestamentlicher Weise das euphratische Babylon für die den Gegensatz gegen das heilige Land bildende Welt des Völkerthums war, das war neutestamentlicher Weise für die irdische Welt überhaupt die Stadt, welche sich selbst für den beherrschenden Mittelpunkt derselben achtete." Diese allegorische Bezeichnung von Rom

1) Christusbild, 46. 2) Vgl. später.

ist seit der Apokalypse in christlichen und jüdischen Kreisen nachweisbar, aber allerdings nicht früher; und Weiss hat wohl recht, wenn er die Deutung von Rom nur möglich findet, „wenn der Brief nach der neronischen Verfolgung geschrieben wäre.“ Schief freilich ist der Versuch Hofmann's, die Entstehung der Allegorie bei Petrus zu erklären: „Wenn Petrus in Rom schrieb, dann lag ihm der Gedanke nahe, seine Leser mit dem Ausdrucke zu bezeichnen, mit welchem das jüdische Volk seine ausserhalb des heiligen Landes lebenden Angehörigen bezeichnete. Dann lag ihm aber auch nahe, Rom mit den Namen der Stadt zu benennen, welche für die Welt der jüdischen Fremdlingschaft das gewesen war, was jetzt Rom für die Welt der christlichen war.“ Da müsste Petrus zuerst Rom parallelisirt haben mit dem Mittelpunkt des jüdischen Staats (daher „*διασποϱα*“) und dann mit dem Mittelpunkt der zerstreuten Israeliten (daher „*Βαβυλων*“); ein solches Schwanken der Auffassung Roms förmlich in's Gegentheil ist doch nicht vorstellbar! Der Ausdruck Babylon muss im Sinne der christlichen und der jüdischen Apokalypse vom Jahre 69 und 97 und der sibyllinischen Orakel vom Jahr 76 (Orac. S. V, 153) verstanden werden von Rom als dem Hauptgegner des Volkes Gottes. Dann allerdings ist er nur begreiflich in der Zeit nach dem neronischen Wüthen, am begreiflichsten in der Zeit nach der Apokalypse Johannis. Aber unrichtig ist es, wie die angeführten Apokalypsen zeigen, wenn Grimm meint, die allegorische Auslegung führe nothwendig in Trajan's Zeit, weil dann, wie er meint, „in den 36 Jahren durch die Apokalypse diese Bezeichnung Roms unter den Christen hätte in Umlauf gekommen sein können, obschon Letzteres sich durchaus nicht beweisen lässt.“

Auch die dritte Frage, die unter die Rubrik der äusseren Abfassungsverhältnisse gehört, die Adresse des Briefes ist heute völlig spruchreif. Mit Ausnahme von Weiss stimmen sämmtliche Gelehrte darin überein, dass die in 1, 1 geographisch bestimmten Gemeinden heidenchristlichen Charakter hatten. Die Gründe, die Weiss (St. u. Kr. 65, S. 621—31)

für seine Hypothese judenchristlicher Gemeinden zusammenstellte, haben Grimm (St. u, Kr. 72. S. 658 ff.), van Rhijn (*de jongsk bezwaren tegen de echtheld van den eersten Brief van Petrus.* 75. S. 27—36), Huther (1. Petr. 77. S. 27 f.) Hofmann (Komm.) widerlegt. Auch die Weiss'schen „Randglossen" zu Grimm's Aufsatz (St. u. Kr. 73. S. 539 ff.) können seine Position nicht retten. Denn „Finsterniss" (2, 9) ist überall Bezeichnung des Zustands der Heidenvölker und nicht der Juden; „*αγνοια*" in ethischen Dingen 1, 14)[1]) als Sündenursache bei Juden aufzustellen, ist für einen an den Offenbarungscharakter des alten Testaments glaubenden Schriftsteller unmöglich; „*ως προβατα πλανωμενοι*" (2, 25) ist wiederum kein Ausdruck für die Juden, zumal für diejenigen, welche jetzt Christen geworden sind, also früher zum „ächten Israel" gehört haben; ebensowenig konnte ohne Weiteres vom vorchristlichen Judenvolk gesagt werden *οι ποτε ου λαος, νυν δε λαος θεου,* doppelt nicht, wenn dieses *ποτε ου λαος* jetzt erst alle die Ehrenprädikate erhält, die doch dem alttestamentlichen Volke seit Mose zuerkannt waren (2, 10. 9). Das *βουλημα των εθνων,* das lauter Laster, die in den paulinischen Sündenregistern als specifisch heidnische erscheinen, hervorbringt, (4, 3) ist das den Lesern vor ihrer Bekehrung natürliche *βουλημα* gewesen; wäre es gedacht im Gegensatz zu einem *βουλημα του λαου του θεου,* das eigentlich den Lesern hätte natürlich sein sollen und das sie vertauscht haben mit dem *β. των εθνων,* so müsste *τῶν ἐθνων* deutlich pointirt sein. Ueberdies kann ein Petrus unmöglich behaupten, dass die Juden — und zwar die besseren unter ihnen, denn diese gewiss sind Christen geworden — vor ihrem Christwerden das *βουλημα των εθνων* erfüllt haben. Petrus wäre ein Vorgänger Marcion's gewesen, wenn er alle diese Urtheile über die Juden gefällt hätte. — Wenn aber endlich die starke Benutzung des alten Testaments zeigen soll, dass der Verfasser sich judenchristliche Leser denke, so ist der Beweis an sich schief, weil er

1) Nur Christus gegenüber wird den Juden *αγνοια* vorgeworfen 1. Kor. 2, 8; 2. Kor. 3, 14; Röm. 10, 3; Apg. 3, 17.

von dem Verfasser auf die Leser schliesst, und in sofern jedenfalls zu rasch, als er im höchsten Falle Bekanntschaft der Leser mit dem alten Testament, nicht aber jüdisches Blut derselben beweist. Eine solche Bekanntschaft aber setzt Paulus schon zu seiner Zeit in Galatien, in Korinth und Rom auch voraus; sie kann also in späterer Zeit in den christlichen Gemeinden unter den Heiden ebenso vorausgesetzt werden. Endlich aber ist die von Weiss „ersonnene Hypothese“[1]) judenchristlicher Gemeindegründungen in jenen Gegenden vor Pauli Zeit mit den geschichtlich bekannten Thatsachen unvereinbar. Denn ihre Ignorirung in Apostelgeschichte und Paulusbriefen wäre unmöglich, die spätere paulinische Mission in den gleichen Gegenden mit Pauli Missionsgrundsätzen unvereinbar. Weiss weiss zwar einen Ausweg: Im prokonsularischen Asien, meint er, könnte der Christenglaube ja in der Provinz Anhang gefunden haben, ohne dass die Hauptstadt Ephesus davon berührt worden — als ob nicht die Gemeinden überall zuerst in der Stadt und von dort aus erst in der Landschaft gegründet worden wären. In Galatien aber habe den Paulus seine Krankheit gezwungen, seinen Missionsgrundsatz zu übertreten; die rasche Entstehung judaistischer Wirren nach Pauli Weggang erkläre sich dann aus dem Vorhandensein judenchristlicher Gemeinden — als ob die Verführer irgendwie im Galaterbrief als vorher vorhandene, auf ihr höheres Alter sich stützende Judenchristen gezeichnet wären, und nicht vielmehr als fremde Eindringlinge, welche die Gemeinde ebenso überrumpelt hatten, wie ihr Kommen den Apostel überraschte. — Schliesst somit die Geschichte die Existenz von judenchristlichen Gemeinden in jenen Provinzen, der Brief den judenchristlichen Charakter der Adressaten aus, so muss die Adresse *παρεπιδημοις διασπορας* bildlich verstanden werden.[2]) Weiss nennt es „augenfällige Willkür,

---

1) So nennt er es selbst: St. u. Kr. 65. S. 631.

2) Blom, theol. Tijdschr. 76 (S. 166—172) versucht die Unmöglichkeit nachzuweisen, die Adresse uneigentlich zu verstehen und glaubt, da er auch die Leser nach dem ganzen Inhalt des Briefes für Heidenchristen erklärt, der pseudonyme Verfasser habe es dem Petrus schuldig zu sein geglaubt, auch eine judenchristliche Adresse zu bilden.

wenn man einen ethnographischen *terminus technicus*, zumal wo er, wie hier, mit Ländernamen verbunden erscheint, ohne Weiteres in eine ganz allgemeine bildliche Vorstellung umsetzt"; aber ist, was fest steht, *παρεπιδημοι*, ein socialer *terminus technicus*, bildlich zu fassen, so ist es nicht Willkür, sondern naheliegend, vorauszusetzen, dass der verbundene sonst als ethnographischer *terminus technicus* gebrauchte Ausdruck auch bildlich zu fassen sei. Welch ein Jerusalemsjude wäre auch Petrus geblieben, wenn er noch die Christen unter dem Gesichtspunkt ihrer lokalen Trennung vom Tempel betrachtet und betitelt hätte! Der Einwand, dass man durch bildliche Fassung von *διασπορα* „keinen wesentlich anderen Gedanken gewinnt, als den anerkanntermaassen in *παρεπιδημοι* liegenden", trifft nur eine bestimmte Erklärung des Ausdrucks *διασπορα*, die allerdings z. B. Steiger, Mayerhoff, Schott, Holtzmann, Hofmann, Schenkel vertreten, nämlich die Erklärung von der Zerstreutheit der Christen gegenüber dem himmlischen Einheits- und Mittelpunkt. Diese Bezeichnung zur himmlischen Heimath liegt aber in *παρεπιδημοι*; hinter *διασπορα* dagegen birgt sich der Gedanke einer einheitlichen Organisation auf Erden. Dabei kann es dem Verfasser noch ganz fern gelegen haben, an einen Einheitspunkt zu denken; so wenig als man bei Nennung der *διασπορα* immer alsbald an Jerusalem dachte. Er drückte mit *διασπορα* nur den Begriff der Zerstreutheit aus gegenüber dem Bewusstsein der inneren Zusammengehörigkeit, indem er auch für diesen Zustand der Christen nach seiner Gewohnheit eine alttestamentliche Parallele zum Typus benutzte. Wir erkennen in dem Ausdruck das Zeugnisss davon, dass in dem Verfasser die auch vom Epheserbrief so nachdrücklich verkündigte Idee der geistigen Einheit der Christengemeinden schon das Gefühl, dass der gegenwärtige Zustand der Zersplitterung und Zerstreutheit anormal sei, und den Wunsch nach einheitlichen Zusammenschluss geweckt hat.

Ist aber der Brief an heidenchristliche Gemeinden gerichtet, so kann er nur nach der paulinischen Missionsthätigkeit in Kleinasien, also an paulinische Gemeinden geschrieben

sein. Es trifft dieses aus dem Charakter der Briefempfänger gewonnene Resultat ungesucht und selbständig zusammen mit der früher aus den in dem Briefe durchschimmernden Zeitverhältnissen und anderen charakteristischen Momenten des Briefes gewonnenen Gewissheit, dass der Brief nicht in die vorneronische Zeit fallen kann. Was Weiss veranlasst, diesen von allen anderen Gelehrten anerkannten Resultaten durch kühne und ganz unhaltbare Hypothesen auszuweichen, ist nur der Umstand, dass er klarer, als viele der letzteren, erkannte, dass jene Resultate die Möglichkeit ausschliessen, dass der Brief von Petrus verfasst sei. Denn der Petrus von Gal. 2, 9 kann zu Pauli Lebzeiten nicht an paulinische Gemeinden geschrieben haben, ohne wortbrüchig zu sein, nach Pauli Tod, da der Apostel nicht erwähnt ist, nicht, ohne den Vorwurf der Impietät auf sich zu laden. Hier gilt es, entweder die Autorschaft oder den Charakter des Apostels Petrus zu opfern. — Eine unbefangene Betrachtung der literarischen und dogmatischen Verhältnisse des Briefes wird auf ganz selbständigem Wege zu denselben Resultaten führen, welche aus den äusseren Abfassungsverhältnissen sich uns ergaben. —

2. Literarische und dogmatische Stellung des Briefes.

Durch die gründlichsten Untersuchungen ist von Seufert (Z. f. w. Th. 74. S. 360—88) und Hofmann (Komm. 75. S. 207 ff.) die Abhängigkeit unseres Briefes vom Römerbrief, und von Holtzmann (Kritik d. Eph. und Kolosserbr. 72. S. 259—66) und Hofmann (ib. 205 ff.) diejenige vom Epheserbrief nachgewiesen. Unter allen Gelehrten hält nur Weiss und Brückner an der Originalität des kleinen Petrusbriefes und der Abhängigkeit des grossen Paulus fest, während Ewald (Sieben Sendschr. S. 7. 156 f.), Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73. S. 494 ff.), Pfleiderer (Paulusbr. S. 434) noch an die Abhängigkeit des Epheserbriefs glauben. Aber Huther (Meyers Komm. 77. S. 23) weist dieser Auffassung des Verhältnisses gegenüber mit Recht darauf hin, dass die Eigenthümlichkeit des Epheserbriefs, die ihn von

den Paulusbriefen unterscheidet, mit dem Petrusbriefe nichts gemein habe und Koster (de Echtheid van Col. etc. 77. S. 196—217) hat die Abhängigkeit des Petrusbriefs von neuem ins Einzelne nachgewiesen. Mit Recht aber haben schon Mayerhoff (Einl. in die petr. Schr. 35. S. 106 f.) und Brückner (De Wette's Comm. 3. Aufl. 65. S. 16) darauf hingewiesen, dass Petrus, wenn er überhaupt von Paulus abhängig sei, eine ganze Sammlung von Paulusbriefen, in der auch die späteren nicht fehlten, gekannt haben müsste; und Holtzmann (Schenkels Bibell. IV, S. 496) hat reiche Parallelen zu den Briefen an die Thessalonicher, Korinther, Galater, Kolosser, Philipper zusammengestellt, denen u. a. noch Phil. 4, 7 (*φρουρεισθαι,* wie 1. P. 1, 5), 1, 11 (*εις επαινον και δοξαν*, wie 1. P. 1, 7) Kol. 1, 22 (*εν τῳ σωματι αυτου* wie 1. P. 2, 24) beizufügen wären. — In dieser Anlehnung an Paulus vermuthen Schott und Hofmann die bewusste Absicht des Petrus, seine Uebereinstimmung und Anerkennung gegenüber der Lehre des Heidenapostels zu bezeugen. Aber — wenn die Leser einmal, was damit doch vorausgesetzt ist, Uneinigkeit zwischen beiden Aposteln voraussetzten, konnte Petrus hoffen, durch Anlehnungen an Ausdrücke in Paulusbriefen, die in so früher Zeit den Lesern wohl grösstentheils nicht bekannt waren, jenes Vorurtheil zu zerstreuen? Ueberdies wäre doch nicht nur der Klugheit, sondern auch der Entschiedenheit und Freimüthigkeit eines Petrus in jenem Falle nur das Eine zuzutrauen, dass er sich offen zum Evangelium des Paulus bekannt und die Gemeinden, wenn dies nöthig war, etwa in der Art des Epheserbriefs zur Einigkeit und zum Frieden ermahnt hätte.[1]) Wenn aber Seufert gar in den Veränderungen der benutzten Paulusstellen theils conciliatorische Klugheit, theils den Zweck, seine Abhängigkeit zu verbergen, vermuthet, so ist hiervon auch keine Spur zu entdecken. „Die Berührung mit Paulus

---

1) Weiss (St. u. Kr. 65. S. 649) weist ausserdem mit Recht darauf hin, dass „es sich in den nachweisbaren Parallelen fast nirgends um lehrhafte Aussprüche, sondern lediglich um Worte apostolischer Ermahnung handelt."

trägt nichts weniger, als das Gepräge des Beabsichtigten; kein paulinischer Spruch wird unvermittelt und unverändert herübergenommen, vielmehr macht der Brief den Eindruck einer durchaus „freien Komposition, geschrieben von einem Verfasser, der paulinische Gedanken, Worte und Wendungen in sein Eigenthum verwandelt hatte und in denselben sprach, ohne dass er sich bewusst war, er bediene sich fremden Eigenthums.“ (Eichhorn, Einl. ins N. T. III, 614).“ Diese auf Eichhorn gestützten Worte Grimm's treffen völlig das Richtige; und wir machen seine weitere Zeichnung zur unseren: „Ich vermag mir den Verfasser nur als einen Mann vorzustellen, der in liebender Hingabe in des Paulus Denk- und Sprechweise, sei es durch persönlichen Verkehr mit ihm sei es durch Lektüre seiner Briefe sich eingelebt hat, dessen Gedanken und Ausdrücke unwillkürlich sich aneignet und sie völlig frei, wo nicht gar unbewusst reproducirt.“ (St. u. Kr. 72. S. 683 f.)[1])

Steht dies fest, so bleibt hinwiederum Weiss im Recht, wenn er (St. u. Kr. 65. S. 649 f.) nachweist, dass Petrus den Brief kurz vor seinem Tode in Rom unmöglich mehr habe schreiben können; und man wird allerdings von der Anerkennung der Abhängigkeit unseres Briefes, wie Weiss sich ganz klar bewusst ist „nothwendig noch einen Schritt weiter gedrängt, nämlich zuzugestehen, dass ein Schriftstück, dessen ganze Eigenthümlichkeit mit der Vorstellung, welche wir uns von der Eigenthümlichkeit und geschichtlichen Stellung des Apostels Petrus machen müssen, so wenig harmonirt, sich leichter erklärt, wenn man es mit der Tübinger Schule für ein pseudonymes Produkt hält.“ Denn nicht nur ist es fast undenkbar, dass in jener frühen Zeit Pétrus schon Gelegenheit gehabt hatte, alle paulinischen Gelegenheitsschreiben an die verschiedensten Gemeinden kennen zu lernen und sich geistig anzueignen (unter ihnen sogar den ohne Zweifel unächten Epheserbrief); sondern es ist völlig unmöglich, dass Petrus die sein eigenstes Wesen bildende Originalität — bei aller Empfänglichkeit für Beeinflussung in Stimmung

1) Ebenso Huther.

und Sitte[1]) — ganz verleugnet und die seinen persönlichen Vorzug bildende Schülerschaft Jesu ganz hintenangesesetzt habe, um sich als Schüler des Paulus zu bekennen.

Während nämlich der Brief auf Schritt und Tritt sich an Paulus anlehnt, zeigt er nur wenige Berührung mit der Evangeliumliteratur. „Unter den Stellen, welche des Verfassers Ohrenzeugenschaft bemerklich machen sollen, ist keine einzige, die eine mittelbare oder unmittelbare Bekanntschaft mit Aussprüchen Jesu nothwendig oder sicher zur Voraussetzung hat," sagt Hofmann, und „nur möglich" findet er es, dass dem Apostel bei 2, 12 Mth. 5, 16 vorschwebte. Fügen wir aber auch noch 1. P. 3, 14; 4, 14 und Mth. 5, 10. 1. P. 4, 13 und Mth. 5, 12; 1. P. 2, 12; 3, 16 und Mth. 5, 16; 1. P. 5, 6 und Mth. 23, 12 bei[2]), so sind dies für einen Petrus nicht nennenswerthe Berührungen. Dagegen fehlen völlig die synoptischen Grundbegriffe: Reich Gottes, Sohn Gottes; der Name Jesus findet sich nur einmal für sich allein, der Name Davidssohn (cf. sogar Paulus) gar nicht; die Erwähnung der irdischen Erscheinung Jesu beschränkt sich auf dessen Tod; auf das Gesetz wird nirgends reflektirt. Der Glaube, nicht als Gottvertrauen wie bei den Synoptikern, sondern als Verlass auf das Erlösungswerk in Christus bildet das Wesen des Christenthums; *καλειν* bedeutet nicht mehr „einladen" ohne Rücksicht auf den Erfolg, sondern „berufen" im Sinne von „erwählen". Das Ziel ist nicht *ζωη αιωνιος* genannt, sondern *δοξα* (5, 1. 4. 10). Fast

---

1) Weiss hebt treffend hervor, wie unrichtig die psychologische Konstruirung der Möglichkeit, dass Petrus sich an Paulus angeschlossen, aus dem für Einflüsse empfänglichen Naturell des Petrus sei: „dass die Berufung der Neueren (nämlich zur Erklärung der Abhängigkeit) auf die Anlehnung des Petrus an das A. T. und die Worte Christi ganz verschiedenartige Dinge vermischt, liegt am Tage; dass die Berufung auf die receptive Natur des Petrus momentane Bestimmbarkeit, wie sie allerdings seiner natürlichen Raschheit und Lebhaftigkeit entsprach mit etwas ganz anderem verwechselt, ebenso."

2) Die übrigen von Reuss angeführten „Reminiscenzen" (1. 22; 2, 2. 20. 25. 17; 4, 15 ff.; 5, 7) sind als solche nicht zu erkennen; und 3, 9 erklärt sich aus Röm. 12, 14. 17 viel unmittelbarer als aus Lc. 6, 28 (Weiss, petr. L. 70 f.).

noch auffallender ist es, wenn ein Augenzeuge Jesu, wo er auf die irdische Erscheinung Jesu hinweist (2, 21 f.), weder eigene Eindrücke noch Evangelienberichte verwendet, sondern Jes. 53.[1]) Unwidersprechlich zeugen diese Beobachtungen gegen die Möglichkeit, dass unser Brief von Petrus herrührt, der doch seine Hauptbedeutung darin erkennen musste, dass er von Jesu Leben zu erzählen wusste, der sich doch gewiss enge an Jesu Lehren, enger als an irgend eines Christen Predigt anschloss und der der entstehenden Evangelienliteratur nahe gestanden haben muss.[2]) —

Mit dem einzigen Erzeugniss des palästinensischen, urapostolischen Christenthums, mit der Apokalypse zeigt unser Brief nur geringe Berührungspunkte: die Bezeichnung der Christen als *δουλοι θεου* (1. P. 2, 16; Apok. 1, 1 und häufig), als Priester (1. P. 2, 9; Apok. 1, 6) und Roms als Babylon (1. P. 5, 13; Apok. 14—18), endlich die Doxologie (1. P. 4, 11; Apok. 1, 6) ist alles, was beide Schriften gemein haben. Wenn sich hieraus auch mit Wahrscheinlichkeit auf eine Bekanntschaft des einen Schriftstellers mit dem Werke des andern schliessen lässt, so zeigt eine nähere Untersuchung alsbald, dass die dogmatischen Anschauungen beider weit auseinanderliegen und von einer Verwandtschaft trotz der Bekanntschaft jedenfalls nicht die Rede sein kann. Die Apokalypse liebt den Namen Jesus, während in der einzigen Stelle, wo sie *Χριστος* verwendet (20, 4. 6), „noch der Appellativsinn des Namens anklingt," (Weiss); Petrus gebraucht die paulinischen Formeln *Χριστος* und *Ιησους Χριστος*. Die Apokalypse schaut ihren *Ιησους* gern in seinen menschlichen Beziehungen (vgl. z. B. 5, 5; 22, 16); dem Petrus ist *Χριστος*

1) Schenkel, Christusbild S. 49 sagt dagegen: „Auch fehlt es im Briefe nicht an Merkmalen eines vormaligen innigen und persönlichen Verhältnisses zu Jesu. 1, 8; 2, 21 f.; 3, 18"! Hofmann erkennt in 5, 8 eine Erinnerung an Fusswaschung und Gethsemane.

2) Was wollen dem gegenüber psychologische Konstruktionen bedeuten, wie sie Weiss vom Hoffnungston des Briefes aus, worin er die Züge des Petrus in den Evangelien, oder gar nur die muthmasslichen psychologischen Wirkungen seiner früheren Erlebnisse, Hofmann vom Mangel des Lehrgehaltes aus, worin er die praktische Richtung des Felsenjüngers erkennen will, versuchen! —

wie bei Paulus vor allem der dem Glauben vorschwebende in den Gläubigen wirkende verklärte Herr (2, 5; 3, 15; 4, 11), die irdische Bestimmtheit seiner Person tritt ganz zurück; und nur sein Tod findet Erwähnung. Der Geist ist in der Apokalypse noch ganz alttestamentlich der Geist Gottes, wie er z. B. in den Propheten wirksam ist, im Petrusbrief erscheint er als Princip, fast als Hypostase (1, 2, vgl. 1, 12; 4, 14). In der Lehre vom Werk Christi steht dem Petrusbrief neben dem Tod die Auferstehung Christi obenan als Grundlage des Glaubens (1, 3; 3, 21); in der Apokalypse findet sie keine Erwähnung. Jesus erscheint in der Apokalypse in priesterlicher Stellung, bei Petrus nicht; dort wird er stets als der künftige Weltrichter angeschaut (1, 10; 2, 12. 16. 27; 12, 5; 19, 15), bei Petrus hat Gott das Gericht in der Hand (4, 17; 5, 4; 4, 5 nach 1, 17). Seine Wiederkunft wird in der Apokalypse farbenreich geschildert; bei Petrus erfahren wir nicht mehr als die gehoffte Thatsache der *αποκαλυψις* (1, 7. 13; 4, 13), ein Ausdruck, den die Apokalypse hierfür nicht kennt, sondern der paulinisch ist (1. Kor. 1, 7). Die Gläubigen heissen in der Apokalypse mit Vorliebe *αγνοι*, bei Petrus nie; *πιστευειν* und *ελπιζειν* (wie *ελπις*), die christlichen Grundbegriffe bei Petrus (1, 5. 9. 21; 5, 9 etc.), kommen in der Apokalypse gar nicht vor (*πιστις* nur 2, 13. 19; 13, 10; 14, 12 im Sinne einer einzelnen Tugend neben anderen oder im Sinne von Glaubensbekenntniss); dagegen treten die Werke, auf die seinerseits Petrus nie reflektirt, überall als massgebend für das Heil in den Vordergrund (2, 26; 3, 2; 14, 12; 15, 4 etc.). Wie solch durchgehende Differenzen zwischen dem einzig sicheren Denkmal des urapostolischen palästinensischen Christenthums und einem Briefe des Apostels Petrus, des langjährigen Hauptes desselben, zu begreifen sind, mögen die Vertheidiger der Echtheit des Letzteren erklären. —

Um so reicher sind nun die Berührungspunkte mit dem Hebräerbrief.[1]) Man beachte die gemeinsamen Ausdrücke und Ideen, die liegen in *αντιτυπος* 1. P. 3, 21; H. 9, 24

1) Vgl. Holtzmann in Schenkel's Bibell. 496.

(sonst nie); *αγνοουντες και πλανωμενοι* (als Charakter der Unbekehrten) 1. P. 1, 14; 2, 15. 25; H. 5, 2; 9, 7 (sonst nie); *οικος* (als Bild der Christenheit) 1. P. 2, 5; H. 3, 6; *παρεπιδημοι* 1. P. 1, 1; 2, 11; H. 11, 13 (s. n.); *ο λογος του θεου-ζων* 1. P. 1, 23; H. 4, 12; *γευεσθαι* 1. P. 2, 3; H. 6, 5 (sonst nie in ähnlichem Sinn); *τελειως ελπιζειν* und *τετελειωμενοι* 1. P. 1, 13; H. 12, 23; *κληρονομειν την ευλογιαν* 1. P. 3, 9 H. 12, 17 (s. n.); *φιλοξενια* (als Gegenstand der Paränese) 1. P. 4, 9; H. 13, 2; *ειρηνην διωκειν* 1. P. 3, 11; H. 12, 14; *αναφερειν θυσιαν τῳ θεῳ δια Ιησου Χριστου* 1. P. 2, 5; H. 13, 15; *ο θεος καταρτισαι* (als Schlusswunsch) 1. P. 5, 10; H. 13, 21. Am meisten häufen sich aber diese Berührungen bei der Besprechung des Werkes Christi: Gemeinsam sind die Bezeichnungen seiner Erscheinung auf Erden als *φανερουσθαι* 1. P. 1, 20; H. 9, 26 (vgl. 1. Tim. 3, 16); der Zeit derselben durch *επ' εσχατου των χρονων* (*ημερων*) 1. P. 1, 20; H. 1, 1[1]); seiner selbst als *ποιμην* 1. P. 2, 25; H. 13, 20 (sonst nur Joh. 10); seines Charakters durch *αμιαντος* 1. P. 1, 4; H. 7, 26; 13, 4 (nur noch Jac. 1, 27 s. n.); des Erlösungsmittels als *σωμα Χριστου* 1. P. 2, 24; H. 10, 10 (s. n.) und als *αιμααμωμον* 1. P. 1, 19; H. 9, 14; seines Todes als eines *απαξ* geschehenen 1. P. 3, 18; H. 7, 27; 9, 7. 26ff.; des Zwecks desselben durch *αναφερειν αμαρτιαν* 1. P. 2, 24; H. 9, 28 (s. n.); der Wirkung desselben als *ραντισμος* 1. P. 1, 2; H. 12, 24 (s. n.) und als *λυτρωσις*, resp. *λυτρουν* 1. P. 1, 18; H. 9, 12 (sonst nur Lc. 1, 68; 2, 38; 24, 21; Tit. 2, 14). Nehmen wir nun zu diesen Berührungen noch die Fassung des Glaubens als einer *ελπις* 1. P. 1, 21; H. 11, 1 und als einer Beziehung auf das Unsichtbare 1. P. 1, 8; H. 11, 1, die Bedeutung der Hoffnung[2]), die Sitte, alttestamentliche Gestalten den Christen als Muster vorzuhalten 1. P. 3, 5f.; H. 11, alttestamentliche Bezeichnungen auf das Christenthum zu übertragen, und

1) Weiss, petr. B. S. 80—88 hat gut gezeigt, wie diese Auffassung der ersten Erscheinung Christi im Unterschied von allen neutestamentl. Schriftstellern unseren beiden Briefen eigenthümlich ist.

2) Vgl. Weiss: „Näher noch als die paulinische steht der petrinischen Auffassung von der Bedeutung der Hoffnung der Hebräerbrief.“

Mahnungen in alttestamentliche Worte zu kleiden[1]), dann müssen wir gestehen, dass die Verwandtschaft beider Briefe eine ungewöhnlich nahe ist. Ja es scheinen die Zeitverhältnisse, die beide Briefe voraussetzen, merkwürdig verwandt: die Leser haben Verfolgungen zu leiden, die 1. P. 4, 14; H. 10, 33; 13, 13 durch *ονειδιζεσϑαι* charakterisirt werden, und die den Eindruck vom Anfang der Endkatastrophe machen (1. P. 4, 7. 17 ff.; H. 10, 37), obgleich ihre Steigerung noch erwartet wird (1. P. 1, 6; 3, 17; H. 12, 4. 1) und zu deren muthiger Ertragung auf das Vorbild Jesu verwiesen wird (1. P. 2, 21 ff.; 3, 17 f.; 4, 1; H. 12, 1 ff.). Ebenso wird in beiden Briefen im unmittelbaren Zusammenhang damit die Mahnung zur Freihaltung von Sünden stark betont (1. P. 4, 15; H. 12, 14 ff.) und die andere dem Frieden nachzujagen (1. P. 3, 11; H. 12, 14) und *φιλοξενια* und *φιλαδελφια* zu pflegen (1. P. 4, 9; H. 13, 2. 1. P. 1, 22; 3, 8; H. 13, 1). Beide warnen besonders vor Habsucht (1. P. 5, 2; H. 13, 5); in beiden (1. P. 5, 2 f. und H. 13, 17) werden Schwierigkeiten in der Gemeindeleitung angedeutet. Ja beide Briefe nennen sich nicht nur selbst Mahnbriefe (1. P. 5, 12; H. 13, 22); sondern heben hervor, dass sie sich kurz gefasst haben (*δι' ολιγων εγραψα-δια βραχεων επεστειλα*). Wenn der Petrusbrief in Rom, der Hebräerbrief von einem früheren römischen Gemeindeglied geschrieben ist, so lässt sich die Verwandtschaft beider ohne schriftstellerische Abhängigkeit des einen vom andern anzunehmen, aus der gemeinsamen Luft erklären, in der die Verfasser von beiden Briefen lebten; denn sie zeitlich weit auseinanderzurücken, ist keinerlei Grund vorhanden. Die Priorität ist nicht leicht auszumachen; mir scheint sie auf Seiten des Petrusbriefs zu liegen; denn war die ausgebildete Theologie des Verfassers des Hebräerbriefs einmal in der koncisen Fassung, die sie dort erhielt, der römischen Gemeinde vorgetragen, so müsste bei einem so verwandten Geiste, wie dem Verfasser des Petrusbriefs, eine

1) Vgl. Köstlin: „Der Verfasser liebt, bei sittlichen Vorschriften regelmässig auf Aussprüche des alten Testaments zurückzugehen" (Joh. Lehrbgr. 474).

Einwirkung desselben fast sicher zu erwarten sein. Dagegen begreift es sich gut, wie die überhandnehmende Verwendung alttestamentlicher Typen für christliche Begriffe, wie wir sie im Petrusbriefe, der hierin nur den Fusstapfen des Paulus folgte, finden, bald einen alexandrinisch gebildeten Christen veranlassen konnte, das Verhältniss beider Testamente theoretisch klar zu legen, wie dies im Hebräerbrief geschah. Wenigstens nöthigt nichts im Petrusbrief, ihn durch Abhängigkeit vom Hebräerbrief und seinen dogmatischen Theorieen zu erklären. Dies soll noch durch einen Ueberblick über die Grundanschauungen des Briefes klar gelegt werden.

Mit Paulus und dem Hebräerbrief ist die Präexistenz Christi vorausgesetzt in 1, 20; 1, 11; 3, 19, Wenn dies in 1, 20 auch nicht aus *προεγνωσμενον* exegetisch zu erweisen ist, so liegt es in *φανερωθεντος δε επ' εσχατου των χρονων*, „da *φανερουσθαι* am natürlichsten von einem solchen Subjekt ausgesagt wird, das vorher schon war, aber im Verborgenen.“[1]) 1, 11 kann aber *το πνευμα Χριστου* unmöglich „nichts anderes, als der ewige Gottesgeist“ sein, der nur Geist Christi genannt werde, weil er „während seines Amtslebens sein Geist war.“[2]) Der in den Propheten wirkende Geist kann Geist Christi nur heissen, wenn er damals, wo er wirkte, Geist Christi war. 3, 19 aber gehört die Zeitbestimmung *εν ημεραις Νωε* zu *εκηρυξεν*; die Verse lehren eine Wirkung des präexistenten Christus in der alttestamentlichen Heilszeit ganz ebenso, wie Paulus 1. Kor. 10, 4.[3]) — Christus steht dem Verfasser, wie dem Paulus- und Hebräerbrief, vor allem in seiner gegenwärtigen Herrscherstellung nicht in seiner vergangenen Menschengestalt vor Augen (3, 22), daher er auch rundweg *κυριος* genannt wird (2, 3; 3, 15).

---

1) Pfleiderer, Plsmus. 421. Die Einwendungen von Weiss, neutl. Theol. § 48 a, beruhen auf Einlegungs-, nicht auf Auslegungskunst.

2) Weiss, neutestmtl. Theol. § 48 b.

3) Ich schliesse mich hierin an Schweizer und Hofmann an: da aber die Erklärung der Stelle in diesem oder dem gebräuchlichen Sinn auf unsere Untersuchung keinen massgebenden Einfluss hat, lasse ich eine nähere exegetische Rechtfertigung bei Seite. —

Den Mittelpunkt des Erlösungswerkes Christi bildet wiederum in Uebereinstimmung mit beiden, der Tod desselben (1, 18 f.; 2, 24; 3, 18, vgl. 4, 1. 13; 5, 1). Das Grundwesen des Christseins ist der Glaube (1, 5. 7. 8. 9. 21; 2, 6 f.; 5, 9); er schafft das Heil (1, 5. 9); aber er erscheint nicht mehr in dem tiefmystischen Sinne des Paulus (wie denn die bezeichnende Formel *πιστις Ιησου Χριστου* sich nicht findet), sondern bald im Sinne von sich verlassendem Vertrauen unmittelbar in den der Hoffnung übergehend (1, 21; 2, 6), bald in dem mehr äusserlichen des Annehmens von unsichtbaren Dingen (1, 8), bald als zusammenfassender Terminus für den Zustand des Christseins, etwa so, wie man heute unter Laien von „gläubig" und „ungläubig" redet (1, 5. 7. 9; 5, 9). Die theologische Definition seines Glaubensbegriffs, die der Hebräerbrief 11, 1 giebt, fasst also genau die Momente zusammen, die dem Glaubensbegriff des Petrusbriefes eigenthümlich sind. Während der paulinische Glaube zurückschaut auf die Erlösungsthat Christi schaut der des Petrus- und Hebräerbriefs vorwärts auf die zukünftige Verherrlichung. Christus ist weniger Gegenstand als Vermittler des Glaubens (1, 21 *τους δι' αυτου πιστευοντας*. Hebr. 12, 2: *αρχηγος και τελειωτης της πιστεως*). Darum kann sogar als das Specificum des Christen statt der *πιστις* geradezu die *ελπις* selbst genannt werden (1, 3; 3, 15, vgl. 1, 13 und 5, 8 f., wo im Zusammenhang mit *νηφειν* als dessen Frucht *τελειως ελπιζειν* und *στερεος τη πιστει* in deutlicher Parallele steht). Daneben steht aber in paulinischer Weise (Röm. 1, 5; 2. Kor. 10, 5) parallel mit *πιστις* die *υπακοη* d. h. die Unterwerfung der eigenen Gedanken und Pläne unter die Wahrheit (1, 22) oder unter Gott (1, 14) oder unter Christus (1, 2). Die nähere Beachtung des Zusammenhangs dieser Stellen verbietet es, mit Huther, Schott, Pfleiderer, Sieffert u. a. *υπακοη* im sittlichen Sinne zu verstehen; denn 1, 14 und 22 wird vielmehr ein sittliches Thun nur verlangt als Konsequenz der schon geleisteten *υπακοη*. 1, 14 sagt: nach dem ihr, nämlich durch euer Glauben (vgl. V. 3—13, wo die Berechtigung der Glaubenshoffnung dargethan und zum Festhalten daran ermahnt wird), euch Gott einmal unterstellt habt, so werdet

ihm auch ähnlich in eurem Wandel; auch das *καλειν* Gottes, in Folge dessen sie *τεκνα υπακοης* geworden sind, zielt im ganzen neuen Testament nie unmittelbar auf ein sittliches Wandeln, sondern zunächst auf den Glauben. 1, 22 werden die Christen als *ηγνικοτες εκ τη υπακοη της αληθειας* ermahnt, der aus dieser Thatsache erwachsenden Aufgabe auch nachzukommen; wären sie geheiligt in sittlichem Gehorsam, so wäre die Mahnung überflüssig; *υπακοη* muss also den Sinn von Glaubensunterwerfung haben. 1, 2 aber muss *υπακοη* gleichbedeutend mit *πιστις* sein, denn es ist undenkbar, dass der sittliche Gehorsam der Reinigung von Sünden vorangeht; damit wäre der im ganzen neuen Testament, vollends bei Paulus vorausgesetzte *ordo salutis* von einem sonst so treuen Paulusschüler nicht sowohl alterirt, als auf den Kopf gestellt.[1]) Wenn gegen diese Auffassung des absoluten *υπακοη* geltend gemacht wird, dass *υπακοη* im N. T. nie im Sinne von Glaubensgehorsam ohne eine nähere Bestimmung stehe, so ist zu erwidern, dass es ebensowenig irgendwo im Sinne von sittlichem Gehorsam sich findet, wo nicht durch den Zusammenhang völlig deutlich wäre, auf was für eine Willensmacht sich die *υπακοη* jedesmal bezieht. Wir stimmen Hofmann bei, dass unter *υπακοη* der Gehorsam zu verstehen sei, „welchen sie damit geleistet haben, dass sie sich der ihnen verkündigten Wahrheit im Glauben übergaben." — Den Gedanken, den der Verfasser mit diesen Ausdrücken (*πιστις, ελπις, υπακοη*) verbindet, hat er einmal auch in einem Bild ausgedrückt, wenn er die Christen bezeichnet als *προσερχομενοι προς τον κυριον ως λιθον ζωντα* (2, 4); denn das sind die *πιστευοντες* von V. 7; das *πιστευειν* besteht in einem stetigen „Sichgesellen"[2]) zum Herrn, als dem lebendigen Stein, also in einer stets sich erneuernden Bewegung oder Richtung des Herzens — wie dies auch *ελπις* und *υπακοη* ausdrückt —, nicht in einem ruhenden Zustand desselben, wie die paulinische *πιστις εν Χριστω*.

Fragen wir nun, welch eine Vorstellung der Verfasser

---

1) Gegen Sieffert, J. f. d. Th. 75. S. 377 Pfleiderer, Plsmus. 427 f.
2) Hofmann.

von dem Zustand des Christseins hat, so erfahren wir aus 1, 23, dass sie seien *αναγεγεννημενοι δια λογου ζωντος θεου και μενοντος*, d. h. durch den Glauben an jenes Wort zu neuen Menschen gemacht (vgl. Eph. 5, 26). Man ist durch nichts berechtigt diese Neugeburt, wie viele wollen, in sittlichem Sinne zu verstehen; denn der Ausdruck besagt an sich nur, dass an Stelle des früheren Zustandes ein anderer getreten sei; dieser ist nach 2, 9 kein anderer, als das alttestamentliche Ideal: die Christenheit ist ein *γενος εκλεκτον, βασιλειον ιερατευμα, εθνος αγιον, λαος εις περιποιησιν*, oder, angeschlossen an das alttestamentliche Bild vom Stein, mit dem Jesus verglichen wird, ein *οικος πνευματικος* (2, 5); das alles sind sie als Christen, als *πιστευοντες* und *προσερχομενοι*, ganz abgesehen von dem Lebenswandel zu dem sie dann ihr Christenstand verpflichtet; sie sind es geworden, weil Gott sie dazu berufen hat (1, 15) *κατα προγνωσιν* (1, 2). Es ist dies nur die weitere aus der Thorah genommene Ausführung des paulinischen Gedankens, dass die Christen das wahre Israel, die wahre Beschneidung seien. *γενος εκλεκτον* drückt denn auch weiter nichts aus, als ihre besondere Erwählung; *βασιλειον ιερατευμα* schaut ebenso zurück auf die Art, wie sie geworden, was sie sind, als vorwärts auf die Pflichten ihres jetzigen Standes; nur *εθνος αγιον, λαος εις περιποιησιν* sagt etwas aus, über das Wesen ihres Standes; sie sind, qua Christen, ein *εθνος αγιον* und ein *λαος εις περιποιησιν*; beides sind Wechselbegriffe: weil sie Gottes Eigenthumsvolk sind, sind sie heilig; weil sie heilig sind, können sie Gottes Eigenthum sein. Inwiefern aber können sie so heissen? weil sie sind *ηγνικοτες τας ψυχας εν τη υπακοη της αληθειας*; ihr Glaube hat also die Wirkung gehabt, dass sie *ηγνικοτες*, d. h. gereinigt sind „von solchem, was mit heiliger Bestimmung oder heiligem Geschäfte unverträglich ist“ (Hofmann), gereinigt also in religiösem, nicht in moralischem Sinne, wie dem *αγνιζειν* stets ein rein religiöser Begriff ist. Wie hängt aber Glaube und Reinigung mit einander zusammen? Der Grund liegt nach 1, 2 darin, dass der *υπακοη* dem Glauben, der nach 2, 4 ein *προσερχεσθαι προς τον κυριον Χριστον* ist, der *ραντισμος αιματος Ιησου*

Χριστου zur Seite geht, die Besprengung mit dem Blute Christi. Sieffert (J. f. d. Th. 75. S. 379 ff.) hat trefflich aus den drei Fällen, wo im Gesetz die Ceremonie der Blutbesprengung vorgeschrieben ist (Ex. 24, 8 ff.; 29, 21 ff.; Lev. 14, 1 ff.). als Bedeutung derselben dargelegt „die Aufnahme aus dem Bereiche des Profanen in eine priesterliche, heilige Gemeinschaft mit dem heiligen Gott" (382) und gezeigt, dass die Ceremonie nicht unmittelbar und nicht nothwendig eine sündensühnende, sondern zunächst nur eine gottweihende Bedeutung habe. So hat denn im neuen Bund die Besprengung mit dem Blute Christi, die an den Glauben sich knüpft, die Gläubigen zu dem auserwählten Geschlecht, dem königlichen Priesterthum, dem heiligen Eigenthumsvolk Gottes gemacht. Aber wie der Glaube nicht ein einmaliger Act, sondern eine stetige Richtung, so ist auch diese Bundesweihe eine nicht mit einemmal vollendete, sondern sozusagen stets sich erneuende, eine ununterbrochen im Zusammenhang mit dem ununterbrochenen Glauben sich fortsetzende Folge des Glaubens.[1]) Aber wodurch wird nun dieser Stand der Weihe, der an das Blut Jesu gebunden ist, erreicht? Was wirkt das Blut Jesu, dessen Wirkung durch den Glauben wie durch eine Besprengung den einzelnen Glaubenden zugetheilt wird, so dass diese Gott geweiht sind? Das Blut Jesu wirkt das *λυτρωθηναι εκ της ματαιας αναστροφης πατροπαραδοτου* (1, 18); d. h. es ist das von Gott bezahlte Lösegeld, durch das die Gläubigen erlöst werden von der Knechtschaft in dem eiteln, vatererebten Wandel[2]); durch diese Erlösung also sind sie in die Stellung eines heiligen Eigenthumsvolkes Gottes gebracht worden. Diese Erlösung aber ist genauer dadurch geschehen, dass Christus *τας αμαρτιας ημων*

---

1) Damit erklärt sich *εἰς* ganz natürlich; mit *εις* muss nicht nothwendig ein erst in der letzten Zukunft zu verwirklichender Zweck der Heilsberufung Gottes eingeführt sein, sondern es ist Präposition des Zwecks, ganz abgesehen davon, ob dieser Zweck schon erreicht ist oder nicht; hier ist er erreicht zu denken, sobald die Vorherbestimmung Gottes sich an den Einzelnen verwirklicht.

2) Vgl. die gründliche alttestamentliche Erläuterung des Ausdrucks bei Sieffert, a. a. O. 387 ff.

αυηνεγκεν εν τω σωματι αυτου επι το ξυλον (2, 24). Wenn in den Sätzen Χριστος περι αμαρτιων απεθανεν, δικαιος υπερ αδικων (3, 18), Χριστος επαθεν υπερ ημων (2, 21) liegt, dass sein Tod mit den Sünden in Beziehung steht (περι) und jene Beziehung zu Gunsten der Sünder ausfällt (υπερ), so giebt 2, 24 diesen allgemeinen Ausdrücken bestimmtere Grundlage durch die Erklärung, dass Christus unsere Sünden an seinem Leibe hinaufgetragen habe auf das Kreuz. εν τῳ σωματι ist einfach nothwendig zur Klarlegung des Bildes; fehlte der Beisatz, so wäre nicht gesagt, dass Christus selbst auch am Kreuze hing, sondern nur, dass er unsere Sünden hinhängte; es ist also zu viel hineingelegt, wenn Sieffert aus εν σωματι schliesst (403), dass „nach der Anschauung des Petrus zwischen der in den Menschen wirkenden Sündenmacht und dem eigenen Leibe Christi irgend eine innere Beziehung stattfinde.“ Es heisst blos, dass Christus in seinem Kreuzestod zugleich unsere Sünden am Kreuze tödtete. Die Wirkung dieses Sündetödtens ist dann ausgedrückt mit dem jesaianischen Spruch: ου τῳ μωλωπι ιαθητε, also mit einer Heilung von einer Krankheit verglichen. Die drei Stellen ελυτρωθητε, ανηνεγκεν, ιαθητε sagen deutlich nur, dass die Gläubigen durch Christi Tod von ihren Sünden, d. h. natürlich von solchen, die sie begangen haben, die ihnen zur Gewohnheit geworden, die sich in ihnen zu einer Krankheit ausgebildet haben, losgemacht sind, dass diese Sünden von ihnen weggethan sind. Die Sündenschuld also, die auf ihnen lag, ist von ihnen genommen; durch sie sind sie nimmer befleckt; darum sind sie ηγνικοτες (1, 22), darum für den Bund mit Gott geweiht (1, 2), darum zum heiligen Eigenthumsvolk erkoren (2, 9); darum kann Christus sie nun Gott darbringen, wie im alttestamentlichen Ritus die durch Blutbesprengung von der verunreinigenden Sündenschuld befreiten Priester Gott dargebracht, gleichsam vorgestellt wurden (3, 18).[1]) Von einer sittlich bessernden

1) Wenn je mit Sieffert (408) darin zugleich der Sinn einer Hingabe zu ethischer Leistung seitens der Vorgestellten erkannt werden müsste, so muss dies darum noch nicht als Wirkung des Todes Christi,

Wirkung des Todes Jesu ist, so viel ich sehen kann, nicht die Rede; wohl aber ist ein heiliger Wandel die nothwendige, aber nur als Gebot gesetzte Konsequenz der Aufnahme zum heiligen Volk; die ethische Heiligung ist die Aufgabe, die mit der durch Christi Tod bewirkten religiösen Heiligung, d. h. Reinigung und Weihung sich verknüpft. So sagt 2, 24, dass, nach dem wir geheilt seien dadurch, dass Christus unsere Sünden ans Kreuz heftete, unsere Pflicht sei, dass wir den Sünden absterben[1]) und der Gerechtigkeit leben; so wird die Mahnung in Gottesfurcht zu wandeln (1, 17) begründet mit dem Bewusstsein, dass wir von der Knechtschaft (εκ) des väterlichen Wandels erlöst sind (1, 18), und wird 1, 22 an die Thatsache des ηγνικοτες als Zweck derselben angeknüpft εις φιλαδελφιαν ανυποκριτον, wobei die folgende Mahnung zeigt, dass die Erfüllung dieses Zwecks eine mit jener Thatsache noch nicht erfüllte Aufgabe für uns ist; so wird als nunmehrige Aufgabe des durch den Tod Christi hergestellten ιερατευμα αγιον aufgestellt, ανενεγκαι πνευματικας θύσιας ευπροσδεκτους τῳ θεῳ δια Ιησου Χριστου (2, 5), oder als Zweck der in Christi Weihungstod geschehenen Erwählung zum Eigenthumsvolk vorgetragen, οπως τας αρετας εξαγγειλητε του εκ σκοτους υμας καλεσαντος εις το θαυμαστον αυτου φως (2, 9) (vgl. 1, 14 f., wo als Konsequenz der Stellung als τεκνα υπακοης, als Konsequenz der Berufung durch Gott der sittliche Wandel der Christen verlangt wird[2])). Nicht der Erlösungstod Christi als Faktum an und für sich hat aber hierauf irgend welchen Einfluss; er kann nur als Stachel wirken (ειδοτες οτι 1, 18) oder als

---

sondern kann ganz wohl als aus der Wirkung desselben sich ergebende Aufgabe angesehen werden. Doch hat gewiss προσαγειν hier einen rein religiösen Sinn, wie bei den Priesterdarstellungen.

1) So ist das Participium am natürlichsten aufzulösen; es enthält also keine Umschreibung dessen, was der Hauptsatz sagt, sondern die erste Hälfte der für die Zukunft aus der im Hauptsatz angegebenen vollendeten Thatsache entspringenden Aufgabe. Wäre der Inhalt des ινα-Satzes unmittelbar als Wirkung des Todes Christi zu denken, so würde das dann damit gleichbedeutende ου τῳ μωλωπι ιαθητε unerträglich nachhinken.

2) Siehe oben S. 491 f.

Vorbild (*υπολιμπανων υπογραμμον* 2, 21, cf. 3, 17 f.), oder, wenn der Christenwandel mit Leiden verbunden, als tröstliches Exempel (4, 1). Ist dem so, dann kann auch 1, 2 *εν αγιασμῳ πνευματος* keine sittliche Bedeutung haben, sondern es muss den Sinn haben, dass die an den Glauben geknüpfte Bundesweihe vermittelt sei durch Heiligkeit im heiligen Geiste, dadurch, dass die Menschen gereinigt sind von Sündenschuld im Sinne des Paulus 1. Kor. 1, 2; Röm. 15, 16; 1. Kor. 6, 11; Hebr. 10, 10. Beide Gedanken, Reinigung von den bisherigen Sünden und Vorsatz zu heiligem Wandel, als das Wesen des Christenstandes umfassend, erkenne ich nun auch in der Beschreibung der Taufe (3, 20), die offenbar der äussere Akt des Glaubens, die Verwirklichung des *ραντισμος αιματος Χριστου* ist. Sie wirkt *συνειδησις αγαθη*, weil sie die sündentilgende Bedeutung des Todes Christi dem Täufling zueignet und ihn ins heilige Volk aufnimmt (vgl. Eph. 5, 26), diese *συνειδησις αγαθη* aber soll alsbald weiter zu einem *επερωτημα εις θεον*, einem Gelöbniss an Gott sc. zu reinem Wandel sich erheben. Ein paulinischer Nachklang ist es, wenn dieses Gelöbniss Kraft bekommt durch die Auferstehung Christi, so wie nach Röm. 4, 25 Christus *ηγερθη δια δικαιωσιν ημων*, oder nach Röm. 6 die Auferstehung Christi für uns der Antrieb zum Wandel in einem neuen Leben werden soll. —

Stehen wir in dieser ganzen Lehre auf dem Boden der paulinsichen Heilslehre, wo auch die Wirkung des Todes Christi zunächst die Befreiung von Sündenschuld und erst die Konsequenz der letzteren, allerdings mit Nachahmung des ersteren, ein heiliger Wandel ist, so ist es um so auffallender, dass die paulinische Terminologie völlig verlassen ist; dies erklärt sich daraus, dass jene Terminologie stand und fiel mit dem dogmatischen Unterbau, durch den Paulus seine These von der sündentilgenden Macht des Todes Christi gestützt hatte und dass dieser Unterbau unserem Verfasser völlig verloren gegangen war. Fragen wir nämlich, wie es sich denn begreifen lässt, dass der Tod Jesu jene Wirkung hatte, so erhalten wir im Petrusbriefe keinerlei Antwort; nicht einmal einen Versuch hierzu, so dass man sich des

Gedankens nicht erwehren kann, dass der Glaube an die sündentilgende Macht des Todes Christi, den Paulus noch rechtfertigen musste, durch des Paulus Bemühung schon zum Grunddogma des Christenthums geworden war, das nun seine Wahrheit in sich selbst trug und keiner apologetischen Beweisführung bedurfte. Aber noch bemerkenswerther ist, dass die paulinische Theorie schon vergessen scheint; denn nicht einmal Anklänge an sie finden sich; keine Spur der Stellvertretungstheorie[1]), kein Gedanke auch nur daran, dass der Tod die nothwendige Strafe der Sünde sei, keine Erklärung aus dem *δικαιωμα του νομου*, das den Fluch bringt; keine Anlehnung an die alttestamentliche Opfertheorie.[2]) Nur das eine Moment ist übrig aus der paulinischen Theorie, dessen Bedeutung aber in seiner Vereinzelung fast unverständlich bleibt, dass Christus selbst ohne Sünde war: 1, 19; 2, 22; 3, 18. Der Gedanke (der aber nirgends ausgeführt ist) ist dabei ohne Zweifel, dass er eben darum, weil er selbst rein war von Sünden, die Sünden anderer auf sich nehmen konnte. So ist unser Brief neben dem Hebräerbrief ein neuer Beweis, wie schnell die paulinische Rechtfertigungstheorie vergessen wurde, wie sie denn ein so complicirtes dogmatisches Denken erforderte, dass sie den christlichen Gemeinden wohl schon zu des Apostels Lebzeiten unverständlich blieb; nach des Dogmatikers Tod blieb als Resultat seiner dogmatischen Arbeit nur der Glaubenssatz, aber nun als unbestreitbare Grundlage des Christenthums übrig, dass die Gläubigen durch Christi Tod von ihren Sünden erlöst seien; dieser Glaube wurde zur Basis und zum Ausgangspunkt aller sittlichen Mahnung, wie der Tod Christi selbst zum Vorbild im sittlichen Wandel. Nach diesem Rückgang der dogmatischen Hochfluth, den unser Brief darstellt, war

---

1) Vgl. Sieffert 392.

2) Auch 1, 19 nicht, vgl. Weiss, § 49, A. 6. 7. Auch Sieffert, 394 ff., der eine solche sucht, kommt zu dem Resultat: „Nur so viel ergiebt sich aus jenen Worten, dass für die Erlösung aus der Macht der Sünde durch Christi Tod die Unschuld desselben in Verbindung mit der Heiligkeit des damit beschlossenen Lebens von wesentlicher Bedeutung ist.“

Raum geschaffen für den neuen ganz eigenartigen Versuch, die Erlösungswirkung des Todes Christi zu erklären, den wir im Hebräerbrief vor uns haben. Die Bahn war ihm gewiesen durch die Art, wie der Petrusbrief alle christlichen Errungenschaften, nicht nur den Stand der Christen (2, 9), sondern auch die Einführung in denselben (1, 2), mit alttestamentlichen Typen bezeichnete; es fehlte nur noch ein Gelehrter des alten Testaments, um auch für den Erlösungstod Christi alttestamentliche Typen zur wissenschaftlichen Erklärung desselben zu suchen und zu verwenden. —

Der Ueberblick über die dogmatischen Grundlehren des Briefs hat uns von Neuem gezeigt, wie ganz unser Verfasser in Pauli Spuren wandelt. Aber das Fehlen aller dogmatischen Formeln und Streitworte, besonders aber dasjenige aller dialektischen Auseinandersetzungen mit dem Gesetz zeigt uns dann um so gewisser, dass seit den erregten Tagen der paulinischen Heidenmission eine gute Zeit verstrichen sein muss. Alle Versuche, dem Briefe eine Parteifarbe oder gar eine Parteitendenz aufzudrängen, so viele ihrer schon gemacht wurden, sind gescheitert. Von einer Absicht, die Autorität des Paulus gegenüber Judaisten[1]) festzustellen (Steiger, Neander, Bleek), ist im Brief auch nicht eine Spur zu entdecken; die specifisch paulinischen Ideen erwähnt er ja nicht einmal, geschweige, dass er auch nur eine derselben zu vertheidigen sucht. *επιμαρτυρειν* (5, 12) bezieht sich nicht auf frühere Belehrungen, also etwa auf die des Paulus, sondern einfach auf den Glauben der Christen; denn nicht an der bestimmten Form ihres Glaubens, sondern an ihrem Christenglauben selbst irre zu werden standen sie in Folge der Leiden, die sie zu tragen hatten, in Gefahr. Daraus erklärt sich die Versicherung, dass das unter ihnen verkündigte Wort das Gotteswort sei, das in Ewigkeit bleibe (1, 25).[2]) Ebensowenig ist eine conciliatorische Tendenz denkbar[3]), sei es, dass sie die Bezeugung der Einheit von

1) Die Tübinger Formel: „eine von einem Pauliner verfasste, für Petriner berechnete Apologie des Paulinismus."

2) Vgl. Grimm, a. a. O. 676 f. Huther, 29 f. Pfleiderer, 419.

3) Sogar Hofmann, S. 206 meint dies.

Paulus und Petrus oder die Einigung zweier Parteien in den Gemeinden zum Gegenstand hätte. Das erstere müsste, wenn einmal Verdacht eines Gegensatzes vorhanden war, viel deutlicher geschehen; das letztere hat im Brief keinerlei Boden, weil durch gar nichts eine Parteispaltung in den Gemeinden angedeutet ist, wie denn auch mit keinem Wort im Briefe auf Juden und Heiden, oder auf Judenchristen und Heidenchristen reflektirt ist.

Von einem judenchristlichen Charakter kann aber ebensowenig geredet werden, was geschehen ist mit[1]) und ohne[2]) Anerkennung der paulinischen Grundlage. Die Belege hierfür sollen theils negative sein: Uebergehen paulinischer Schärfen — aber diese können sich im Lauf der Zeit, da sie entbehrlich geworden waren, von selbst abgeschliffen haben; Fehlen des mystischen Elements im Glaubensbegriff — aber dies kann sich ebensogut wegen seiner Feinheit schnell verloren haben, wie es ja mit Ausnahme des Johannes der ganzen nachpaulinischen Literatur fehlt;[3]) Fehlen der specifischen Bedeutung von der *χαρις* in Beziehung auf die Rechtfertigung, — diese ist verschwunden mit dem Verschwinden der Polemik gegen Werkgerechtigkeit; dafür ist sie in Folge der paulinischen Premirung derselben zur Bezeichnung des Christenthums geworden: 1, 19; 3, 7; 5, 12. Als positive Beweise werden angeführt: Betonung der Werkgerechtigkeit — diese tritt nur stärker im Briefe hervor, weil er ausgesprochenermassen ein paränetischer Brief ist; dass „die Werke als Gnadenmittel erscheinen" (Reuss, Gesch. d. N. T. 74, S. 144), kann bei richtiger Erklärung von 2, 20 f.; 3, 9 nicht gesagt werden; zur Hervorhebung von *φοβος θεου* (Weiss) vgl. Phil. 2, 12; 1. Kor. 5, 11; 7, 1. Die Mah-

1) Schwegler, Mangold, wie es scheint, auch Reuss; Immer.

2) Lechler, Weiss.

3) Gegen Weiss ist hierbei noch specieller zu bemerken, dass die Formel *εν Χριστῳ* 3, 16; 5, 14. *δια Χριστου* 2, 5; 4, 11, die er mit Recht in unserem Briefe im Sinne der Nachahmung des wirkungskräftigen Vorbildes erklärt, nicht sich gebildet haben kann, ohne dass sich ursprünglich ein mystischer Sinn damit verband, also mit Sicherheit auf die nachpaulinische Zeit hinweist.

nungen 2, 24 haben in Röm. 6, die von 2, 21 f.; 3, 9 in Röm. 12, das θελημα του θεου 2, 15 in Röm. 12, 2, die πνευματικαι θυσαι 2, 5 in Röm. 12, 1 ihre Parallelen. Die gerichtlichen Untersuchungen, wie die Verleumdungen, endlich das rasche Wachsthum der Zahl der Gemeindegliedermachte ein Drängen auf die nöthige Frucht der Erlösung, auf den dem auserwählten Geschlecht allein entsprechenden Wandel immer nöthiger. Ein weiterer Beleg soll nach Weiss in der alttestamentlichen Farbe des Briefes liegen. Hofmann antwortet treffend: „Das Christenthum ist dem Petrus Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie, Verwirklichung des dort verheissenen Heils. Allerdings. Aber wenn man damit eine ihn unterscheidende Eigenthümlichkeit zu benennen meint, so irrt man.“ Die Uebertragung alttestamentlicher Typen und Ideen aufs Christenthum ist von Paulus selbst begonnen und gehört zum gemeinsamen Charakter der nachpaulinischen Zeit; der Reiz dazu ist gesteigert durch die Einführung der Lektionen aus dem alten Testament bei den Gottesdiensten und durch die Aufgabe der Christen jener Zeit, sich nach allen Seiten als die Erben der jüdischen Prärogativen darzuthun. Und es ist wohl zu beachten, was Hofmann sagt: „Nicht die Anschauungsweise des Apostels ist alttestamentlich, sondern nur seine Ausdrucksweise, womit aber nichts anderes gesagt ist, als dass er in der heiligen Schrift, die es ja auch seinen Lesern sein soll, lebt und webt.“[1]) Wenn endlich „eine principielle Befreiung vom Gesetz nirgends ausgesprochen“

1) Geradezu unbegreiflich ist es, wenn der „alttestamentlich messianische Ausdruck“ in 3, 22 für ein Zeichen des judenchristlichen Typus angesehen wird (petr. L. S. 211), als ob Paulus alle alttestamentlich-messianischen Ideen und Ausdrücke den Judenchristen überlassen hätte! — Mangold's (Einl. Bleek, 658 f. Anm., ebenso Immer) Meinung, die Adresse 1, 1 sei gebildet „mit Wahrung sowohl des nationaltheokratischen Prärogativs Israels, als der Hoffnung seiner gläubigen Glieder, dass der Same Abrahams das eigentliche Centrum der Kirche bilden soll“, erledigt sich durch unsere Erklärung des Ausdrucks, oben S. 480 ff. Wenn nach Mangold der Verfasser 2, 9 die Ehrenprädicate des heiligen Volkes auf die heidenchristlichen Leser des Briefs überträgt, warum sollte er dies mit dem Ausdruck διασπορα nicht auch, mit Abstreifung jedes Restes der alten Bedeutung, gethan haben?

ist (Weiss, § 45 c), so kann die vollständige Ignorirung des Gesetzes ja nur ein Beweis sein, dass das Gesetz nicht mehr vorhanden war für Schreiber und Leser. So findet sich denn nichts im Brief, was die Darstellung seiner Lehre als judenchristlich rechtfertigen könnte.

Der Brief ist für uns vielmehr ein Denkmal des Paulinismus, wie er sich nach Abstreifung der mystischen Tiefe, der polemischen Schärfe und der dogmatischen Feinheit des Evangeliums Pauli im Gesammtbewusstsein der nachpaulinischen Kirche erhalten hat. Seine Eigenthümlichkeit besteht in der starken Benutzung alttestamentlicher Ausdrücke und Gedanken und in der Hervorkehrung der Ethik vor der Dogmatik.[1]) Eine Fortbildung der Lehre strebt der Brief darum auch in keiner Weise an. „Nicht etwas Neues will er sie (die Leser) lehren, sondern nur etwas bezeugen, wovon vorauszusetzen ist, dass sie es selbst schon wissen und glauben." (Hofmann). Es findet sich darum auch gegenüber Paulus, Epheserbrief und Apokalypse kaum eine Lehreigenthümlichkeit im Brief, ausser der Uebertragung der jüdischen Ehrenprädikate (2, 9) und der typischen Deutung der noachischen Fluth (3, 20).[2])

Sind unsere Resultate auch nur in den Hauptthesen richtig, so kann der sogenannte erste Petrusbrief nicht von Petrus[3]), vielmehr nur von einem Pauliner in einer nachneronischen Verfolgungszeit verfasst sein, wohl in derjenigen Domitians, wie die Priorität des Briefs gegenüber dem in

1) Vgl. Holtzmann (Schenkel 500): „Das Dogma wird hier immer nur so weit verfolgt, als es ethisch verwerthbar ist." „Die ansprechendere Form einer eklektischen Bearbeitung ist es, in welcher hier die paulinische Dogmatik einem mehr ethisch gestimmten Zeitalter dargeboten wird." Aehnlich Köstlin, joh. Lehrbegr. 480 f.

2) Und 3, 19 f. die Höllenfahrt für diejenigen, die die Stelle so deuten.

3) Es sei nur beiläufig bemerkt, dass Petrus schwerlich zu Citaten ausschliesslich die LXX benützt hätte, wie dies in unserem Briefe geschieht, wodurch sich der Verfasser als ein hellenistischer Jude verräth.

jene Zeit fallenden Hebräerbrief und das Fehlen jeder Polemik gegen gnostisirende Neigungen, die gewiss zu Trajans Zeit schon nöthig war, wahrscheinlich macht. Er ist ein Zeugnisss von der friedlichene Entwicklung der nachpaulinischen Kirchen im paulinischen Geiste und von dem Ansehen, das Petrus bei denselben genoss. Nur die eine Frage ist nun noch ungelöst, warum jener paulinische Christ den Petrus zum Patron seines Mahnschreibens gewählt hat. Da wir nach dem Bisherigen von jeder Vermuthung darin kirchenpolitische Zwecke zu erkennen, abstehen müssen, so giebt uns vielleicht den richtigen Wink die Bezeichnung 5, 1, wo Petrus vorgestellt wird als *ο συμπρεσβυτερος*. Wenn, wie wir vermutheten, *πρεσβυτεροι* zunächst Bezeichnung der „Urchristen", derer, die von Anfang an Glieder der Gemeinden waren, ist, so wird damit an Petrus hervorgehoben, dass auch er in ähnlicher Weise als einer der „Urchristen" in einer Gemeinde eine hervorragende Stelle eingenommen hatte, so dass er dem Verfasser geeigneter erschien, als der stets reisende Paulus, an die Vorsteher jener Gemeinden, wie aus eigener Erfahrung heraus, ermunternde Ermahnungen zu senden. Vielleicht hat das *συμπρεσβυτερος* sogar eine viel konkretere Beziehung; Hofmann mag richtig vermuthen, dass Petrus „wie vordem Paulus, von Antiochia aus, wo ihn die Sage geweilt haben lässt, durch Kleinasien nach Ephesus" und so nach Rom gereist sei, so dass er einem Theil der Gemeinden[1]), denen der Brief gilt, persönlich bekannt, vielleicht da oder dort längere Zeit geweilt hatte; dies ist ohne Schwierigkeit denkbar von der Zeit an, da Paulus gefangen genommen war. Ausserdem aber heisst Petrus dort *μαρτυς των του Χριστου παθηματων*; dies kann, wie Hofmann richtig zeigt, nicht Augenzeuge bedeuten wollen; aber ebensowenig Zeuge in dem Sinne, in welchem „jeder ein Zeuge ist, der von ihm zeugt"; denn damit wäre nichts besonderes ausgesagt; sondern Petrus ist durch die That ein Zeuge der Christusleiden

1) Aus dieser nur partiellen persönlichen Bekanntschaft würde es sich dann erklären, dass der Brief darauf weiter keine Rücksicht nimmt.

geworden, so wie die Christen, an die der Brief gerichtet ist, Theil hatten an den Christusleiden; denn darauf gründet sich der Beisatz *ο και κοινωνος* etc. Wenn man aber Apok. 2, 13; 17, 6 vergleicht, so ist man geneigt, in diesem Ausdruck geradezu das Märtyrerende des Petrus angedeutet zu sehen und den Grund, dass dieser Brief unter sein Patronat gestellt wurde, eben darin zu erkennen, dass er standhaft unter Leiden sein Zeugenamt vollendete. Nicht nur „ein Vorgefühl seines nahen Todes", wie Schenkel will, sondern eine Hinweisung auf seine Verherrlichung läge dann in dem Ausdruck *ο και της μελλουσης αποκαλυπτεσθαι δοξης κοινωνος*, welcher das Eingetretensein dieses Theilhabens ausdrückt. Petrus als der verherrlichte Märtyrer mahnt die Gemeinden zum Ausharren, denen er in seinen Erdentagen irgendwie amtlich nahegekommen war. Vielleicht war es wirklich Silvanus, der, später von Paulus zu Petrus sich wendend, den verklärten Meister in diesem Briefe zu dem jüngeren Geschlechte reden lässt; so dass die persönliche Beziehung des eigentlichen Verfassers zu Petrus der letzte und einfachste Grund der Wahl dieses Patrons wäre.[1]) Wenn Grimm (672 f.) als letzten Grund gegen die Annahme einer Pseudonymität anführt, dass eine solche „sonst, so viel wir wissen, nur für polemische, apologetische, irenische Zwecke unternommen"

1) Von der Tübinger Voraussetzung aus, dass Petriner und Pauliner in der nachpaulinischen Zeit in zwei Lager sich theilten, erklärt Mangold, der dem Brief judenchristlichen Charakter zuschreibt, die Unterstellung unter Petrus einfach aus der Thatsache, dass der Verfasser Petriner war: „Während es bei der eminent praktischen Aufgabe, welche der Verfasser lösen will, absolut unerfindlich wäre, aus welchem Grunde ein Pauliner paulinischen Gemeinden gegenüber den Erfolg seines Schreibens durch die gewählte Einkleidung selbst in Frage gestellt haben sollte, so wird es durchaus begreiflich, dass ein Anhänger des Petrus diese Einkleidung wählt und den möglichen Misserfolg seiner Mahnungen dadurch vorbeugt, dass er seinen Apostel 5, 12 eine Billigung des paulinischen Christenthums (?) aussprechen lässt und ihn mit den in paulinischeu Kreisen accreditirten apostolischen Gehilfen Silvanus und Marcus in Verbindung setzt." Wenn nur jene Voraussetzung über Petriner und Pauliner nicht blosse Hypothese wäre! Und wenn sich, ihre Richtigkeit vorausgesetzt, nur ein Petriner denken liesse, der ein so getreuer Pauliner ist, wie unser Verfasser! —

wurde, so deckt sich die Grenze unseres Wissens noch lange nicht mit der Grenze geschichtlicher Möglichkeit; ja eine allgemeine Verfolgung und die Gefahr des Abfalls einer Reihe blühender Gemeinden war gewiss Grund genug, die Autorität eines Apostels anzurufen zur Verhütung solchen Unglücks. Der gewaltige Eindruck, den die Zeitumstände machen mussten, der sich in 4, 7. 17 f. spiegelt, verlangte eine gewaltige Stimme zur Ausgleichung; so dass Grimm's Vorschlag an den eventuellen Verfasser unseres Briefs, er hätte nur die Menge paraklетischen Stoffs, die im alten Testament und der evangelischen Ueberlieferung, wie den sicher schon weit verbreiteten Schriften der apostolischen Zeit vorlag, zusammenzustellen und im eigenen Namen für die Verhältnisse und Bedürfnisse seiner Gegenwart fruchtbar zu machen gebraucht, und auf diese Weise der Pseudonymität entrathen können, eben jene „Verhältnisse und Bedürfnisse" zu wenig in Rechnung nimmt.

Auf den wirklichen Verfasser unseres Briefes weist uns vielleicht die Notiz 5, 12 hin. Dass durch *εγραψα δια* nicht der Schreiber, sondern nur der Ueberbringer bezeichnet sei (**Meyer**), ist nicht einmmal wahrscheinlich zu machen, geschweige zu beweisen. Denn wenn Silvanus der Ueberbringer war, wozu dann die Versicherung dieser Thatsache, welche die Empfänger doch selber bei Empfang des Briefes erlebten? Etwa damit diese dem Silvanus auch wirklich trauten, dass sein Brief von Petrus herrühre? Ist es nicht vielmehr wahrscheinlich, dass Petrus in jenem Fall den Silvanus in der Art, wie Paulus die Ueberbringer seiner Sendschreiben den Gemeinden empfohlen hätte (vgl. 1. Kor. 16, 10 f.; Phil. 2, 25 ff.; Kol. 4, 7 f.), dass er mindestens nicht den missverständlichen Ausdruck „*δια Σιλουανου εγραψα*" gebildet, sondern je nach den Verhältnissen geschrieben hätte: *αποστειλαμενος τον Σιλ.* oder *πορευσμενου τον Σιλ.* oder ä?[1]) *δια Σιλουανου* will also im Sinne des Verfassers ohne Zweifel den Schreiber des Briefes bezeichnen, welche Auffassung bestärkt wird durch die paulinische Sitte, die

1) So auch Schenkel, Christusbild, S. 48. Ebenso Grimm, S. 690.

Briefe durch eine andere Hand schreiben zu lassen.[1]) — Der Beisatz ως λογιζομαι aber bildet nun für die Vertheidiger der petrinischen Authentie des Briefes eine unlösbare Schwierigkeit. Bezieht man es zu δι' ολιγων[2]), so ist es nicht nur müssig, weil die Behauptung, der Brief sei kurz, von keiner solchen Bedeutung war, dass sie diese vorsichtige Restriktion auf das subjektive Urtheil nöthig hatte, sondern bei Hofmann's Erklärung: Petrus wolle dadurch den Gemeinden die Zumuthung, von dem Brief je eine Abschrift zu nehmen, als annehmbar und nicht zu hart darstellen, fast verletzend gegen die Gemeinden, denen es doch gewiss nicht zu viel sein konnte, einen noch so langen Apostelbrief abzuschreiben, ganz abgesehen davon, dass von dieser Auflage im Kontext kein Wort steht. So wird man ως λογιζομαι denn auf die Prädicirung des Silvanus als πιστου αδελφου beziehen müssen. In Petri Mund aber würde sich dieser Beisatz „etwas sonderbar ausnehmen, als ob sein Urtheil über die Zuverlässigkeit des Silvanus nicht ganz fest sei." (Grimm, S. 689). Denn den Zweck, den die Wendung an sich allerdings haben kann „eine Sache, deren man ganz sicher ist, als Vermuthung auszusprechen, um eben dadurch von Seiten des anderen, auf dessen Urtheil es eigentlich ankommt, das zustimmende Zeugniss, dessen man von vornherein sicher ist, zu provociren" (Schott) kann doch Petrus hier nicht haben. Wozu sollte er doch bei den Gemeinden ein Urtheil über Silvanus provociren und wodurch wären diese denn in den Stand gesetzt, hierin sich ein Urtheil zu bilden? Schenkel[3]) aber setzt doch einen ziemlich misstrauischen Petrus voraus, wenn nach ihm Petrus dies restringirte Urtheil mit Beziehung auf die Uebersetzertreue des Schreibers, dem Petrus hebräisch dictirt habe, ausspricht. Grimm[4]) meint, Silvanus habe im Sinne des Petrus jenes Prädikat seinem eigenen Namen beigegeben und dann „vergessend, dass er in fremdem Auftrag und Namen schrieb, in eigener Person aus Bescheidenheit ως λογιζομαι beigefügt."

---

1) Vgl. auch Apg. 15, 23. 2) Steiger, Hofmann.
3) A. a. O. 4) S. 689.

Aber welch ein plötzliches Herausfallen aus der Versenkung in seinen Auftraggeber und welch eine ungeschickte Verquickung von des Petrus und dem eigenen Standpunkte müssten wir ihm Schuld geben. Schrieb aber Silvanus nach des Petrus Tod nur in seinem Sinne, nicht aber in seinem Auftrag, so dass bei seinem Schreiben allerdings er und nicht der als Patron vorangestellte Petrus das aktive Subjekt war, dann mag sich dies *ως λογιζομαι* ganz natürlich aus der künstlichen Vereinerleiung beider Personen erklären, die dem ganzen Schreiben etwas amphibolisches gab. Wenn es vollends, wie uns nach dem Ausdruck *μαρτυς των του Χριστου παθηματων* wahrscheinlich war, dem Schreiber gar nicht in den Sinn kam, sein Schreiben als einen authentischen Petrusbrief auszugeben, (in welchem Falle er den Petrus doch wohl in prophetischer Weise hätte von den Leiden der Gemeinden sprechen lassen müssen in der Art der apokalyptischen Reden bei den Synoptikern, der Pastoralbriefe, der Paulusrede in Apg. 20, 18—35), so begreift es sich doppelt leicht, dass er sich jene Selbstprädicirung nicht erlauben konnte ohne die Restriktion *ως λογιζομαι*. Gegen die Möglichkeit aber, dass Silvanus wirklich diesen Brief schrieb, wird sich kein zwingender Grund geltend machen lassen. Er konnte in den Tagen Domitian's wohl noch leben und nach den neronischen Schrecken etwa zur Neusammlung der verwaisten Gemeinde nach Rom gekommen sein. Er mochte nach seiner Trennung von Paulus irgendwie dem Petrus näher gekommen sein, so dass sich der unserem Briefschreiber anhaftende Räthselcharakter eines paulinischen Petriners, der im Geiste Pauli und im Namen Petri schreibt, aus seiner Geschichte erklärt. Er war von den paulinischen Missionsreisen her mit den Gemeinden in Galatien und Phrygien bekannt und mit ihren Verhältnissen vertraut und mochte immerhin, wie Wiesinger, Schott glauben, noch längere Zeit später in jenen Gegenden thätig gewesen sein. Dass aber ein Schüler des Paulus und des Petrus lieber in dem Namen eines dieser verklärten Gründer des Christenthums, als in seinem eigenen ein Mahnschreiben ausgehen liess, ist sehr begreiflich und ein ehrendes Zeugniss

Einen glauben, dass dieses Wort in unseren Evangelien zu suchen sei. Die Aelteren, und auch noch Neuere wie Weiss[1]), fanden es dann meist in der Stelle Mtth. 24, 31, wo aber nur steht, dass der Herr zur Zeit seiner Wiederkunft seine Engel senden wird, die mit starken Posaunenschall seine Auserwählten von allen vier Winden her zusammenrufen werden, von einem Ende der Himmel an bis zum anderen. Hofmann[2]) meint sogar, in Mtth. 16, 25 cf. Joh. 6, 39 cf. bereits genügendes Material zur Fundamentirung dieses Herrnwortes zu finden. Aber die erstere Stelle enthält auch wieder nur die ganz allgemeine Schilderung der Parusie, und wenn Christus in der zweiten sagt: Das ist der Wille dessen, der mich gesandt hat, dass ich Nichts von dem allem verliere, was er mir gegeben, sondern es auferwecke am jüngsten Tage, so kommt das zwar dem Gedanken unserer Thessalonicherstelle etwas näher, deckt sich aber immer noch nicht völlig mit demselben, abgesehen davon, dass der Rückgriff auf eine johanneische Stelle, wo es sich um einen paulinischen Brief handelt, ohnehin bedenklich ist. Es kommt wesentlich darauf an, dass die Gleichheit des Looses zwischen Verstorbenen und Lebenden ausgedrückt sei, und wenn gerade hierfür ein Wort des Herrn als Autorität angerufen wird, so darf man sich nicht mit Stellen begnügen, die nur im Allgemeinen den nämlichen eschatologischen Hintergrund geben. Da nun aber ein genau entsprechendes Wort in unseren Evangelien nicht zu finden ist, so haben sich andere Ausleger auf die mündliche Ueberlieferung berufen, die ja auch noch andere Worte aus dem Munde Jesu aufbewahrt habe, die wir ebenso vergeblich in unsern Evangelien suchen. In der That giebt es ja solche Worte und dem Paulus selbst wird in der Apostelgeschichte (20, 35) ein solches in den Mund gelegt, das ganz das Gepräge der synoptischen Sprüche trägt: Geben ist seliger, denn Nehmen. Allein abgesehen davon, dass diese Aus-

1) Lehrbuch der bibl. Theol. des neuen Test. 3. Aufl. p. 223.

2) Schriftbeweis II. 2. p. 598.

kunft immerhin precär ist, da sie mit blosser Möglichkeit operirt, so wird gerade in unserem Falle dieselbe noch unwahrscheinlicher. Kurze, in sich selbst abgeschlossene und aus sich selbst verständliche Sentenzen konnten sehr wohl durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt werden, aber eine so specielle eschatologische Belehrung, wie wir sie hier haben, verlangt einen Zusammenhang, in dem sie erst klar wird, einen Anlass, durch den sie hervorgerufen wurde, schwerlich konnte sie aber als abgerissenes Wort überliefert sein. Daher hat auch diese Ansicht, obwohl sie unter anderen durch den ehrwürdigen Namen Calvins vertreten ist, in der Gegenwart wenig Anhänger mehr. Die meisten Erklärer, namentlich die allgemein verbreiteten Commentare von De Wette und Lünemann, schliessen sich nun der bereits von den griechischen Vätern aufgestellten Ansicht an, Paulus rede hier von einem Herrnwort, das ihm durch Offenbarung zugekommen sei.

Hierfür berufen sie sich auf Stellen, wie Gal. 1, 12; 2, 2; 2. Cor. 12, 1 ff. Hier ist nun anzuerkennen, dass Paulus sein Evangelium überhaupt auf eine ihm speciell gewordene Offenbarung Christi zurückführt. Das spricht er in der erstgenannten Galater-Stelle im Allgemeinen aus. Die zweite lehrt uns, dass er auch besondere Antriebe, dies oder jenes entscheidende zu thun, solcher Offenbarung entnahm, denn er sagt da, er sei hinauf gegangen nach Jerusalem *κατα ἀποκάλυψιν*. Die dritte bezeugt die Intensität solcher ekstatischen Zustände im Gemüthsleben des Apostels, wenn er davon redet, dass er entrückt worden sei bis in den dritten Himmel, ins Paradies, und gehört habe unaussprechliche Worte, die kein Mensch Erlaubniss habe auszusprechen. Aber auch diese Erklärung will sich zu unserer Stelle nicht recht fügen. Wenn Paulus die von ihm gehörten Worte als *ἄρρητα* bezeichnet, *ἃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι*, so würde er ja selbst sein Gebot übertreten, indem er sie den Thessalonichern bekannt machte. Ueberhaupt denkt man hier eher an Laute, welche das Entzücken der Seligen ausdrücken, als an bestimmt formulirte Gedanken. Und wenn Paulus an entscheidenden

Wendepunkten seines Lebens sich bewusst ist, mit dem was er thut einer Offenbarung zu gehorchen, so ist das doch etwas ganz anderes, als wenn er solcher Offenbarung eine dogmatische Specialität über den Hergang bei der Parusie entnähme.

Wenn es nun endlich ebensowenig angeht, mit Hilgenfeld[1]) den Sinn ganz allgemein zu fassen: in der Art und Weise eines Herrnwortes, d. h. als eine wesentliche christliche Wahrheit theile ich euch das mit, so bleibt nur das Urtheil übrig, dass die Stelle zur Zeit noch nicht genügend aufgehellt ist. Und doch liegt vielleicht die Lösung nicht so fern.

Ewald[2]) hat hier ein uns verlorenes Evangelium citirt gefunden. Dieser Gedanke führt vielleicht auf eine richtige Fährte. Zwar, ein Evangelium, in dem dieses Wort gestanden hätte, wird es schwerlich gegeben haben, wenigstens sind die uns erhaltenen Bruchstücke apokryphischer Evangelien so beschaffen, dass wir kaum etwas derartiges in einem solchen werden vermuthen dürfen, und nur so auf's Gerathewohl irgend welche verlorene Schriften beliebigen Inhalts vorauszusetzen, wäre willkürlicher als erlaubt ist. Aber insofern scheint in dem Gedanken etwas Richtiges zu liegen, als unsere Stelle entschieden erklärt wäre, sobald ein schriftliches Herrnwort aufgewiesen werden könnte, das ihren Hauptgedanken enthält. Dieser ist aber, wie gesagt, kein anderer als der, dass zwischen den die Parusie Erlebenden und den Todten kein Zeitunterschied sein wird in der Erlangung des ihnen bereiteten Heils.

Gerade dieser Gedanke ist nun aber derjenige, der durch eines der werthvollsten und in christlichen Kreisen angesehensten Produkte der jüdischen Apokalyptik hindurchgeht, nämlich das IV. Buch Esra. Beim Lesen dieses merkwürdigen Werkes trifft man immer wieder auf

1) Histor. krit. Einleitung in das neue Testament p. 224.
2) Sendschreiben des Paulus p. 48.

Stellen, die bald in dieser, bald in jener Form sich mit der Frage beschäftigen, ob beim Eintreten der Parusie ein Unterschied stattfinden werde zwischen denen, die sie erleben und denen, die sie nicht erleben. Obgleich in gegewisser Hinsicht allerdings die Uebrigbleibenden beseligter sind, als die Gestorbenen (4. Esra 13, 24), weil sie zwar durch die letzte Prüfung hindurch müssen, aber doch wissen, welches das Ende sein wird, während die Nichtübriggebliebenen das nicht gewusst haben, so herrscht doch im Allgemeinen zwischen beiden Gleichheit. Denn, wenn die Verstorbenen in ihren Behältnissen klagen: „wie lange hoffe ich hier, und wann wird kommen die Frucht der Tenne unseres Lohnes?" so antwortet ihnen Jeremiel (Gottes Erbarmen): „dann, wenn erfüllt ist die Zahl der euch Aehnlichen" (4, 33).[1]) Fragt aber die menschliche Ungeduld, warum konnte Gott nicht Alle zugleich schaffen, d. h. warum musste er die Einen sterben lassen und die Anderen überleben, so ist die göttliche Antwort: „es kann das Geschöpf nicht mehr eilen, als der Schöpfer, noch könnte die Welt die tragen, die in ihr zu schaffen sind, auf einmal" (5, 44). Bei der Parusie aber werden beide dasselbe Heil erlangen. „Mein Sohn, der Gesalbte, wird sich offenbaren mit denen, die bei ihm sind, und wird erquicken die Uebrigen während 400 Jahren" (7, 28). Es ist also kein Unterschied, und wenn Esra fragt: „wie wird es mit denen, die bis zum Ende sind, wie wird es mit denen sein, die vor mir waren, oder die mit uns, oder mit denen nach uns?" so antwortet Gott durch den Engel Uriel: „einem Kranze möchte ich mein Gericht vergleichen, wie die Letzten nicht zu langsam, so die Früheren nicht zu schnell" (5, 41. 42).

Aus diesen Stellen geht jedenfalls so viel hervor, dass die Frage, die 1. Thess. 4, 15 berührt wird, im IV. Buch Esra einen breiten Raum einnimmt. Man könnte nun darin bloss eine gewisse Verwandtschaft des Inhalts er-

1) Die Stellen in der Uebersetzung von Volkmar, Handbuch der Einleitung in die Apokryphen II. Theil.

kennen, wie z. B. Renan[1]) thut. Aber es fragt sich, ob nicht weiter zu gehen ist und die Abhängigkeit der einen Schrift von der anderen angenommen werden muss. Da nun das IV. Buch Esra in seiner ursprünglichen Gestalt ein Produkt der innerjüdischen Apokalyptik ist, das erst später von christlicher Hand Erweiterungen erhalten hat (namentlich die beiden Eingangs- und Schlusskapitel I. II und XV. XVI, sowie in der oben angeführten Stelle 7, 28 der Name Jesus für Messias), so ist eine Benutzung des I. Thessalonicherbriefes durch das ursprüngliche Esrabuch an und für sich unwahrscheinlich, und in unserem Falle wäre sie durch die Form unserer Stelle, die ein Citat anführt, ausgeschlossen. Dagegen kann der umgekehrte Fall auch sonst mit ziemlicher Sicherheit nachgewiesen werden. Hilgenfeld[2]) hat gezeigt, dass das Esrabuch, nachdem es einmal von christlicher Seite recipirt war, sehr bald einen grossen Einfluss ausübte, der auch schon im neuen Testamente bemerkbar wird. Er führt als dahin gehörend an aus dem 1. Thessalonicher Briefe den Ausdruck περιλειπόμενοι, *qui relicti sunt*, der eben in unserer Stelle (4, 15) vorkommt und die zur Zeit der Parusie noch Lebenden bezeichnet, wofür er im 4. Esrabuche stehend gebraucht wird (6, 25; 7, 28; 9, 8; 13, 16—24. 26. 48). Da dieser Ausdruck 1. Thess. 4, 15. 17 als ἅπαξ λεγόμενον steht, so liegt allerdings die Annahme seiner Entlehnung aus dem Esrabuche sehr nahe. Hilgenfeld zählt noch eine ganze Reihe von Entlehnungen auf, die den Paulinischen Hauptbriefen angehören, was bei seiner Annahme der Abfassung des Esrabuches um 30 v. Chr. keine Schwierigkeit hat. Wir lassen dies jedoch auf sich beruhen, da diese anderen Beispiele nicht so schlagend erscheinen. Volkmar[3]) ferner hat gleichfalls nachgewiesen, dass im neuen Testamente noch Anderes vom 4. Esrabuche influenzirt ist. Er rechnet dahin in der

---

1) les Evangiles p. 348.

2) *Messias Judaeorum* p. LXIV. ss.

3) A. a. O. p. 273.

Apostelgeschichte die Angabe, dass Christus nach der Auferstehung noch 40 Tage auf Erden mit den Jüngern verkehrt habe und dann gen Himmel gefahren sei, was aus 4. Esra 14, 36—50 (nach der orientalischen Textesrecension) geflossen, und im Matthäusevangelium einige Redestellen, namentlich 7, 13. 14, sowie den Spruch 19, 30: viele Erste werden die Letzten und Letzte die Ersten sein, der mit Hülfe von 4. Esra 8, 5: *multi quidem creati sunt, pauci autem salvabuntur*, gebildet sei. Ohne hierauf gerade Gewicht zu legen, dürfen wir doch danach behaupten, dass die Annahme der Benutzung von 4. Esra im 1. Thessalonicher Briefe nichts so Unerhörtes sei, und vielleicht sind von einer solchen noch andere Spuren aufzufinden. Der Ausdruck *οἱ κοιμώμενοι* (im Präsens) für die Todten, der 1. Thess. 4, 13 gebraucht wird hat zwar 1. Cor. 11, 30 eine Parallele, ist aber doch eigenthümlich, und vielleicht haben manche Ausleger (de Wette, Weizel) nicht so Unrecht gehabt, darin die Vorstellung eines Seelenschlafes zu finden. Ein solcher wird aber wirklich gelehrt 4. Esra 6, 19—76, bes. 68 in der Ergänzung des Vulgatatextes, die Fritzsche[1]) giebt. Auch die Bedeutung der *ἅγιοι* 1. Thess. 3, 13 wird durch diese Annahme klarer als bisher. Dem Sprachgebrauche nach verstände man unter diesen Heiligen am besten die Christen, da aber diese Heiligen bei der Parusie im Geleite Christi kommen sollen, und nach 4, 16 die Todten in Christo erst dann auferstehen werden, so war es schwierig diese beiden Vorstellungen zusammenzureimen, und man nahm die *ἅγιοι* bisher überwiegend für Engel, welche sonst bei Paulus niemals einfach so bezeichnet werden. Im Esrabuche herrscht die Vorstellung, dass die vollendeten Gerechten im Tode in's Paradies versetzt werden um dann mit dem Messias bei der Parusie wiederzuerscheinen.[2]) Der Verfasser des 1. Thessalonicherbriefes hätte dann die paulinische Vorstellung von der Auferstehung der Todten

1) *Libri apocryphi vet. Testamenti* 1871.

2) 7, 28 *revelabitur enim filius meus cum his qui cum eo sunt.*

bei der Parusie mit der Anschauung des Esrabuches von ihrer Wiederkunft mit dem Messias verbunden, und die *ἅγιοι* könnten nun wirklich als die Seelen der vollendeten Christen gefasst werden. Ueberhaupt ist, wie es mit diesen Specialitäten auch bestellt sein möge, die grosse Verwandtschaft des eschatologischen Vorstellungskreises beider Schriften zu konstatiren. Wie der 1. Thessalonicherbrief das jüdische Esrabuch benutzt hat, so hat dann die christliche Erweiterung des letzteren wahrscheinlich jenen gekannt und verwerthet. So erklärt sich wenigstens am leichtesten das in den Eingangskapiteln von 4. Esra zweimal wiederkehrende Bild von der Amme, die ihre Kindlein nährt: 1, 28 *nonne ego vos rogavi ut pater filios et mater filias et nutrix parvulos suos*, und 2, 25 *nutrix bona, nutri filios tuos*, ein Bild, das wohl auf 1. Thess. 2, 7 *ὡς ἐὰν τρόφος θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα* zurückgeht, so gut wie 4. Esra 1, 29: *ita vos collegi ut gallina pullos suos sub alas suas*, auf Lc. 13, 34; Matth. 23, 37 oder weiter auf die Prophetenschrift, die man hier citirt hat finden wollen, zurückzuführen ist.

Sind nun solche Berührungen zwischen den beiden Werken in der That vorhanden, so steht nichts der Annahme entgegen, dass in unserer Thessalonicherstelle unter dem *λόγος κυρίου* ein Wort aus dem 4. Esrabuche gemeint sei. Und zwar wird es dann vorzugsweise die angeführte Stelle 4. Esra 5, 42 sein, die dabei vorschwebt: *coronae assimilabo iudicium meum, sicut non novissimorum tarditas, sic nec priorum velocitas.*[1]) In der Hilgenfeld'schen Rückübersetzung in's Griechische lautet diese Stelle: *στεφάνῳ ὅμοιον τὸ κρίμα μου· καθὼς οἱ ἔσχατοι οὐχ ὑστεροῦσιν, οὕτως οὐδ' οἱ πρότεροι φθάνουσι.*[2]) Wenn hier die Reihenfolge die umgekehrte ist, wie in unserer Thessalonicherstelle, wenn das *οὐ φθάνουσι* nicht von den Lebenden, sondern von den Todten ausgesagt wird, so ist zu bedenken, dass nach der ganzen Anlage des Esrabuches

1) In der Ausgabe von Fritzsche p. 599.
2) Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* p. 52.

dies nicht anders sein kann. Die πρότεροι sind da eben die früher lebenden Generationen, die ἔσχατοι die künftig kommenden. Im Thessalonicherbriefe dagegen bezieht sich alles auf die Christengemeinde, in welcher der Unterschied der Zeit zwischen Verstorbenen und Lebenden ein relativ geringer ist. Der Grundgedanke, nämlich die gleichzeitige Erlangung des Heils durch Verstorbene und Lebende, ist darum doch derselbe. Dass dies in der That der Sinn der Esrastelle ist, bezeugt auch das *opus imperfectum in evang. Matthaei*, das folgenden Commentar zu derselben giebt[1]): *dicit enim propheta Esra, volens omnium sanctorum unam ostendere vocationem, et nullam esse inter eos differentiam temporis causa, dicit omnium sanctorum numerum esse quasi coronam; sicut enim in corona, cum sit rotunda, nihil invenias, quod videatur esse initium aut finis, sic inter sanctos, quantum ad tempus in illo saeculo, nemo novissimus dicitur, nemo primus.*"

Wie kann nun aber im 1. Thessalonicherbriefe ein Citat aus 4. Esra als λόγος κυρίου bezeichnet werden? Hier ist zuvörderst zu beachten, dass die Aufschlüsse, die das Buch über die Zukunft giebt, sämmtlich dem Engel in den Mund gelegt werden, der dem Esra den Willen Gottes offenbart. Dieser Engel, Uriel, Licht Gottes, genannt, ist aber im Grunde nichts anderes als der sich offenbarende Gott selbst, denn von der zweiten Vision an redet er oft im eigenen Namen und wird ihm die Lenkung der Welt und überhaupt das göttliche Walten zugeschrieben (5, 42; 6, 6; 7, 3 u. a.). Der Engel wird hier geradezu mit κύριε angeredet, zum Zeichen, dass er eben nur Einkleidung der Gottesoffenbarung selbst ist. Für Gott wird aber im Esrabuche stehend *dominus*, κύριος, gebraucht, oft auch in der Anrede *dominator domine*, was, wie Volkmar wohl mit Recht annimmt[2]) einem griechischen ὦ κύριε ὁ θεός entspricht. Was also im Esrabuche als Offenbarung geredet wird, ist ein λόγος κυρίου. Es kommt

1) Hilgenfeld, *Messias Judaeorum* p. 52 in der Anmerkung.

2) A. a. O. p. 5.

noch hinzu, dass in der altchristlichen Literatur ganz gewöhnlich solche prophetische Worte, wenn sie auch einer verhältnissmässig jungen Schrift entnommen sind, als Herrnworte bezeichnet werden. Ein Beispiel dafür, das sich speciell auf unser Esrabuch bezieht, bietet der Barnabasbrief. Die Stelle vom blutenden Holze nämlich Barn. 12, 1 *καὶ πότε ταῦτα συντελεσθήσεται; λέγει κύριος· ὅταν ξύλον κλιθῇ καὶ ἀναστῇ, καὶ ὅταν ἐκ ξύλου αἷμα στάξῃ,* citirt, wie auch die Ausgabe von v. Gebhardt, Harnack und Zahn anerkennt, offenbar 4. Esra 5, 5 *et de ligno sanguis stillabit.* Auch das Citat Barn. 6, 13: *λέγει δὲ κύριος· ἰδοὺ ποιῶ τὰ ἔσχατα ὡς τὰ πρῶτα,* das bisher nicht hat nachgewiesen werden können, hat am meisten Aehnlichkeit mit 4. Esra 6, 1—6 *initio terreni orbis .... tum cogitavi, et facta sunt per me solum et non per alium, ut et finis per me et non per alium.* Beidemal wird also das Prophetenwort mit der Formel *λέγει κύριος* eingeführt, was der altchristlichen Anschauung, dass der Christusgeist aus allen Propheten geredet habe, ganz gemäss ist. Ein solches Wort konnte aber auch der Verfasser von 1. Thessalonicher sehr wohl als ein Herrnwort einführen und sagen *ταῦτα γὰρ ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου.*

Es bleibt noch übrig, die Consequenzen zu ziehen, die sich aus dem bisher Ausgeführten für Verfasser und Entstehungszeit des 1. Thessalonicherbriefes ergeben.

Wenn die besonders von Hilgenfeld vertretene Ansicht richtig sein sollte, dass das Esrabuch nach der Schlacht bei Actium entstanden sei, so kann an und für sich die Abfassung des 1. Thessalonicherbriefes durch den Apostel Paulus immer noch aufrecht erhalten werden. Hilgenfeld selbst nimmt ja auch keinen Anstand, dem Paulus die häufige Benutzung dieser Schrift zuzuschreiben. Nur wäre dann doch auffallend, dass Paulus selbst ein solches ausserkanonisches Prophetenwort als Herrnwort sollte citirt haben, ein Gebrauch, der sonst bei ihm nicht nachzuweisen ist. Wir hätten dann ein Seitenstück zu dem Citate des Henochbuches im Briefe Judae, aber dieser Sachverhalt würde nicht gerade für die Echtheit sprechen.

Ist aber, wie die Meisten gegenwärtig annehmen, das 4. Buch Esra unter Domitian oder Nerva am Ende des 1. Jahrhunderts geschrieben, und sind also die drei Häupter des Adlers 11, 28—35; 12, 22—30 nicht Caesar, Antonius und Octavianus, sondern die drei flavischen Kaiser Vespasian, Titus und Domitian, so ist der 1. Thessalonicherbrief ebenfalls frühestens an das Ende des 1. Jahrhunderts zu rücken, wenn nämlich unsere Anschauung von der Benutzung des Esrabuches gerechtfertigt ist. Wir haben alsdann in der Stelle 1. Thess. 4, 15 wohl die älteste Spur der Aneignung der geheimnissvollen jüdischen Apokalypse von christlicher Seite. Es fragt sich nun, ob eine nachpaulinische Abfassung dieses Briefes sich auch sonst begründen lässt.

Baur hat bekanntlich gegen die Aechtheit der beiden Tessalonicherbriefe eine ganze Reihe von Gründen geltend gemacht.[1]) Seine Beweisführung hat indessen selbst bei der nicht dogmatisch gebundenen Kritik nur theilweise Anklang gefunden. Namentlich den 1. Brief glaubten Viele als echt festhalten zu müssen, die den 2. preiszugeben keinen Anstand nahmen. So Lipsius, Hilgenfeld, Weisse, Hausrath, Pfleiderer, Schmidt, Immer[2]) u. A. Der zweite Brief bietet allerdings durch die ausserordentlich konkreten Vorstellungen von dem ἀντικείμενος und dem κατέχων mehr Handhabe zu einem negativen Urtheil. Aber bei näherer Betrachtung verdienen die Gründe, die Baur auch gegen den ersten Brief anführt, doch mehr Beachtung, als man ihnen gewöhnlich zu schenken geneigt ist. Der Leser dieses Briefes hat zwar überall den Eindruck, dass Paulus ungefähr so könnte geschrieben haben. Sprache, Gedankengang, selbst Anordnung des Einzelnen haben mit den Hauptbriefen grosse Aehnlichkeit. Indessen kann doch gerade diese Wahrnehmung auch ein entgegen-

1) Bes. im Anhang zum Paulus 2. Aufl. II. p. 314—69.

2) Immer, Theologie des neuen Testamentes 1877 p. 216, im Uebrigen vergleiche die Uebersicht von Holtzmann in Schenkel's Bibellexikon V. p. 503.

gesetztes Urtheil begründen. Wer vom Studium der Hauptbriefe herkommt, der empfängt den Eindruck, das Alles schon anderswo gelesen zu haben. Bei näherem Zusehen stellt sich dann heraus, dass das Einzelne unter der fast allgemein angenommenen Voraussetzung der Abfassung der Thessalonicherbriefe während des ersten Aufenthaltes Pauli in Korinth an starken Schwierigkeiten leidet, dass so Manches, was in den Hauptbriefen an passender Stelle steht und durch sich selbst klar ist, hier in ein schiefes Licht gerückt wird und bei der Untersuchung einen unerklärbaren Rest zurücklässt. Das führt denn zur Erwägung der Möglichkeit, ob nicht auch ein Nachahmer am Ende im Stande gewesen sei, auf Grund der Hauptbriefe so zu schreiben. Ein rascher Gang durch den Hauptinhalt des Briefes wird dies verdeutlichen.

Nach dem Eingange folgt zunächst die gewöhnliche Danksagung für das Glaubensleben der Gemeinde 1, 2—10. Hierbei wird von der Gemeinde in Thessalonich gesagt, dass sie das Vorbild aller Gemeinden Macedoniens und Achaja's geworden sei, denn von ihr aus sei das Wort des Herrn erschollen nicht nur in diesen beiden Provinzen, sondern an jedem Orte sei ihr Glaube kund geworden. Das ist auffallend für eine Gemeinde, die Paulus vielleicht ein halbes oder ganzes Jahr zuvor gestiftet hatte, erinnert dagegen an den Eingang des Römerbriefes (1, 8), wo es freilich natürlicher klingt, wenn gesagt wird, dass der Glaube dieser Gemeinde in alle Welt ausgegangen sei. 1, 9 wird zudem die Gemeinde in Thessalonich als eine vom Heidenthum bekehrte angeredet, während nach Act. 17, 4 der Grundstock derselben aus Juden und jüdisch lebenden Griechen gesammelt war, die längst keine εἴδωλα mehr angebetet hatten. Weiter redet Paulus von seiner Wirksamkeit in Thessalonich 2, 1—12, in einer Art, dass man den Eindruck erhält, er wolle sich in ähnlicher Weise gegen Vorwürfe vertheidigen, wie sie ihm später von seinen korinthischen Gegnern gemacht worden sind, nämlich gegen πλάνη, ἀκαθαρσία, δόλος,

κολακία, πλεονεξία. Auch die wiederholte Erinnerung, dass er ihnen nicht zur Last gefallen sei, sondern sich mit seiner Hände Arbeit ernährt habe, gehört eher an die Adresse der Korinther, als an die der Thessalonicher, von denen man nicht weiss, dass ihm dort dergleichen zum Vorwurf gemacht wurde. Gerade die Macedonier haben ja nach 2. Kor. 11, 9 dem Paulus materielle Unterstützung gewährt. Man müsste in der That, um diese und so manche folgende Stelle zu erklären, mit Lipsius[1]) in Thessalonich bereits damals das Auftreten judaistischer Gegner voraussetzen. Da man aber sonst dazu keinen Anlass hat, der später geschriebene Galaterbrief vielmehr den Eindruck der ersten Abwehr solcher Angriffe macht, so ist wahrscheinlicher, dass dieser Zug von den Korintherbriefen herübergenommen ist. Dieselben Bedenken erregt in noch stärkerem Maasse der Ausfall gegen die Juden, 2, 13—16, in dem sogar eine wörtliche Parallele zu Lc. 11, 49 sammt dem *ἅπαξ λεγόμενον ἐκδιώκειν*, wenn diese Lesart wenigstens festzuhalten ist, sich findet. Die Stelle V. 16: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος* wird trotz aller Mühe, die sich die Exegeten gegeben haben, auf den unbefangenen Leser doch immer den Eindruck machen, dass sie „so laut wie möglich sage, dass der Sprecher in Paulus Namen das Rachegericht schliesslich — 70 n. Chr. — über das christuswidrige jüdische Volk gekommen sah[2])". Diese antisemitische Polemik scheint auch hier der Reflex zu sein, den der paulinische Kampf gegen die Judaisten in das nachapostolische Zeitalter hineinwarf, das sie nur noch unter diesem Gesichtspunkte verstehen konnte.

Im folgenden Abschnitte 2, 17—3, 13 hören wir, dass Paulus einmal und zweimal nach Thessalonich hat kommen wollen, was wiederum der Situation des Briefes gar nicht entsprechen will, wenn Paulus erst so kurz zuvor als Verfolgter von Thessalonich nach Korinth ge-

1) Stud. u. Krit. 1854.
2) Volkmar, Mose Prophetie und Himmelfahrt p. 115.

kommen war. Begreiflicher ist dies wieder im Römerbrief 1, 13; 15, 22 oder im 2. Korintherbrief 12, 14. Die inzwischen geschehene Sendung des Timotheus aus Athen und seine bereits erfolgte Wiederkunft streitet mit Act. 17, 14; 18, 5, erinnert dagegen lebhaft an die Mission, die 1. Kor. 16, 10 dem Timotheus nach Korinth aufgetragen wird, und die dann 2. Kor. 7, 6; 8, 16 Titus wirklich ausgeführt hat. Es ist, wie wenn der Verfasser aus der Apostelgeschichte mit Zuhülfenahme der Korintherbriefe diese Sendung zusammengesetzt hätte, ohne zu bedenken, dass dadurch ein Widerspruch mit der ersteren entstehen musste. Der paränetische Theil 4, 1—12 behandelt nacheinander — fast möchte man sagen durcheinander — die *πορνεία*, die *πλεονεξία* und die *φιλαδελφία*, wobei der Uebergang von der ersten zur zweiten so unmotivirt ist, dass manche Ausleger das *πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι* V. 6 auch noch auf Fleischessünden beziehen und vom Ehebruch deuten zu müssen meinten. Es ist aber nur die gewöhnliche paulinische Reihenfolge, wie sie sich abgesehen von späteren Briefen, auch 1. Kor. 5 und 6 findet.

Der eschatologische Theil der nun folgt 4, 13—5, 3, ist wie bereits gesagt, mit 1. Cor. 15 im Wesentlichen übereinstimmend, nur dass sich in der *ἀπάντησις ἐν νεφέλαις* ein gröberes Element hinzugefunden hat. Man hat angenommen, dass Paulus später diese allzu sinnlichen Vorstellungen abgestreift habe, aber zwischen 1. Thess. und 1. Cor. liegen nur etwa 4 Jahre. Dass Paulus in dem Satze *ἡμεῖς οἱ ζῶντες οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου* die Ueberzeugung ausspreche, dass er die Parusie selbst noch erleben werde, und diese Ansicht ihm kein Späterer nach seinem Tode hätte in den Mund legen können, ist ein Argument für die Echtheit, das namentlich Hilgenfeld immer wieder geltend gemacht hat. Aber eine solche Erwartung ist ihrer Natur nach nicht sicherer, als dergleichen Dinge bei der Ungewissheit des menschlichen Lebens überhaupt sein können, und ein Späterer konnte leicht in Pauli Namen ebenso reden,

wenn nur das ἡμεῖς als das ideale Subjekt der die Parusie erlebenden Gemeinde für ihn seinen Sinn noch nicht verloren hatte. Die daran sich schliessende Ermahnung zur Wachsamkeit und zum Wandel am Tage 5, 4—11 hat ihre genaue Parallele in dem entsprechenden Abschnitte des Römerbriefes 13, 11—14. Die geistliche Waffenrüstung 5, 8, aus Jes. 59, 17 entnommen, ist Eph. 6, 10—17 weiter ausgeführt. Hier spielt auch die paulinische Trias πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς hinein, aber so, dass die ersten beiden den Panzer, die letzte den Helm bildet, eine Zusammenstellung, die etwas gewaltsam erscheint. Da schon 1, 3 diese Trias vorausgesetzt wird, so zeigt die Geläufigkeit ihrer Verwendung, dass die Stelle 1. Kor. 13, 13 mit ihrem noch viel frischeren Gepräge wohl vorangehen wird. Die gnomenartigen Schlussermahnungen endlich 5, 12—25 mahnen an den ähnlichen Schlusstheil Röm. 12. Auch 1. Kor. 14, 1 f. scheint bei der Empfehlung der προφητεῖαι V. 20 im Sinne zu liegen und auf die analoge Mahnung, Alles zu prüfen und das Beste zu behalten, hinzuleiten. Die Trichotomie πνεῦμα, ψυχή, σῶμα V. 23 ist in dieser Form mehr platonisch als paulinisch. Am Ende 5, 26—28 fällt noch auf, wie angelegentlich der Verfasser die Empfänger beschwört, den Brief allen Brüdern zu lesen zu geben. Das hatte Paulus nicht nöthig, wohl aber ein Nachahmer, der zuversichtlich auftreten musste, wenn er seiner Mühe Lohn ernten wollte.

Alle diese Berührungen, die man meist schon von jeher bemerkt hat, könnten nun an und für sich auch blos daher kommen, dass der Apostel eben in jedem Briefe derselbe bleibt und sich in Gedanken und Ausdruck, wie natürlich, wiederholt. Aber genau besehen liegt doch in unserem Falle die Sache anders, und es will Vieles im Zusammenhange unseres Briefes nicht zur völligen Klarheit gelangen, was in dem der Hauptbriefe sofort und einfach sich erledigt.

Man hat es also wohl doch bisher mit der „Widerlegung“ der Baur'schen Bedenken zu leicht genommen. Sollte unsere Ansicht, dass das 4, 15 citirte Herrnwort im

4. Buch Esra zu finden sei, sich begründet erweisen, so wäre damit in die Wagschale der Kritik ein Gewicht gelegt, das im Sinne der nachpaulinischen Abfassung auch des 1. Thessalonicherbriefes den Ausschlag geben müsste. Der Zweck des Briefes wird dann der gewesen sein, die paulinische Eschatologie zu ergänzen und mit dem Zeitbewusstsein in Einklang zu setzen, namentlich mit Bezug auf die den damaligen Christen so wichtige Frage des Verhältnisses der Todten zu den Lebenden beim Eintreten der Parusie. Wie der 2. Thessalonicherbrief in den paulinischen Vorstellungskreis die Figuren des ἀντικείμενος und des κατέχων eingeführt und so der judenchristlichen Apokalypse ein entsprechendes Gegenstück zur Seite gesetzt hat, so eignet der 1. Thessalonicherbrief dem Paulinismus das Bedeutsamste aus dem 4. Esrabuche an, das der Christenheit am Ende des 1. Jahrhunderts nach allen Zeugnissen die wir haben so ungemein wichtig wurde. Gerade bei der Verzögerung im Eintreten der Parusie und nachdem die erste christliche Generation in's Grab gesunken war, begreift es sich, wie die Frage ob die Todten denn auch zugleich mit den Lebenden am Heil theilnehmen werden, erwachen konnte und wie willkommen ein Trost dafür aus apostolischem Munde sein musste. Nach Sprache und Ausdrucksweise gehört unser Brief in die Nähe der lukanischen Schriften und da auch die äusseren Zeugnisse dem nicht im Wege stehen, erhält seine Abfassung um die Wende des 1. und 2. Jahrhunderts auch von dieser Seite her überwiegende Wahrscheinlichkeit.

Noch einmal das Todesjahr Polykarp's.

Von

R. A. Lipsius.

In seinem Züricher Habilitationsvortrag über das Martyrium Polykarp's (abgedruckt in Hilgenfeld's Zeitschrift 1882 S. 227 ff.) erhebt Herr Emil Egli gegen den Unterzeichneten und gegen Dr. von Gebhardt den Vorwurf, dass wir beide unsere Abhandlungen, soweit es die Abweichung von Waddington in der Jahreszahl betrifft, gar nicht geschrieben haben würden, wenn wir Waddington genauer studirt hätten (S. 240) und lässt bald nachher mit gesperrter Schrift die Worte drucken, wir hätten uns „kurzer Hand" auf den Ansatz Herbst 144 für den Anfang des Krankheitsjahr des Aristides in der Tabelle bei Waddington verlassen, während nach dem Ergebnisse der „Diskussionen" Waddington's 143 das richtige Jahr sei.

Diese Beschuldigung ist so leichtfertig, dass sie einfach in sich selbst zusammenfällt, wenn man Waddington wirklich „genau studirt". Es ist zwar buchstäblich richtig, dass der Ansatz 144 für den Krankheitsbeginn des Aristides in der Abhandlung Waddington's (abgesehen von der Tabelle) nicht vorkommt. Wohl aber bezeichnet er dreimal S. 7. 12. 47 (ich citire nach dem von Hrn. Waddington mir freundlichst übersandten Separatabzug) das Proconsulatsjahr des Julianus, 145—146 als das zweite Krankheitsjahr des Aristides, und auf diesem Ansatze beruht überhaupt seine ganze weitere Rechnung. Von hier aus gewinnt er den Ansatz Herbst 144 für den Anfang, also Herbst 161 für das Ende der siebzehnjährigen Krankheit des Aristides, rechnet also nicht „offenbar" von dem an-

geblich „falschen" Datum 161 bis 144 zurück (Egli S. 241), sondern die Sache verhält sich einfach umgekehrt. Wenn Waddington S. 31 flg. gelegentlich bemerkt, „die 5 Jahre einige Monate der ἀλουσία des Aristides führen vom Proconsulate des Quadratus präcis bis zum Ende der siebzehnjährigen Krankheit", so ist es zwar richtig, dass wir vom Posideon des Jahres 155 an gerechnet, nur bis zum Sommer 160 gelangen; aber diesen Ansatz hat Waddington eben nicht zum Ausgang seiner Rechnung genommen; vielmehr ist der Ansatz für das Proconsulat des Quadratus erst von dem für Julianus abhängig. Wenn aber Waddington in der Tabelle das Datum für die Ankunft des Aristides in Pergamon auf 145 statt auf 146 ansetzt, so steht dieser Ansatz, den Egli gegen Gebhardt verwerthet, allerdings in Widerspruch mit Waddington's Rechnung und beruht eben darum wohl auf einem Versehen. Hiernach mag der Leser ermessen, wen der Vorwurf trifft, Waddington nicht genau studirt zu haben.

Unabhängig von dem hier Gesagten bleibt die Frage, ob nicht, wie ich selbst in meinen beiden Abhandlungen ausdrücklich als eine Möglichkeit bezeichnete, der Anfang der Krankheit des Aristides schon auf Herbst 143 statt 144 zu datiren sei. Um so mehr wird es aber dabei sein Bewenden behalten, dass wir mit unseren dermaligen Mitteln ausser Stande sind, zwischen den Jahren 155 oder 156 für das Todesjahr Polykarps zu entscheiden.

Die leucianischen Johannesakten bei Theodoros Studites.

Von

Max Bonnet.

In der Revue critique 1880 t. I. p. 453 schrieb ich über Zahn's Acta Joannis: *On regrette aussi de n'y pas voir figurer le récit de Syméon le Métaphraste sur le juif qui essaye de s'empoisonner. Son authenticité est attestée par Théodore Studite.* Diese Stelle musste dem Leser unverständlich bleiben, da die Worte, auf die ich Bezug nahm, mir nach einer Pariser Handschrift vorschwebten, in der ich das *ἐγκώμιον* zuerst gelesen hatte, dagegen in dem gedruckten Texte (Mai nova patrum bibliotheca V app. p. 68 f. aus cod. Vat. 2019) fehlen. Ausserdem glaube ich aber einen Irrthum begangen zu haben, den ich längst erkannt habe und längst hätte aufdecken sollen, um zu verhüten, dass andere mir darin folgten, wie nun in dem grundlegenden Werke von Lipsius, die apokryphen Apostelgeschichten u. s. w. S. 428 und 442, freilich in einem Punkte von untergeordneter Bedeutung und unter Hervorhebung des Widerspruchs der einen Handschrift, geschehen ist. Die betreffenden Worte des cod. Paris. 1197 müssen unberücksichtigt bleiben, sie sind gewiss aus Symeon Metaphrastes interpolirt; sie stechen durch die ungeschickte Redeweise (vgl. *καὶ μάρτυς*, das nachhinkende *αἰδοῖ κτλ.* und besonders das *ὡς ἱστόρηται*) von der kunstreichen Rundung der Theodorschen Phrasen ab, und unterbrechen geradezu den Zusammenhang. Zugleich mit ihnen werden aber auch wohl einige Zeilen weiter die Worte *χόρτον τε κτλ.* wegfallen müssen. Zwar sind sie viel passender eingefügt; aber sie fehlen ebenfalls in der Vaticanischen Handschrift, sie enthalten einen eben solchen lahmen Dativ und beziehen sich ebenso auf eine Geschichte, die gerade auch beim Metaphrasten steht; endlich scheint das im Vaticanus an Stelle des verdächtigen Wortes befindliche *καὶ* unentbehrlich: unter diesen Umständen wird man wohl nicht umhin können, auch diese Worte für unächt zu erklären. Cod. Paris. gr. 1197 f. 35: *ἄρτι μὲν ἑτερόφθαλμος ὀρθοβλεπτεῖ . . . ἄρτι δὲ συγκεκυφὼς ὀρθοῦται . . . ἄρτι στεῖρα παιδοποιεῖ καὶ αἱμόρρους* (*αἱμόρρουσα* Vat.) *εὐπαθεῖ καὶ δυστοκοῦσα εὐτοκεῖ καὶ πᾶν κολόβωμα φυσικὸν ἀρτιάζεται καὶ πᾶσα μαλακία ὑποχωρεῖ καὶ πᾶν ψυχικὸν πάθος*

ἐξοστρακίζεται (ἐξωστατεῖ Vat.). [καὶ μάρτυς ὁ τὴν ληστείαν ἀποθέμενος αἰδοῖ τῇ πρὸς τὸν ἀπόστολον, ὡς ἱστόρηται· om. Vat.] ἐῶ λέγειν τὰς ἐν ἀλόγοις ζῴοις θαυματουργίας, τάς τε τῶν στοιχείων ἄρσεις καὶ μεταθέσεις . . . f. 36 ὅρα μοι λοιπὸν καὶ ὅρος εἰς ὑγρὰν (ὑγρὸν Vat.) μεταιρόμενον τυχόν, καὶ (αὖ add. Vat.) πάλιν βυθὸν ξηραινόμενον καὶ εἰς χλοηφόρον πεδίον μετατιθέμενον, καὶ μέντοι γε (καὶ . . . ριγὲς Vat.) ὕδωρ ἀθρόως ἐκ πυθμένων (πυθμῶν Vat.) πηγάζον, πέτραν τε σχιζομένην καὶ τὸν θεοφιλῆ (χριστοφόρον Vat.) παραπέμπουσαν (ἀποπ. Vat.), [χόρτον τε εἰς χρυσὸν μεταβαλλόμενον οἴκτῳ τοῦ ἑαυτὸν μέλλοντος διὰ πενίαν ἀναιρεῖν (om. Vat.)] (καὶ (add. Vat.) εἴ τι ἄλλο κατὰ χρείαν τῶν εἰς πίστιν ἑλκόντων τοὺς μαθητιῶντας οὐδὲν ἀδυνατούσης τῆς θείας χάριτος.

Hiermit fällt nun das Hauptmerkmal für die Zugehörigkeit der ganzen Wunderreihe zur leucianischen Ueberlieferung weg; trotzdem aber wird die eigenthümliche Beschaffenheit der übrigen Wunder selbst wohl niemand über ihren Ursprung im Unklaren lassen.

Erklärung.

Prof. Dr. W. Weiffenbach hat in diesen Blättern (1882 S. 670) die Vermuthung ausgesprochen, dass mir „das ungemein glückliche Zusammentreffen meiner Kritik (seiner Schrift über die Papiaszeugnisse) mit einer anderen damals mit ihm vorgenommenen Abschlachtung bekannt war.“ Ich erkäre hierauf, dass ich auch nicht die leiseste Ahnung habe, worauf diese Bemerkung geht, also jedenfalls an jenem „Zusammentreffen“ gänzlich unschuldig bin. Das Urtheil über das Aussprechen solcher durch nichts begründeter Vermuthungen muss ich unbefangenen Lesern anheimstellen. Dr. Weiffenbach beklagt sich über meine „nicht nur lieblos harte, sondern auch ungerechte und mit factischen Unwahrheiten ausgestattete Recension.“ Ich kann demgegenüber nur mein aufrichtigstes Bedauern darüber aussprechen, dass der Verfasser sich durch meine Recension verletzt gefühlt hat, und die Versicherung geben, dass dies völlig ausser meiner Absicht gelegen hat. Ich kann auch bei nochmaligem Durchlesen derselben schlechterdings in ihr nichts finden, was über eine rein sachliche Kritik hinausgeht. Den daneben erhobenen Vorwurf über Ungerechtigkeiten und „Unwahrheiten“ muss ich bis auf gegebenen Nachweis dahingestellt sein lassen.

Dr. Weiss.

Zur Geschichte der Emancipation der natürlichen Theologie.

Von

Wilhelm Bender
in Bonn.

1. Einleitung.

Es ist die allgemeine Meinung, dass die Leibniz-Wolfische Philosophie einen ganz hervorragenden Antheil an der Entstehung und Ausbreitung der religiösen Aufklärung des 18. Jahrhunderts habe. Ebenso scheint darüber Uebereinstimmung zu herrschen, dass sie durch die entschiedene Bevorzugung der natürlichen Moral und Religion der aufklärerischen Bewegung zunächst in Deutschland ihren eigenthümlichen Charakter aufgeprägt habe.

Für Leibniz selbst wird freilich eine gewisse Ausnahmestellung vorbehalten. Und zwar mit einem Schein von Recht. Denn dieser vielseitige Mann hat bei seinen kirchenpolitischen Projekten keineswegs mit der natürlichen Religion gerechnet. Vielmehr hat er, wie sein Vorgänger Georg Calixt, die Union der streitenden Kirchen durch eine Ermässigung und Ausgleichung der Differenzpunkte der überlieferten kirchlichen Systeme herbeizuführen gesucht und dabei die übernatürliche Theologie mit seinem Ansehen gedeckt. Muss man also unter religiöser Aufklärung die Emancipation der natürlichen Religion von der übernatürlichen Theologie des Kirchenthums verstehen, so ist Leibniz kein eigentlicher Aufklärer gewesen.

Aber, wie gesagt, Leibniz war ein vielseitiger Mann.

In einem und demselben Jahre (1671) hat er „die Trinitätslehre mit neuen Argumenten gestützt," in einer Schrift „von der wahren Theologia mystica" die Lehre vom inneren Licht vertreten und endlich die Grundgedanken der natürlichen Theologie in der Abhandlung über den freien Willen, die Vorsehung u. s. w. entwickelt. Die 1710 erschienene Theodicee darf man aber bereits unter die Programmschriften der rationalistischen Aufklärung stellen.

Und welch einen Umschwung in der gesammten geistigen Stimmung der Gesellschaft setzt gerade dieses letztere Unternehmen, dem sich schon im 17. Jahrhundert die besten Kräfte zugewandt hatten, voraus![1])

Die Reformation hatte ihre Seelenangst in der Frage, wie der sündige Mensch vor Gott seine Rechtfertigung finden könne, ausgeschüttet. Die scholastische Orthodoxie hatte ihren ganzen eminenten Scharfsinn an den Beweis gesetzt, dass und wie Gott den verlorenen und verdammten Menschen um des Verdienstes Christi willen rechtfertigen könne. Jetzt wird die Rechtfertigungsfrage gewissermaassen umgestellt. Es wird nicht mehr gefragt: wie kann der Mensch sich vor Gott, sondern wie kann Gott sich vor dem Menschen rechtfertigen — wegen all' des physischen und moralischen Elend's, das er seit der Schöpfung auf ihn gehäuft hat!

Leibniz hat mit der Lehre von der besten Welt auf diese Frage geantwortet und damit jenen religiösen Optimismus begründet, der die ganze deutsche Aufklärung charakterisiert. Während er mit seiner mathematischen Demonstrirmethode die überlieferten Dogmen neu zu stützen versuchte, zog er ihnen zugleich den Boden unter den Füssen weg, auf dem sie allein stehen konnten.

Die Erbsündenlehre ist das Fundament der traditionellen Dogmatik. Leibniz hat dieselbe, ebenso wie ihr Correlat. die Lehre von den ewigen Höllenstrafen, vertheidigt.

Aber wer mochte noch auf die Apologie dieser „übernatürlichen" Lehren Werth legen, wenn er sich erst gewöhnt hatte an die natürliche Güte des Menschen, an die schöne

1) Man vergleiche weiter unten die Schilderung des *theatrum fati* von Arpe.

Harmonie der Welt und an die ewige Liebe Gottes, die zur Ausgleichung ihrer Mängel immer bereit ist, zu glauben?

Ob Leibniz nicht gewusst hat, dass ein theologisches System haltlos dasteht, wenn es nicht in einer allgemeinen und lebendigen religiösen Stimmung wurzelt?

Ich lasse diese Frage unbeantwortet. Aber ich rechne es Leibniz zum grossen Verdienste an, dass er in einer Zeit, in welcher der traditionelle religiöse Pessimismus die sehr bedenkliche Wendung nahm, statt des Menschen vielmehr Gott wegen der Misère des Daseins zur Verantwortung zu ziehen, den berechtigten Optimismus des Christenthums wieder geltend gemacht hat, wenn er auch gerade dadurch einer der Urheber — denn sie hat mehrere — der deutschen Aufklärung geworden ist.

Dieser religiöse Optimismus, der nach Beendigung der Religionskriege des 17. Jahrhunderts in der verbesserten Lage der Völker einen soliden Stützpunkt fand, ist nun der mütterliche Boden, aus welchem die ungemein eifrige Pflege der natürlichen Moral und Religion durch Wolf und seine Schule erwächst und aus dem sie immer wieder ihre Lebenskraft gezogen hat.

Die Herrschaft dieser Schule in Deutschland, ja in Mitteleuropa, war mit der Thronbesteigung Friedrichs des Grossen entschieden, und mit ihr der Sieg der natürlichen Religion über die übernatürliche Theologie.

Nicht dass Wolf und seine Schüler als Aufklärer in der Weise eines Herbert von Cherbury aufgetreten wären. Die entscheidende Erklärung, dass die natürliche Religion zum Heile der Menschen zureiche, haben auch sie nicht gewagt. Im Gegentheile haben die Wolfianer daran festgehalten, dass die Anerkennung der übernatürlichen Theologie *conditio sine qua non* der Erlangung der ewigen Seligkeit sei. Wir sehen die Canz, Bilfinger, Baumgarten u. A. eifrig bemüht, die Vereinbarkeit der traditionellen Kirchenlehre mit der Vernunftreligion zu erweisen; und in dieser Hinsicht ist die Wolf'sche Philosophie sogar als die Mutter des Supernaturalismus des 18. Jahrhunderts zu betrachten. Sie hat den ortho-

doxen Theologen jedenfalls noch die Waffen zur Bestreitung eines Edelmann und Reimarus dargeboten.[1])

Wie ist es nun gekommen, dass die Wolf'sche Philosophie doch einen ungleich grösseren Antheil an der Ausbreitung der religiösen Aufklärung wie des theologischen Supernaturalismus des 18. Jahrhunderts hat? Sicherlich lag das nicht nur an den historischen Verhältnissen, sondern auch an der Haltung dieser Philosophie selbst.

Darüber kann nämlich kein Zweifel obwalten, dass die Sympathie der Wolf'schen Philosophen nicht auf Seiten der traditionellen Kirchenlehre lag, sondern auf Seiten der natürlichen Theologie. Sie sind mit der übernatürlichen Dogmatik ähnlich verfahren, wie die Pietisten. Sie haben derselben ihre Reverenz gemacht, um sie im Uebrigen — in die Ecke zu stellen.

Das Hauptinteresse der Wolfianer richtet sich doch auf die Pflege der natürlichen Moral und Religion. War dieselbe auch früher schon von der übernatürlichen Theologie getrennt und auf eigene Füsse gestellt worden, so war sie doch gewissermaassen die esoterische Religion der gelehrten und höher gebildeten Kreise geblieben.[2])

Jetzt wurde sie nicht mehr nur in lateinischer Sprache behandelt. Im Gewande der Muttersprache trat sie unter das Volk selbst und ermöglichte diesem die Vergleichung mit der scholastischen Theologie des Kirchenthums. Und diese Vergleichung musste nach Lage der Verhältnisse zu Gunsten der natürlichen Theologie ausfallen.

Dort ein schwerverständliches, hartes Religionssystem, in verschiedene confessionelle Typen gespalten, mit dem Blut eines furchtbaren Religionskrieges, mit dem Geifer der gehässigsten Polemik befleckt — hier ein „leichter, praktischer Lehrvortrag“, fasslich und überzeugend für den Reformirten wie Lutheraner, für den Protestanten wie Katholiken;

---

1) Vgl. Tholuck, Geschichte des Rationalismus S. 192 ff.

2) Die *„religio prudentium“*, wie die orthodoxen Gegner sagen. cf. L. F. E. Kettneri *exercitationes historico-theologicae de religione prudentium* von 1701 und desselben *religio ecclectica* von 1702.

geeignet, wie es schien, diese Alle auf einer gemeinsamen, religiösen Grundlage zu versöhnen und zu verbinden.

Dort die Lehre von der Erbsünde des Menschen, dem Zorn Gottes und der blutigen Satisfaction Christi; und bei alledem keine Gewissheit zeitlicher und ewiger Seligkeit — hier die Lehren von der natürlichen Güte des Menschen und der ewigen Liebe Gottes, deren Vorsehung das Diesseits erhellte und keinen Zweifel an der jenseitigen Glückseligkeit des Menschen zuzulassen schien.

Dort die rituellen und asketischen Anforderungen der Kirchen, vielmehr geeignet den Menschen seinen natürlichen Berufskreisen in der Welt zu entfremden, wie ihn tüchtig zu machen seinen Posten mit Sicherheit in ihr zu behaupten, vielmehr geeignet die Gewinnung der Heilsgewissheit zu erschweren, wie zu erleichtern — hier die Anleitung zu einem guten und glücklichen Leben, wie es dem Menschen bereits auf Erden den Himmel bereiten sollte. Was Wunder, dass diese Vergleichung der übernatürlichen und natürlichen Theologie zu Gunsten der letzteren ausfiel, für welche die Autorität der Bibel und des kirchlichen Alterthums ebensogut geltend gemacht werden konnte, wie für jene?

Keineswegs soll also in Abrede gestellt werden, dass der eifrige Betrieb der natürlichen Theologie in der Wolf'schen Schule den Sieg der religiösen Aufklärung in Deutschland entschieden hat.

Aber ein Irrthum ist es, wenn man der Leibniz-Wolfschen Philosophie die Erfindung der natürlichen Theologie oder auch nur das fragwürdige Verdienst, sie von der übernatürlichen Theologie emancipirt und auf eigene Füsse gestellt zu haben, zuschreiben will.

Vielmehr ist sie selbst von einer ganz bedeutenden Tradition abhängig; und abgesehen von anderen Verhältnissen, hat ihr der Umstand, dass man bereits im 17. Jahrhundert sich in den gebildeten Kreisen mit einer vom Kirchenthum unabhängigen, natürlichen Religion vertraut gemacht hatte, den Sieg über die übernatürliche Theologie wesentlich erleichtert.

Will man also die Entstehung der Aufklärung geschichtlich

erklären, so wird man der Entstehungsgeschichte der natürlichen Theologie nachgehen müssen. Und will man die letztere aufzeigen, so muss man über die Leibniz-Wolf'sche Philosophie in das 17. Jahrhundert zurückgreifen. Dabei ergiebt sich das bemerkenswerthe Resultat, dass die deutschen Aufklärer weder von den Engländern, noch den Holländern oder Franzosen die natürliche Religion schlechtweg überkommen haben, dass vielmehr alle europäischen Völker, die an der Bewegung betheiligt sind, aus einer alten Tradition der allgemeinen christlichen Theologie schöpfen konnten und geschöpft haben.

Und der Antheil der Leibniz-Wolf'schen Philosophie an der Entstehung der religiösen Aufklärung schrumpft vor der historischen Betrachtung der Entwickelung der natürlichen Theologie im 17. Jahrhundert darauf zusammen, dass ihre Vertreter nur die maassgebenden Ideen derselben theils in strengere philosophische Formen gebracht, theils in leichter didaktischer Form popularisirt haben; wie denn die religiöse Aufklärung in Deutschland auch gar nicht als Bruch mit der Tradition empfunden wurde, weil man eben lediglich auf Kosten des einen Gliedes der kirchlichen Ueberlieferung — der übernatürlichen Theologie — das andere — die natürliche Theologie — bevorzugte, um es freilich schliesslich zum maassgebenden Gesetze des gesammten religiössittlichen Lebens zu erheben.

Den Beweis für diese Auffassung sollen die nachfolgenden Mittheilungen aus der Literaturgeschichte der natürlichen Theologie vor dem Auftreten der Leibniz-Wolf'schen Philosophie erbringen.

Dabei widerstehe ich der Versuchung über das 17. Jahrhundert hinaus die Spuren „der natürlichen Religion und Moral" in der alten Kirche zu verfolgen. Denn wie lockend dieses Thema erscheinen mag, es ist in den Grenzen der Aufgabe, welche ich mir gestellt habe, nicht zu erschöpfen. Einige Andeutungen mögen hier genügen.

In Wirklichkeit ist die natürliche Theologie ja so alt wie die christliche Kirche. Die beiden Fragen: was der Mensch, auch abgesehen vom Christenthume, rein von sich aus zur Erkenntniss und zur Erfüllung des Willens Gottes

leisten könne? und die andere, noch gefährlichere: wodurch die edlen Heiden sich der Seligkeit, von der man sie nicht ausschliessen wollte, würdig gemacht haben? bezeichnen Probleme, welche nicht nur die griechischen Apologeten, sondern gelegentlich auch den heiligen Augustin auf den schwankenden Boden der allgemeinen (vielleicht auch allgemein seligmachenden) natürlichen Religion geführt haben.[1]) Wollte man die Wurzeln der „Aufklärung" bis in die katholische Kirche verfolgen, so müsste man der Tradition der natürlichen Theologie auch hier nachgehen. Und für dieses Unternehmen würden ohne Zweifel die vier ersten Jahrhunderte die reichste Ausbeute liefern.

Aber weder im christlichen Alterthum noch im Mittelalter ist man zur Emancipation der natürlichen Theologie von der übernatürlichen fortgeschritten. Ebenso wie die mystische, hat sich die rationale Theologie (oder Philosophie) dort willig in den Dienst des übernatürlichen Dogmensystems der Kirche gefügt.[2])

Nicht nur, dass der theologische Gesichtspunkt maassgebend für die Behandlung der Physik, Logik, Metaphysik u. s. w. war; diese Disciplinen werden nicht um ihrer selbst willen sondern allein zum Zwecke der Begründung des kirchlichen Dogmensystems behandelt. Und mit den subtilsten Gedanken der übernatürlichen Theologie hatte eine Jahrhunderte alte Gewöhnung, den Gesetzen der Logik zum Trotz, die Menschen so innig vertraut gemacht, dass noch am Aus-

---

1) Ich erinnere nur an die bekannte Erklärung in den Retractationen I, 13: *res ipsa, quae nunc religio Christiana nuncupatur, erat apud antiquos, nec defuit ab initio generis humani, quousque Christus veniret in carnem, unde vera religio, quae jam erat, coepit apellari Christiana*, eine Erklärung, deren Consequenzen zu ziehen, sich freilich Augustin geweigert haben würde.

2) Jedenfalls ist es auch dem inquisitorischen Scharfsinn Reuter's (Geschichte der Aufklärung im Mittelalter 2 Bde. 75—77) nicht gelungen, viel mehr als einen Index aufklärerischer Anwandlungen von im Uebrigen gut kirchlich gesinnten Männern aufzustellen. Eine geschlossene, auf Emancipation der Religion von Kirchenthum oder gar auf Emancipation von aller Religion gerichtete, geschichtliche Bewegung hat er nicht aufzuzeigen vermocht.

gang des Mittelalters das Bemühen, die Dogmen als vernunft- und naturgemäss zu erweisen fast ungetheilten Beifall fand; dass noch im Jahre 1436 (?) ein Raymund von Sabunde das ganze kirchliche Lehrsystem als „natürliche Theologie" behandeln durfte.[1])

Der Rationalismus war eben in der alten Kirche mehr nur die Methode, durch die man die Kirchenlehre demonstrirte, als selbständige religiöse Denkart, die sich neben oder über dieselbe gestellt hätte. Und wenn auch bereits am Ausgang des Mittelalters die übernatürlichen und natürlichen Religions-Wahrheiten als doppelte, ja als sich entgegenstehende Wahrheiten empfunden und bezeichnet wurden, so war die Autorität der Kirche noch stark genug, um zu verhindern, dass die natürliche Theologie die Rolle der Methode mit derjenigen der Rivalin der übernatürlichen Theologie vertauschte.

Die protestantischen Theologen haben sich zunächst den herkömmlichen Gebrauch der natürlichen Theologie angeeignet. Bei Melanchthon, Zwingli, Calvin werden die Artikel von der Schöpfung und Vorsehung, von der Willensfreiheit und Gottebenbildlichkeit des Menschen, von Gott und seinen Eigenschaften u. s. w. als natürliche Religionslehren mit den übernatürlichen Artikeln von der Trinität, der Menschwerdung, Satisfaktion u. s. f. im System verbunden. Aber diese Verbindung war nicht lange aufrecht zu erhalten. Denn im Protestantismus hat die Kirche nicht die Autorität gewinnen können um die Einheit der natürlichen und übernatürlichen Theologie dauernd zu garantiren. Und dass dies den „Systemen" der orthodoxen Theologen nicht gelungen ist, hat der Erfolg gezeigt.

Schon in der Schule des Melanchthon kann man die

---

1) Dieses interessante Werk hat bis in das 17. Jahrhundert eine bedeutende Rolle gespielt. 1496. 1501. 1581. 1635 erschienen neue Ausgaben. Montaigne, Comenius, Hugo Grotius haben es empfohlen. Vom Tridentiner Concil freilich wurde es 1595 auf den Index gesetzt. Später hat man das Verdammungsurtheil auf den prologus beschränkt, in dem der Verfasser die kühne Behauptung aufstellt: *ista scientia nulla alia indiget scientia vel arte.* Neueste Ausgabe von Sighart. 1852.

Vorbedingungen der vollständigen Emancipation der natürlichen Theologie nachweisen. Melanchthon selbst freilich scheint sich der scholastischen Tradition einfach anzuschliessen, indem er die Hauptkapitel der natürlichen Theologie, theils in der übernatürlichen Theologie, theils unter der Kategorie „Philosophie“ behandelt. In Wirklichkeit handelt es sich bei seiner Pflege der „Philosophie“ um nicht mehr und nicht weniger, wie um natürliche Theologie. In allen Disciplinen schlägt der theologische Gesichtspunkt durch.[1])

So ist seine Physik, die mit der Lehre von Gott und der Vorsehung einsetzt, nichts anderes als ein Ausschnitt der natürlichen Theologie, welche ja nicht etwa nur von der geschaffenen Welt auf den Schöpfer und Erhalter zurückzuschliessen pflegte, sondern auch das, was wir heute Physik und Astronomie nennen, vom theologischen Gesichtspunkte aus behandelte. In dieser Physik handelt es sich denn auch um nichts anderes, wie eine dem Christenthum angepasste Wiederholung der aristotelischen Disciplin gleichen Namens. Aehnliches gilt von seiner Psychologie, in welcher es ihm besonders um die Unsterblichkeit der Seele und die Willensfreiheit zu thun ist. Und in seiner Ethik stellt er das natürliche Sittengesetz und das Naturrecht, die, im Wesentlichen identisch, im Dekalog ihren klassischen Ausdruck gefunden haben, dem positiven Recht in Kirche und Staat gegenüber. Fügen wir noch hinzu, dass Melanchthon in seiner Dialektik nicht nur die Methoden der Erkenntniss (durch Erfahrung, angeborene Ideen und Schlussverfahren), sondern auch die letzten Gründe der Dinge entwickelt, wobei er die aristotelische formirte Materie mit der platonischen Idee durch den christlich-theologischen Gesichtspunkt verbindet, so haben wir so ziemlich den ganzen Bestand dessen, was man jetzt unter dem Namen „natürliche Theologie“ sowohl von der Philosophie wie von der übernatürlichen Theologie zu trennen anfing. Und wenigstens ein Werk aus dem 16. Jahrhundert kann ich namhaft machen, welches die von Melanchthon getrennt behandelten „philosophischen“ Disciplinen unter dem

1) Vgl. Zeller, Geschichte der deutschen Philosophie. Einleitung, S. 31 ff.

Titel *theologia naturalis* zusammenfasst. Es sind das Daniel Clasen's „*theologiae naturalis libri tres, in quibus de deo, intelligentiis et anima rationali agitur*“ (Magdeburgi 1553).[1])

Vergleicht man die wissenschaftliche Situation, wie sie wesentlich durch die Autorität eines Melanchthon — für Katholiken und Protestanten, Reformirte und Lutheraner — geschaffen wurde mit der mittelalterlichen Scholastik, so ergeben sich doch bemerkenswerthe Unterschiede.

Noch ist zwar die Theologie die Universalwissenschaft, die den Betrieb aller einzelnen Disciplinen, Logik, Physik, Psychologie, Astrologie u. s. w. umfasst und regulirt. Aber diese letzteren Disciplinen werden jetzt entweder rein als weltliche Wissenschaften (Philosophie) behandelt, oder wo sie sich dem theologischen Gesichtspunkte fügen, doch nicht mehr als blosse Hülfswissenschaften für die Darstellung des übernatürlichen Dogmensystems der Kirche angesehen; sie beginnen ihre eigenen Wege einzuschlagen.

Und auch die natürliche (oder philosophische) Theologie, welche sich jetzt eine gewisse selbständige Mittelstellung zwischen den weltlichen Wissenschaften und der kirchlichen Theologie erringt, ist sich der traditionellen Aufgabe, die übernatürlichen Dogmen zu stützen, nicht mehr als ihrer Hauptaufgabe bewusst. Sie greift das kirchliche Dogmensystem freilich auch noch nicht an; im Gegentheil, sie erklärt

---

1) Dass es sich bei dem Unternehmen der natürlichen Theologie nicht etwa nur um die Rekapitulation der aristotelischen oder platonischen Theologie handelt, kann man an diesem Werke noch deutlicher wie an den Melanchthon'schen Schriften selbst nachweisen. Der Verfasser ist freilich Aristoteliker, aber sein Hauptbemühen ist darauf gerichtet, dem Aristoteles christliche Ideen zu imputiren, namentlich also die Schöpfungs- und Vorsehungsidee (I, 201), ferner die Engellehre, welche den ganzen zweiten Theil dieser natürlichen Theologie ausfüllt (II, 11 ff.). Zu den Artikeln der natürlichen Religion werden bereits hier die Lehren gerechnet: *amor essentia est Dei, mundus est perfectus in suo genere, materia principium corruptionis; anima immaterialis incorruptibilis est* etc. etc. Ferner: *Religio naturalis est omnibus gentibus insita.* Allerdings zur *salus aeterna* gehört die Kenntniss der Trinitäts- und Satisfaktionslehre, aber für die *justitia civilis* und für die irdische Glückseligkeit ist die natürliche Religion völlig ausreichend.

bis in die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts ihre *insufficientia ad salutem.* Noch weniger stellt sie sich in Opposition zum biblischen Christenthum; im Gegenteil, sie nimmt diejenigen christlichen Lehren, welche sie, freilich auf ihre Autorität, als praktisch und vernünftig erkennt, in das System der natürlichen Theologie hinüber. Sie beruft sich dabei ausdrücklich auf die Schrift, die gelegentlich als *principium cognoscendi mixtum theologiae naturalis* bezeichnet und mit deren Autorität das ganze Unternehmen gedeckt wird.

Aber es ist doch eine bemerkenswerthe Thatsache, dass man das ganze kirchliche Lehrsystem, welches Raymund von Sabunde unter dem Titel *theologia naturalis* als eine untrennbare Einheit behandelt hatte, nunmehr theilt und der übernatürlichen Theologie, die freilich der Beihülfe der natürlichen fortwährend sich in reichstem Masse bedient, eine selbständige natürliche Theologie gegenüberstellt, welche sich auf die Religionsartikel beschränken will, die *ex solo lumine naturae* erkennbar sind.

So taucht schon im 16. Jahrhundert zunächst in den gebildeten und gelehrten Kreisen der Gedanke einer von der traditionellen Kirchenlehre relativ unabhängigen Religion und Moral, die wenn nicht für das ewige, so doch für das zeitliche Wohl der Menschen ausreichend sei, auf.[1]) Und je offener anerkannt wurde, dass die übernatürliche Theologie eine wesentlich gelehrt-klerikalische Sache sei, desto mehr mochte sich namentlich das gebildete Laienthum an diese natürliche Theologie halten, an deren Ausbau es in der That sehr stark betheiligt ist.

Das Interesse für diese natürliche Theologie musste sich dann im 17. Jahrhundert um so mehr steigern, je mehr man Grund hatte, die übernatürliche Theologie der Confessionskirchen für den entsetzlichsten aller Religionskriege mitverantwortlich zu machen. Und wenn auch jetzt nur ganz vereinzelte und schüchterne Stimmen in Deutschland laut wurden,

1) Die Anerkennung einer vom Christenthum unabhängigen relativ werthvollen Moral und Gotteserkenntniss findet sich übrigens ja auch in den Bekenntnisschriften. cf. z. B. C. A. art. de libero arbitrio mit Apol. Conf. art. XVIII. p. 218.

welche in jener über den Parteien stehenden natürlichen Theologie das Heilmittel für die Wunden, welche der Religionskrieg geschlagen, erkennen wollten, so beweist doch die gesteigerte Pflege derselben in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts, wohin sich die Sympathien immer mehr wandten. Dieser Umschwung in der Stimmung zunächst der gelehrten Kreise wurde aber selbstredend noch weiter dadurch unterstützt, dass nicht nur der politisch-sociale Werth dieser natürlichen Theologie vor Augen zu liegen schien, sondern dass sie auch dem Geiste diejenige Freiheit der Bewegung gestattete, ohne welche derselbe sich eben auf die Dauer nicht befriedigt finden kann.[1])

So erklärt sich die wenig beachtete Thatsache, dass namentlich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts sich auf dem Gebiete der natürlichen Theologie eine Regsamkeit der Geister entfaltet, die höchst beachtenswerth ist, wenn sie auch keine bedeutenden Resultate aufzuweisen hat. — — — —

Auf Vollständigkeit macht die folgende literarhistorische Skizze der natürlichen Theologie keinen Anspruch.

Ich beschränke mich auf diejenigen Werke, welche sich ausdrücklich für natürliche Theologie ausgeben; und selbst unter den aufgezählten Werken werde ich nur solche genauer charakterisiren, welche sich durch eine eigenthümliche Behandlungsweise der natürlichen Theologie auszeichnen oder ihrer Zeit besondere Beachtung gefunden haben. Von der Behandlung einzelner Capitel der natürlichen Theologie in der gleichzeitigen kirchlichen Dogmatik sehe ich vollständig ab.

Ebenso von den Schriften, welche sich durch eine ausschliesslich apologetische Tendenz als Appendix der übernatürlichen Theologie charakterisiren.

Der Charakteristik der Literatur soll dann ein Grundriss des Systems der natürlichen Religion und Moral folgen.

---

1) Vielleicht darf man übrigens u. A. aus den simplicianischen Schriften ersehen, dass auch unter dem Volke während des dreissigjährigen Krieges neben entschieden materialistischer Denkweise, wenigstens das Verlangen nach einer überconfessionellen allgemeinen Religion hervorgetreten ist. Man vergleiche im Simplicissimus namentlich das Kapitel über den „teutschen Helden, der alle Religion schlichten werde.“

2. Charakteristik wichtigerer Schriften über theoretische und praktische natürliche Theologie.

Es ist beachtenswerth, dass sich an dem Ausbau der natürlichen Theologie nicht nur Theologen der verschiedenen Confessionen, sondern auch Philosophen und Juristen betheiligen. Ich will nicht behaupten, dass schon im 17. Jahrhundert die natürliche Religion und Moral der Boden war, auf dem sich die verschiedenen Fakultäten verständnissvoll zusammenfanden. Aber ein Lieblingsthema müssen diese Fragen ohne Zweifel für diese verschiedenen Kreise schon damals gewesen sein. Unter den Theologen selbst sind Katholiken wie Protestanten, Lutheraner wie Reformirte, Scholastiker wie Mystiker bei dem Ausbau der natürlichen Theologie betheiligt.

Nur die Socinianer und Arminianer machen eine Ausnahme. Sie bekämpfen und verwerfen die natürliche Theologie, weil sie eine angeborene Religion für eine Illussion halten. Auch in der Religion ist alles Resultat der Erziehung und der Tradition. Das ist das für den Socinianismus entscheidende Argument gegen die natürliche Theologie. Wodurch aber natürlich nicht ausgeschlossen ist, dass sie ebensogut wie die heutigen Gegner derselben im apologetischen und sogar im didaktischen Interesse von ihr Gebrauch machen.

Schon im Jahre 1615 ist ein sehr umfangreiches Werk über natürliche Theologie von dem bekannten Encyklopädisten Johann Heinrich Alsted erschienen, welches 1623 zum zweitenmal zu Hanau gedruckt wurde. Es führt den Titel: *Theologia naturalis exhibens augustissimam naturae scholam, in qua creaturae dei communi sermone ad omnes pariter docendos utuntur.* Trotz des Zusatzes: *adversus atheos, epicureos et sophistas hujus temporis* hat das Werk keinen apologetischen, sondern einen positiv didaktischen Charakter. Nach der *epistola dedicatoria* ist es in Frankfurt geschrieben und der freien Reichsstadt Nürnberg gewidmet.

Als höchst beachtenswerth hebe ich aus der Einleitung hervor, dass Alsted bereits 1615, also neun Jahre vor dem

Erscheinen der Schrift des Herbert von Cherbury *de veritate prout distinguitur a Revelatione* etc. die Grundartikel der natürlichen Religion formulirt hat. Es sind deren freilich nicht fünf, sondern sieben: 1. *deus est*, 2. *deus super omnia diligendus est*, 3. *honeste vivendum est*, 4. *quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris*, 5. *suum cuique tribuendum esse*, 6. *nemo laedendus est*, 7. *plus est in bono communi positum, quam in particulari.* Vergleicht man diesen Codex der natürlichen Religion mit dem von Herbert aufgestellten, so erscheint der deutsche Reformirte noch ungleich genügsamer und nüchterner, wie der Begründer des englischen Deismus.[1])

Aber darauf kommt es mir hier gar nicht an, ob der Extrakt des Alsted gehaltvoller ist oder der des Herbert, sondern darauf, dass beide ihren Extrakt aus denselben Stoffen bereiten, die sie nicht erfunden, sondern vorgefunden haben. Inwieweit Herbert mit der Traditionstheologie vertraut war, ist mir unbekannt. Alsted's theologische Gelehrsamkeit ist über jeden Zweifel erhaben. Indessen, wenn man die fünf Artikel des Herbert mit den sieben des Alsted, und wenn man den Extrakt beider mit der traditionellen natürlichen Theologie vergleicht, so kann doch kein Zweifel darüber obwalten, dass beide, der Engländer und der Deutsche, aus derselben Quelle geschöpft haben.

Alsted hat wesentlich dazu mitgewirkt, dass man die natürliche Religion in Deutschland als eine selbständige und in sich werthvolle Sache anzusehen begann. Das war nur ein Schritt der Aufklärung entgegen. Herbert dagegen wird mit Recht als der Begründer der religiösen Aufklärung in England angesehen, weil er behauptete, dass seine fünf Artikel nicht nur zur zeitlichen, sondern auch zur ewigen Seligkeit ausreichten. Das hat man in Deutschland erst in der Mitte

---

1) Herbert hat 1624 in der oben genannten Schrift die folgenden fünf Grundartikel der natürlichen Religion aufgestellt: 1. *esse deum summum*, 2. *coli debere*, 3. *virtutem et pietatem esse praecipuas partes cultus divini*, 4. *dolendum esse ob peccata, ab iisque resipiscendum*, 5. *dari ex Bonitate Justitiaque divina praemium vel poenam, tum in hac vita, tum post hanc vitam.* cf. Lechler, Geschichte des englischen Deismus. 1841.

des 18. Jahrhunderts gewagt. Aber dieses Wagniss war nicht möglich, wenn nicht lange zuvor die Emancipation der natürlichen Religion vorbereitet und in gewissem Sinne vollzogen worden wäre.

Damit will ich einen vorläufigen aber vollgiltigen Beweis für die Ansicht erbracht haben, dass man die Quellen der Aufklärung, sofern es sich um natürliche Religion bei ihr handelt, nicht jenseits des Kanals zu suchen braucht.

Alsted ist sich bewusst eine uralte Tradition mit seiner natürlichen Theologie zu vertreten. *Antiquitas theologiae naturalis tanta est, ut una cum hujus mundi incunabilis sit orta.* (praef. I.) Aber die natürliche Theologie hat ihre Entwickelungsgeschichte. Und wie hoch man die Erkenntniss Gottes und der Welt auch anschlagen mag, welche z. B. die griechischen Dichter und Philosophen gewonnen haben, so kann darüber doch kein Zweifel sein, dass erst durch das Christenthum die natürliche Religion zur Vollendung gebracht worden ist (ib.) — Alsted setzt den selbständigen Betrieb der natürlichen neben der übernatürlichen Theologie bereits voraus, und zwar wie oben ausgeführt, mit vollem Recht, weil jedenfalls alle philosophischen Leistungen des 16. Jahrhunderts unter diesen Begriff fallen.

Die Ansicht der Socinianer: *nullam esse theologiam naturalem* weist er als rechtgläubiger Theolog mit der inspirirten Schrift zurück, namentlich mit ψ 19. act. 14, 17. 17, 28. Röm. 1, 19. 20. 2, 14. 15, den ständigen Beweisstellen aller Späteren für das christliche Recht der natürlichen Theologie. Ueberdies vertritt er die Meinung: *infinita sunt in vetere et in novo testamento, quae sunt inaccessa, nisi ipsorum explicatio petatur e libro naturae.* (praef. III.)

Ueber den Nutzen der natürlichen Theologie denkt Alsted sehr hoch. Das gesammte Staatswohl beruht auf ihr, sofern sie die von Gott gegebene *lex naturalis* entwickelt, welche allen Ständen ihre Pflichten vorschreibt, wie aus den voranstehenden Grundartikeln zu ersehen ist. Alsted will sie zwar nicht als *causa salutis*, wohl aber als *medium salutis* angesehen wissen. Sie diene ganz eigentlich dazu: *simplices,*

rusticos, operarios, ancillas erudire ut deum timere discant architectum omnipotentem, sapientem et bonum (ib.)

Die natürliche Theologie ist aber nicht nur die Laientheologie, sondern zugleich auch die ächte universelle Unionstheologie! Denn in *hac schola amplissima infinitae creaturae loquumtur lingua omnibus populis nota*! (ib.)

Nicht nur die Theologen der verschiedenen christlichen Konfessionen, sogar Christen und Heiden haben in ihr ein gemeinsames Bekenntniss; denn die vollkommene Harmonie, Ordnung, Schönheit und Dauerhaftigkeit der Welt ist das allgemeine Buch, aus dem Alle Gottes Weisheit, Macht und Güte erkennen, um sich zur Erfüllung der Pflicht der Gottes- und Nächstenliebe anspornen zu lassen. (praef. p. V.)[1]

Dieses Programm führt Alsted in seinem Werke aus, dessen erster Theil von der Erkenntniss Gottes handelt, während der zweite die aus Natur und Schrift erkennbaren Pflichten gegen Gott und den Nächsten entwickelt.

Alsted sieht in dieser Hochschätzung der natürlichen Theologie noch keine Gefahr für das Ansehen der übernatürlichen. Und doch kennt er bereits Leute, welche sich mit der ersteren begnügen wollen, ja dieselbe sogar der übernatürlichen Theologie entgegensetzen![2]

Geringeres Interesse wie die natürliche Theologie des Reformirten Alsted, bietet die des lutherischen Generalsuperintendenten Balthasar Cellarius, welcher 1641 zu Jena und sodann 1651 in zweiter Auflage zu Helmstädt gedruckt worden ist. Wenn Alsted die heilige Schrift ausdrücklich als *principium cognoscendi theologiae naturalis* bezeichnet, so behandelt sie Cellarius wenigstens als solches. Denn die Hauptaufgabe seines Buches (*epitome theologiae philosophicae seu naturalis*) besteht darin, Aristotelismus und

---

1) Die Idee der vollkommenen Welt ist Grundartikel der natürlichen Theologie. Leibniz hat sie zu der Idee der verhältnissmässig besten Welt nur ermässigt.

2) praef. p. XV: *sunt homines in hoc exulcerato saeculo, qui scientiam revelationi, rationem fidei, naturam gratiae, creatorem redemptori, veritatem (naturalem) veritati* (sc. *theologiae mysticae vel arcanae*) *tanquam adversa opponere audent.*

Christenthum zu vereinbaren. Er setzt damit freilich auch nur eine ältere Tradition fort. Denn es wäre sehr verkehrt, wenn man annehmen wollte, dass es sich bei der natürlichen Theologie um die Ersetzung der christlichen durch die antike, also namentlich die aristotelische Weltanschauung handele. Es ist vielmehr die biblische christliche Weltanschauung, allerdings die allgemeine (angeblich auch ohne das historische Christenthum erreichbare) Anschauung von Gott, Welt und Mensch, welche diese orthodoxen Lehrer der natürlichen Religion aufbauen, und die aristotelische oder platonische Philosophie leistet dabei nur die Dienste des Baugerüstes. Der Fehler der Orthodoxen liegt nur darin, dass ihnen die allgemeine christliche Weltanschaung infolge einer alten Gewöhnung und Tradition eben so „natürlich" nachgerade erschien, dass sie dieselbe als einen unveräusserlichen Bestandtheil der menschlichen Verunft überhaupt beurtheilten. Begreiflich genug, dass sie von dieser unhistorischen Voraussetzung aus, mit fröhlichem Glauben die wahre Meinung z. B. des Aristoteles durch eine Interpretation seiner Metaphysik aus der Bibel festzustellen versuchten. Wenn man also keinen Glauben an den christlichen Charakter dieser Männer haben will, so sollte doch schon ihre Methode vor der Einbildung warnen, als ob man mit der Kenntniss der antiken Metaphysik auch bereits über die Kenntniss der natürlichen Theologie verfüge.

Wie Cellarius behandeln zwei andere Männer die natürliche Theologie vorwiegend als Metaphysik, mit Ausschluss oder doch mit Vernachlässigung des von Alsted reich ausgeführten praktischen Theils, der natürlichen Moral oder des Naturrechts, d. h. sie geben lediglich die traditionelle Lehre von Gott, der Welt und der Seele, mit Ausschluss der Lehren von den Pflichten gegen Gott, den Nächsten und sich selbst. Sehe ich recht, so sind auch diese Leute Lutheraner; ihre Methode würde sich dann aus der lutherischen Tradition, in welcher die moralische und religiöse Praxis nur eine untergeordnete Rolle spielt, erklären.[1])

1) cf. *theol. natur. tribus disputationibus comprehensa autor.* Joh. Meissnero adjunct. fac. phil. Jenae 1648. — Epitome theol. nat. aut.

Es ist von Interesse sich zu überzeugen, wie auch die Katholiken die natürliche Theologie jetzt selbständig, neben der übernatürlichen Kirchenlehre, behandeln. Die *theologia naturalis* des Theophr. Raynaudus Cespitellensis (Lugduni 1625), welche von den oben genannten protestantischen Gelehrten öfter citirt wird, war mir nicht zugänglich, wohl aber das höchstinteressante Werk des Livius Galantes: *christianae theologiae cum Platonica comparatio, quinimo cum tota veteri sapientia Ethnicorum, Chaldaeorum nempe, Aegyptiorum et Graecorum. Bononiae 1627.*

Dieses Werk ist ein Versuch allgemeiner Religionsvergleichung im Stile der griechischen Apologeten, aber ohne apologetische Tendenz im gewöhnlichem Wortsinne. Die natürliche Religion wird hier nicht durch Weltbetrachtung, auch nicht aus angeborenen Ideen, sondern, wie gesagt, aus

---

Henr. Jul. Scheurl, prof. polit. et mor. Wolfferbyt. 1650. Diese Werke handeln ausschliesslich 1. *de cognitione dei*, 2. *de intelligentiis*. Unter erstere Rubrik fällt auch die Schöpfungs- und Providenzlehre, unter die zweite die Lehre von den Engeln. Der natürlichen Gotteserkenntniss steht der natürliche (moralische) Gottesdienst, die Uebung der *justitia civilis* oder die Befolgung der *lex naturalis* zur Seite; beide stehen den übernatürlichen Dogmen und Sakramenten gegenüber. — Erkannt wird Gott und sein Wille aus äusserer und innerer Erfahrung. Die *cognitio insita* ist durch Gewissen und Vernunft vermittelt, wird aber durchaus als Anlage und Trieb vorgestellt. Von fertigen religiösen oder moralischen Ideen ist keine Rede. Die *cognitio insita* kommt daher erst mit Hülfe der *cognitio acquisita* (Welterfahrung und Tradition) zur Entwickelung. Hierin wird die richtige Mitte zwischen der *tabula rasa* des Aristoteles und dem absoluten Traditionalismus der Socinianer gefunden. Die natürliche Religion war im Urstand vollkommen, ist dann durch die Sünde verdorben worden, reicht aber auch in ihrer jetzigen (durch das Christenthum verbesserten) Gestalt zur ewigen Seligkeit nicht aus. Sie dient nur zur Begründung der irdischen Ordnung und Glückseligkeit. Von diesem Gesichtspunkte aus wird die Nothwendigkeit der übernatürlichen Dogmen und Sakramente erwiesen. Sehr bemerkenswerth ist, dass auch diese Schriftsteller neben dem übernatürlichen Kultus bereits einen auf der *lex naturae* beruhenden natürlichen oder moralischen Gottesdienst kennen, und nicht minder das Andere, dass sie denselben in der Uebung der Gottes- und Menschenliebe finden. Cellarius, a. a. O. p. 132. Meissner, a. a. O. p. 218. Vgl. unten Abschnitt 3.

Religionsvergleichung gewonnen. Allerdings handelt es sich dem Verfasser eigentlich nur um die philosophische Religion des Griechenthums, genauer des Platonismus.

Im 22. Buch zählt der katholische Verfasser alles auf, *quae a Poetis, spiritu divino afflatis, cum sacris litteris aliquam conformitatem habere videntur*, nachdem er schon in der Einleitung (p. 1—12) die Parallelstellen aus Plato und der heiligen Schrift verglichen hatte. Er beruft sich ebenso wie Andere für des Aristoteles, so für Plato's Christlichkeit auf die kirchliche Tradition, um das Urtheil zu begründen: *Plato potius Christianus concionator quam Ethnicus philosophus apparet.*

Hatte doch auch der heilige Augustin erklärt: *perpaucis mutatis Plato et Platonici Christiani essent!* Hatte doch auch Erasmus bei der Lektüre der platonischen Dialoge sich kaum enthalten können zu rufen: *sancte Socrate ora pro nobis!* (p. 33.)

Da die platonischen Schriften vom heiligen Geiste eingegeben sind, so können sie nichts schlechtweg Unwürdiges enthalten. Die allegorische Auslegung, dieses unvermeidliche Complement der Inspirationstheorie, gestattet unserm Autor Plato nach Massgabe der Bibel zu interpretiren. Nur ein Beispiel dieser Interpretation. Wo bei Plato von Weibergemeinschaft die Rede zu sein scheint, da handelt es sich selbstredend nur um eine Erläuterung des christlichen Gesetzes der Nächstenliebe!

Vielleicht hatte da der Verfasser noch eher ein Recht bei Plato und Zoroaster — *caute legendis*! — die Trinität, die Vermittelung der Weltschöpfung durch den Logos u. dergl. zu finden (p. 53. 93. 126).

Der Verfasser dieser natürlichen Theologie, welche *superiorum permissu* erschienen ist, denkt nicht daran, die Konsequenzen seiner Religionsvergleichung zu ziehen. Erst Spätere haben die in allen Religionen wesentlich identische natürliche Religion für das Wesen des Christenthums erklärt und gegen die confessionelle Theologie ins Feld geführt. Aber eine Ahnung von der Gefährlichkeit dieser Methode verräth das Titelbild. Hier wird die natürliche Theologie durch eine weibliche Figur dargestellt, deren Brüste zwei Schilder decken; auf dem einen steht: *hic mel*, auf dem andern: *hic venenum.*

In der That, solange die aus Erfahrung, Weltbetrachtung, angeborenen Ideen und Religionsvergleichung abstrahirte natürliche Religion sich der übernatürlichen fügte, mochte sie von den Orthodoxen als Honig genossen werden. Aber sobald sie, auf eigene Füsse gestellt, sich gegen die übernatürliche Theologie wandte, wurde sie von denselben Orthodoxen als Gift ausgespieen. Aber sie selbst haben an dem Honig genascht, und sie selbst tragen die Schuld, dass der Honig sich in ein Gift verwandelte, welches den ganzen Körper ihrer übernatürlichen Religion vollständig zersetzen sollte.

Soviel zur Charakteristik der Literatur über natürliche Theologie bis 1650. Man sieht, dass alle Methoden derselben bereits ausgebildet sind. Nur die Ableitung der natürlichen Religion, zu der überall die natürliche Moral oder das Naturrecht gerechnet wird, aus eingeborenen Ideen tritt zurück, wenn sie auch nicht fehlt.

Wenden wir uns nun der zweiten Hälfte des Jahrhunderts zu, so begegnen uns auch hier zwar keine hervorragende, aber immerhin beachtenswerthe Leistungen. Und die Hauptsache, auf die es hier ankommt, ist eben der Nachweis, dass es im 17. Jahrhundert eine selbständige, von der übernatürlichen getrennte, natürliche Theologie giebt und dass eben durch die selbständige Behandlung der natürlichen Moral und Religion von Seiten der Orthodoxen aller Confessionen, die völlige Emancipation dieser letzteren nicht nur von der kirchlichen Theologie, sondern auch vom historischen Christenthum vorbereitet worden ist.

Ich erinnere zunächst an die frühere Mittheilung, dass sich Leibniz schon im Jahre 1671 sowohl mit der Abhandlung über die *theologia mystica*, wie mit der anderen über Willensfreiheit und Vorsehung den Aufgaben der natürlichen Theologie zugewandt hat.

Ebenso erwähne ich vorläufig nur die natürliche Theologie des Mystikers Poiret, die unter dem Titel *cogitationes rationales de Deo*, *anima et malo* 1675 in erster, 1685 in zweiter Auflage in Amsterdam erschienen ist.

Erstere Schriften sind von Interesse, nicht weil sie einen

Einfluss auf die Entwickelung unserer Wissenschaft gehabt hätten, sondern weil sie den Einfluss der traditionellen Theologie — der mystischen wie natürlichen — auf Leibniz erkennen lassen.

Poiret aber ist in Deutschland gelesen worden; und seine natürliche Theologie, die weiter unten besprochen werden soll, ist besonders interessant, weil sie zeigt, dass die Verschiedenheit des Mysticismus und Rationalismus in Behandlung unserer Materie nur in der Methode, nicht in den Resultaten liegt.

Die demnächst zu schildernden Schriften setzen die Tradition der natürlichen Theologie fort, ohne dass irgend ein positiver Einfluss der englischen oder holländischen Philosophen erkennbar wäre. Es kommen hier zunächst in Betracht: *Theologia naturalis autore* Wolfg. Jaegero, moral. prof. Tuebingae, 1684. — *Theol. nat. acroamatica aut.* Uldar. Heinsio, fac. phil. adjuncto, Jenae, 1685. — *Theol. nat. Arminianis inprimis opposita, aut.* Joh. Paul. Hebenstreit moral. et polit. prof. Jenae, 1694. Die Schriften von Jäger und Heinsius haben geringeres Interesse, weil sie wenig Neues bieten.

Jäger leugnet jede apriorische *notitia dei impressa* und will hauptsächlich *ex universi machina*, sowie aus dem *sensus naturalis de bene vel male actis* Dasein und Wesen Gottes erkennen. Er verschmäht aber auch als Aristoteliker den Schriftbeweis nicht, um die „natürliche“ Erkenntniss der Allmacht, Gerechtigkeit und Liebe Gottes zu begründen. So kommt es, dass auch bei ihm die christliche Gottesidee als Bestandtheil der natürlichen Religion erscheint.

Heinsius giebt in der Einleitung eine Schilderung der damaligen Lage der natürlichen Theologie, welche die allgemeine Verbreitung und das Ansehen derselben in den gelehrten Kreisen voraussetzt. *Alii practicae scientiae naturam respicientes in theologia naturali de beatitudine hominis et actionibus ad normam rectae rationis in Deum debiti dirigendis maxime egerunt; alii pro scientiae theoreticae natura a divinis contemplationi ac demonstrationi dicarunt; alii solis testimoniis gentilium divina probatum ire sategerunt; alii firmioribus rationibus rem rectius conficiendam arbitrati sunt* (praef.).

Er scheidet aus der natürlichen Theologie die Engellehre aus, die übrigens die theologischen Vertreter der Disciplin beibehalten, wie noch Spener dieselbe zu den Ingredienzien der Metaphysik rechnet. *De angelis non datur notitia naturalis* (p. 2 f.). Ferner leugnet er, dass die Bibel Erkenntnissquelle der natürlichen Theologie sei, was ihn übrigens nicht abhält, die biblische Gottesidee, sowie die christliche Idee der Providenz dem Aristoteles zu imputiren, *qui sanctitatem dei veneratur et providentiam agnovit* (p. 130. 146).

Bereits ist die Cartesianische Philosophie aufgetreten und durch den bekannten Clauberg zu Duisburg vornehmlich in Deutschland empfohlen worden. Heinsius wendet sich indessen, wie die meisten zeitgenössischen Theologen gegen dessen Gotteslehre. *Idea dei nobis insita non est* (p. 58).

Nächst der Erfahrung kommt für ihn die *religio gentilium* als Quelle der natürlichen Theologie in Betracht (p. 12. 14. 34.).

Von grösserem Interesse ist die natürliche Theologie Hebenstreits. Zunächst durch die aus diesem Werke erkennbare Veränderung der allgemeinen wissenschaftlichen Situation. Der Verfasser, welcher einer weitverzweigten, angesehenen Gelehrtenfamilie angehört, klagt über den umsichgreifenden Atheismus, den er mit dem Tode bestraft wissen will. Schon im Jahre 1623 seien die Atheisten in Frankreich auf 60 000 geschätzt worden. Diese Angabe entnimmt er den Augustinern Spizelius (scrutinium atheismi historico-aetiologicum von 1623) und Reiser (de origine et progressu atheismi 1669). In Deutschland weiss er übrigens nur den berüchtigten Knutze zur Begründung seiner Klage anzuführen. Denn die Weigelianer, Unitarier, ferner die Naturalisten, wie Herbert von Cherbury, sind keine „eigentlichen" Atheisten. Sie gelten dem

1) Es ist beachtenswerth, dass die Werke über natürliche Theologie durchweg hohen Personen gewidmet sind: die Jäger'sche acht schwäbischen Adligen, die Heinsius'sche Frid. Casimir, duc. Livoniae, die Hebenstreit'sche den sächsischen Ständen Albertinischer Linie. Allenthalben wird die natürliche Theologie als zur Begründung der politischen Ordnung und zeitlichen Wohlfahrt zureichend erklärt.

orthodoxen Lutheraner, wie die Reformirten nur als Beinahe-Atheisten (p. 83 ff.).

Bereits hat Pufendorf das Naturrecht — einen Ausschnitt aus der natürlichen Theologie — auf eigene Füsse gestellt (*de officiis hominis et civis*). Aber keineswegs in dem Sinne, dass er die religiöse Begründung der *lex naturae* und der *justitia civilis* preisgegeben hätte. Dasselbe Verdienst rühmt der Verfasser dem Baco von Verulam und dem Hugo Grotius nach. Mit welchem Rechte, soll hier unerörtert bleiben. Die Philosophie des Cartesius und des Spinoza wird als bekannt vorausgesetzt (p. 213 u. 47). Der Verfasser sieht in der traditionellen natürlichen Theologie die Hauptstütze wie gegen den eigentlichen Atheismus (Spinoza), so gegen den uneigentlichen der Socinianer, Arminianer und der Reformirten überhaupt, die konsequentermaassen durch die Prädestinationslehre zur Aufgabe der christlichen Gottesidee getrieben würden (praef. 1—12).

Der Streit um das Recht der natürlichen Theologie, welcher durch Daniel Hoffmann in Helmstädt in das orthodoxe Lager getragen worden war, geht fort. Ja bereits hat ein Musaeus es für nöthig gefunden, die *insufficientia luminis naturae ad salutem* in einer besonderen Schrift gegen die übertriebene Schätzung der natürlichen Theologie darzuthun (p. 14). Der Verfasser erkennt als orthodoxer Lutheraner ohne Weiteres das Letztere an. Er wendet sich gegen die *naturalistae*, die mit Herbert von Cherbury *theologiam naturalem pro praesenti hominum conditione consideratam, ad salutem aeternam nanciscandam sufficere arbitrantur.* Dabei beruft er sich auf die Zustimmung Hugo Grotius' und Pufendorf's, die mit der gesammten theologischen Tradition anerkännten, dass die natürliche Religion wohl im *status integritatis*, nicht aber in dem *status corruptionis* zum Heile zureichend sei (p. 28 f.).

Die natürliche Religion vergegenwärtigt also einen idealen religiös-sittlichen Zustand — wie die christliche. Aber der *cultus internus in sincero erga Deum amore, fiducia, spe et acquiescentia in Deo defixa* setzt die *reconciliatio* des korrumpirten Menschen voraus, die nicht durch den blossen Glauben

an die Liebe Gottes und die Reue des Menschen (wie Herbert lehrt) bewirkt werden könne.[1])

In dem durch Hoffmann erneuerten Streit über die doppelte Wahrheit nimmt Hebenstreit entschieden gegen jenen Stellung. Es giebt keine doppelte Wahrheit. Natürliche und übernatürliche Theologie schliessen sich nicht aus Die erste begründet die Sittlichkeit, das Recht und die irdische Glückseligkeit; die zweite vermittelt die Erkenntnisse, die zur Erlangung des ewigen Heils nothwendig sind. Sie weiss mehr wie die andere, aber nichts was dieser entgegengesetzt wäre.

Damit vertritt Hebenstreit nur die Meinung fast aller orthodoxen Theologen seit Melanchthon.

Bemerkenswerth ist weiter die bestimmte Unterscheidung der praktischen und theoretischen natürlichen Theologie. Die erstere ist die Ethik (mit dem Naturrecht wesentlich identisch), die zweite die Metaphysik. Der einseitigen Betonung der letzteren, die von vielen als Inbegriff der ganzen natürlichen Theologie behandelt werde, tritt Hebenstreit entgegen (p. 19 f.).

Ferner macht der Verfasser, wie Alsted, einen Unterschied zwischen der *religio* und der *theologia naturalis*. Die letztere ist Sache der Gelehrten, die erstere der Ungebildeten. *In hominibus simplicibus et literarum rudibus deprehenditur religio vera seu recte Dei cognitio et colendi ratio* (p. 23).

Der übernatürlichen Erkenntniss Gottes korrespondirt der übernatürliche — der rituell-sakramentale — Gottesdienst. Ebenso entspricht der natürlichen Gotteserkenntniss der natürliche religiös-moralische Gottesdienst. Diesen letzteren stellt also die *theologia naturalis practica* dar, nämlich den *cultus dei qui omnium naturae legum observationem continet* oder die *praecepta legis moralis ad deum, ad seipsum, ad proximum* (p. 24).

Dieser moralische Gottesdienst besteht aber nicht nur in *actus externi*, wie sie das Naturrecht, welches im Dekalog

1) Leider lehre schon Zwingli, dass die natürliche Religion zum Heil zureiche, indem er den edlen Heiden, die von Christo nichts wüssten, die Seligkeit zuspreche (de provid. 370).

seinen klassischen Ausdruck gefunden hat, vorschreibt, sondern auch in *actus interni* sc. *dilectionis, fiduciae, spei, timoris, patientiae.* Und zu dem *cultus externus theologiae naturalis* gehören alle Aeusserungen jenes inneren Dienstes, also *preces, invocatio, celebratio misericordiae dei* — demnach nicht nur die äusseren, eigentlich moralischen Handlungen.

Diese Wendung der natürlichen Theologie vom Theoretisch-Metaphysischen zum Praktischen ist besonders beachtenswerth.

Unter Berufung auf Musaeus und Calov wird der Werth der natürlichen Theologie gegen die Socinianer und Arminianer überall vertheidigt (p. 40 ff.). Dagegen weist der Verfasser die Versuche, welche im Anschluss an Raymund von Sabunde noch fortwährend gemacht werden, die unbegreiflichen Objekte der übernatürlichen Theologie als natürliche Theologie zu behandeln zurück (p. 224).

Was die Methode der natürlichen Theologie betrifft, so lehnt Hebenstreit, unter Berufung auf Calov und Gerhard, die *idea innata* des Cartesius ab, und will lediglich durch Religionsvergleichung und aus der Weltbetrachtung — *a posteriori* — die natürliche Religion darstellen. Er schliesst sich an die ältere Ansicht an, dass eine fertige Gottesidee dem Menschen nicht eingeboren sei, dass derselbe aber diese Idee bilden müsse, oder wie er mit Calov sagt, dieselbe *per nudam cognoscendi potentiam connasci cum homine* (p. 47).

Von Leibniz ist überall nicht die Rede bei Hebenstreit, von Wolf konnte sie noch nicht sein.[1])

---

1) Dass sich in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts die Pflege einer von der übernatürlichen Theologie relativ unabhängigen natürlichen Theologie ausserordentlich steigert, möge noch weiter durch die Verzeichnung einiger Werke bestätigt werden, die mir selbst nicht zugänglich waren, die aber in den geschilderten und demnächst zu schildernden Schriften des öfteren zustimmend erwähnt werden. Die ausländischen sind in Klammern gestellt. 1. Gründliche Erörterung der Hauptfragen von der Religion von Friedr. Weisse. Jena 1693. — 2. Das dem göttlichen Gnadenlicht voranleuchtende Naturlicht von demselben. Frankfurt und Leipzig. 1696. — 3. Theologia naturalis

Die „angeborene" natürliche Religion wird streng genommen nirgends in Deutschland vertreten. Eine Ausnahme machen nur die Cartesianer, die aber keinen bedeutenden Einfluss in Deutschland geübt haben. Ihr Hauptvertreter ist der schon erwähnte Duisburger Joh. Clauberg, dessen gesammelte Werke 1691 zu Amsterdam von Schalbruch herausgegeben worden sind.

Clauberg hat bereits 1655 in den *cogitationes naturales de Deo et animu*, die er dem grossen Kurfürsten widmete, die natürliche Theologie ganz auf die Cartesianische *idea innata* gestellt. Dennoch erkennt auch er an: *dei existentiam non modo ex cogitatione nostra de Deo, verum etiam ex continuatione existentiae nostrae et omnium rerum cognosci.* Indessen wird dieser Gesichtspunkt nicht von ihm verfolgt.

Dem Cartesianismus gegenüber mochten also die Socinianer mit ihrer Leugnung der angeborenen natürlichen Theologie ein Recht haben. Aber auch nur ihm gegenüber. Denn alle übrigen Theologen erkennen neben den angeborenen Ideen, die Erfahrung als Quelle der natürlichen Theologie an, viele die Religionsgeschichte, manche auch die Heilige Schrift, deren sich Alle bei der Begründung ihrer Systeme bedienen.

Wenn Leibniz die natürliche Theologie unter dem Gesichtspunkte der Theodicee behandelt hat, so konnte er sich auch für diese Methode auf eine ganz bestimmte Tradition stützen. Allerdings führen die hier in Betracht kommenden

---

positiva ad normam scientiarum practicarum tradita, von Andr. Schmidtius s. d. et l. — 4. Systema theol. gentilis purioris von Pfaner. s. d. et. l. (gegen die antike, für die christliche natürl. Theol.) — [5. Religio naturalis von Petr. Chauvin. Rotterod. 1698. — 6. Derham, Astro- et Physico theologia. s. d. et l. — 7. Rob. Sihorrock, de officiis siv. jus. naturae 1671.] — 8. Pufendorf, theologia Platonica. (?) — 9. Paul Voet, theologia naturalis. Trajecti ad Rhen. 1656. — 10. Kilian Rudrauff, theol. natur. Giess. 1657. — Ausserdem darf ich darauf verweisen, dass die natürliche Theologie Hauptthema der akademischen Disputationen und Dissertationen sei 1650 ist. Die Darmstädter Hofbibliothek verfügt über eine sehr ansehnliche Sammlung solcher.

Schriften nicht jenen Titel. Sie behandelten aber unter dem Titel de providentia dieselbe Sache.

Dass man aber die Providenzlehre als das wichtigste Kapitel der natürlichen Theologie mit besonderem Interesse behandelt hat, bezeugt die Sammelschrift des Petrus Friedrich Arpe: theatrum fati, sive notitia scriptorum de providentia, fortuna et fato. Rotterod. 1712. Sie ist dem damaligen dänischen Gesandten in Belgien Joh. Henr. ab Uhlfeld gewidmet, und schildert alle dem Verfasser zugänglich gewesenen Schriften über das obige Thema. Ich erwähne hier nur die wichtigeren, aus welchen der Verfasser einen genauen Auszug mittheilt.

Schon im 16. Jahrhundert haben über die Providenz geschrieben Conr. Wimpina (Francof. 1528) und Pomponatius (Basil. 1567).

Im 17. Jahrhundert mögen die historischen Verhältnisse dieses Thema besonders nahe gelegt haben. *Scriptorum qui de Dei praescientia et sapientia humana, de praedestinatione et libero arbitrio disseruerunt, tanta abundat copia, labori ut faber desit non fabro labor* (a. a. O. p. 92.).

Arpe zählt über ein Dutzend Schriften auf, die speziell die Providenzlehre behandeln.[1])

Noch 1700 hat der bekannte Generalsuperintendent von Schwedisch-Pommern Jo. Friedrich Mayer zu Hamburg eine Schrift herausgegeben, welche die Frage behandelt *utrum fata religionum, imperiorum urbiumque dependeant ab astris.* (!) Arpe bezeugt endlich, dass die namhaftesten Männer sich entweder an der Ausbildung der Providenzlehre

---

1) Ausführlicher schildert er die folgenden: 1. Jul. Caes. Vanini: amphitheatrum aeternae providentiae, divino-magicum, christiano-physicum, nec non Astrologico-Catholicum. (!) Lugdun. 1615. — 2. Nic. Moltke, de admirando Dei regimine et singulari providentia 1661. — 3. Joh. Balt. Runde, de fato Christiano Witteb. 1696. — 4. Const. Ziegra, de fato christ. Witteb. 1665. — 5. Heinr. de Wedig, decretorum dei et liberae voluntatis conciliatrix Witteb. 1690. — 6. Joh. Sperling, de fortuna christ. 1634. — 7. Andr. Beyer, de fortuna Lips. 1661. — 8. Joh. Chr. Hundeshagen de fortuna Jen. 1663.

im Interesse der Theodicee betheiligten oder die Pflege derselben doch dringend empfahlen, so Campanella, Conring, Grotius, Pufendorf u. v. A.

Leibniz hat in seiner Lehre von der bessten Welt offenbar nur das Facit dieser Verhandlungen gezogen, die alle darauf hinauslaufen, dass die Welt so schlimm nicht sei, wie sie wohl gemacht werde, dass sie ein zweckvolles Zusammenwirken von Willensfreiheit und Prädestination erkennen lasse, dass sie, weit entfernt an der Güte und Gerechtigkeit ihres Urhebers Zweifel zu gestatten, vielmehr diese Eigenschaften in ihrer harmonischen Schönheit und Ordnung, der sich auch das Uebel, sofern dasselbe im Ganzen betrachtet werde, füge, unmittelbar offenbare und bestätige.

Die astrologischen und physikalischen Hülfslehren, durch welche man diesen Ausdruck des „natürlichen" christlichen Vorsehungsglaubens im Einzelnen zu unterstützen suchte, kommen dabei nicht in Betracht. Hauptsache ist, dass man auch hier die schönste Harmonie antiker und christlicher Vorstellungen gewahrt, in welcher ja immer ein Hauptbeweis der Existenz einer allgemeinen natürlichen Religion gefunden worden ist. Uebrigens ist auch hier anzuerkennen, dass man das *fatum christianum* recht wohl von der nichtchristlichen Providenzlehre zu unterscheiden weiss. Aber diese Unterscheidung wird freilich dadurch bedeutungslos, dass man in der christlichen Idee lediglich den richtigsten und vollendetsten Ausdruck für eine allgemeine und ewige Wahrheit finden wollte.

Wie irrig es ist gewissermassen die Erfindung der natürlichen Theologie oder doch ihre Emancipation von der übernatürlichen auf Rechnung des englischen Deismus oder der Wolf'schen Philosophie zu setzen, beweist endlich die Thatsache, dass die Werke, welche im ersten Viertel des 18. Jahrhunderts erschienen sind, sich vielmehr auf die bisher geschilderte Literatur, wie auf Wolf und die Deisten stützen. Zu den Deisten, welche die natürliche Religion für zureichend zum Seelenheil erklären, steht freilich auch die Wolf'sche Philosophie im entschiedensten Gegensatz. Aber eben damit setzt sie nur die alte Tradition fort, derzufolge

die natürliche Theologie lediglich als zur Begründung der irdischen Lebensordnung und Glückseligkeit zureichend bezeichnet wird.[1])

Die 1719 erschienenen „vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt" (!), sowie die 1736 erschienene theologia naturalis von Wolf, sind wohl in methodologischer nicht aber in sachlicher Hinsicht als etwas Neues angesehen worden. Und sie konnten es nicht, wie aus der unten folgenden Uebersicht der Entwickelung des Systems der natürlichen Theologie erhellen wird. Dasselbe gilt vom Naturrecht und der natürlichen Moral, die jetzt freilich als selbständige Disciplinen erscheinen, ursprünglich aber Theile der natürlichen Theologie waren.

Ich will das zunächst an einigen Werken deutscher Autoren über natürliche Theologie aus dem Anfange des 18. Jahrhunderts zeigen.

1728 hat Theod. Christ. Ursinus, magister philos. zu Jena eine Schrift de religione naturali cultuque Dei vere rationali veröffentlicht.

Diese Schrift giebt zunächst die übliche theologische Metaphysik, also den theoretischen Theil der natürlichen Theologie (Lehre von Gott, Welt, Mensch). Dabei ist von einem Einflusse Wolf's, nichts zu merken. Der Verfasser registrirt die „vernünftigen Gedanken etc." des clarissimus Wolf mit der einfachen Bemerkung, dass der angebliche Begründer der natürlichen Theologie sich gegen die *idea innata* des Cartesius für die traditionelle *idea insita* entscheide (p. 15).

Sodann behandelt diese Schrift mit entschiedener Vorliebe den praktischen Theil, welcher den vernünftigen Gottesdienst darstellt, auch in der üblichen Weise. Derselbe be-

1) Bei dieser Gelegenheit will ich übrigens bemerken, dass der englische Deismus schon im Anfang des 18. Jahrhunderts in Deutschland empfohlen worden ist. cf. Kurtzer und leichter Lehrvortrag derer Deisten. Leipzig 1710.

steht in der kultischen und sittlichen Bethätigung der Gottesliebe.

Der natürliche Kultus ist innerer und äusserer. Der innere wird auf drei Regeln gebracht: 1. *deum ama tamquam summum bonum.* 2. *deum time non ut servus sed ut filius.* 3. *deo confide et in illum spera* (p. 34 ff.).

Die Liebe ist die Hauptfunktion des inneren Gottesdienstes. Hoffnung, Vertrauen und Furcht sind *species amoris.*

Dieser Kultus beruht auf der *lex naturae* und lässt sich in allen Religionen als die Hauptsache nachweisen.

So erschiene also auch hier die natürliche Religion als die vollendete, ideale Religion — wie sie Adam im *status integritatis* geübt.

Dennoch soll diese natürliche Religion zur Seligkeit nicht ausreichen. Der Verfasser erinnert sich, dass der Mensch im *status corruptionis* lebt, der die natürliche Religion verdorben hat.

Hier setzt er nun mit der übernatürlichen Theologie ein. Jene ideale Vereinigung mit Gott in der Liebe setzt voraus, dass Gott selbst zu ihr bereit ist. Das kann man aber nicht annehmen, wie die englischen Deisten wollen. Vielmehr hat man den Orthodoxen recht zu geben, welche jene *unio cum deo* von der *placatio dei* abhängig machen, wobei sie sich auf alle Religionen — die türkische, jüdische und heidnische — berufen dürfen, die sämmtlich *medium aliquod reconciliationis sufficiens* suchen (p. 63 f.). Also ist die Annahme der übernatürlichen Theologie bezw. der Satisfaktion Christi mit ihren Voraussetzungen und Consequenzen Bedingung der Ausübung der natürlichen!

Aus dieser Ausführung ist zu ersehen, dass die natürliche Theologie nicht überall als das Fundament, sondern gelegentlich als die Krone der übernatürlichen erscheint. Ebenso dass man unter jener nach der praktischen Seite etwa dasjenige versteht, was wir heute im Unterschiede von der christlichen Theologie, christliche Religion nennen. Das hindert aber unsern Verfasser nicht diesen *cultus dei internus* auch bei Plato und Aristoteles anzuerkennen.

Auch der Pastor und Professor der Theologie Joh. Geo. Abicht, welcher 1729 zu Danzig *theses de quibusdam theologiae naturalis capitibus hodie controversis* veröffentlicht hat, entscheidet sich (gegen Wolf, wenn man so will) dafür, dass die natürliche Theologie als praktische Wissenschaft zu behandeln sei. Denn die Erkenntniss der Güte, Weisheit und Gerechtigkeit Gottes aus seinen Werken, ziehe die Pflicht gut und gerecht zu leben nach sich. *Haec aliaque praecepta sunt aeternae veritatis hominesque perpetuo obligent, si etiam nulla revelatio facta esset* (p. 5).

Allerdings ist die natürliche Theologie des Christenthums besser wie die heidnische. Aber die *lex naturae*, welche die Gottes- und Menschenliebe fordert, ist beiden gemein. Im Christenthum ist nun die übernatürliche theologische Erkenntniss, ebenso wie das übernatürliche Handeln im Kultus, von der natürlichen Religion und Moral wohl zu unterscheiden. Und die natürliche Theologie des Christenthums muss nach der heiligen Schrift sogar der übernatürlichen übergeordnet werden. *Praeceptorum moralium observatio ritibus in revelatione praescriptis praeferre!* (p. 6)

Gilt das von der praktischen Seite der Theologie, so bedarf freilich die praktische wie die theoretische Seite der natürlichen Religion der Ergänzung durch die übernatürliche Theologie. Denn der Gedanke an Gottes Gerechtigkeit könnte ja den sündhaften Menschen in der Bethätigung der Liebe Gottes stören. Also hat *revelatio hos aliosque defectus theologiae naturalis supplere!* Die Gewissheit der Satisfaktion Christi ist also die Grundlage, auf welcher erst der wahre Kultus Gottes, die Liebe, gedeihen kann (p. 7).

Auch unser Verfasser legt grossen Werth auf die Methode der Religionsvergleichung, um den *consensus gentium deum confitentium* festzustellen.

Dabei ist eine Auseinandersetzung Abicht's mit Bayle über die Frage, ob es religionslose Völker gebe, höchst interessant. Man glaubt sich in die Gegenwart versetzt, wenn man liest, wie Bayle seine Ansicht mit den Reiseberichten von Rochefort (*histoire morale des Isles Antilles*) und de Borde (*relation des Caraibes*) belegt, und wie Abicht versucht,

die angebliche Entdeckung religionsloser Völker auf mangelhafte Beobachtung zurückzuführen (p. 50f.)[1].

Ebenso modern muthet der Nachweis an, dass der Polytheismus der antiken Völker nicht ausschliesse, dass dieselben im Grunde monotheistisch gedacht haben. *Populi qui plures deos coluerunt, unum supremum, reliquos inferiores professi sunt. Ubi Christiani praeter unum et supremum Deum admittunt angelos et sanctos demortuos, sic gentiles agnoverint quosdam inferiores deos, qui proprie dicti Dei non sunt* (p. 58). Und nicht nur der Monotheismus, sogar der Glaube an die *bonitas dei* ist allen Völkern gemein und das eigentliche *fundamentum omnium religionum* (p. 121).

Endlich ist es interessant zu sehen, wie sich der Verfasser unter dem Kapitel *de stellis gloriam Dei praedicantibus* mit den kopernikanischen System auseinandersetzt. Noch war dieses System nicht in das allgemeine Bewusstsein eingedrungen. Der Verfasser meint sich für die Unsicherheit dieser „Hypothese“ auf Newton, Cudworth und Tycho de Brahe berufen zu dürfen. Entscheidend ist indessen für ihn der Umstand, dass die inspirirte Bibel dasselbe direkt widerlegt. — Indessen ganz sicher ist er seiner Sache doch nicht mehr. Er fasst den Fall, dass Köpernik Recht behalten sollte, ernstlich ins Auge. Und da tröstet ihn der Gedanke, dass die Bibel sich am Ende nur dem gemeinen Sprachgebrauch anpasse, dass sie nicht eigentlich, sondern nur *optice* über das Weltsystem rede (p. 64ff.).

Unter dem Kapitel *de anima deitatis speculo* polemisirt Abicht sogar direct gegen das *systema Harmoniae praestabilitae*, welches die Seele als Automat vorstelle, *quod mechanice producit pulchros effectus* (p. 115).

Als eine falsche Modernisirung des Naturrechts bezeichnet es der Vertreter dieser traditionellen natürlichen Theologie, wenn man jetzt versuche, den Staat aus einem Vertrage abzuleiten. Es ist die *lex justitiae naturalis*, welche auch das Staatsleben begründet (p. 122).

Ich erwähne noch die 1728 erschienene *theologia naturalis*

---

1) *Des Brosses, du culte des dieux fétisches* wird nicht erwähnt.

des katholischen Theologieprofessors, Jacob Ode, welche gleichfalls die alte Tradition der natürlichen Theologie fortsetzt. Sie hat kein Interesse, obwol sie „die mathematische Methode“ zur Darstellung der aus Antike und Christenthum componirten natürlichen Religion anwenden will.

Dagegen kann ich mir nicht versagen noch ein deutsches Werk hier etwas genauer zu charakterisiren, weil es für die Literaturgeschichte der natürlichen Theologie von besonderem Interesse ist.

Es ist die „Historie der natürlichen Gottesgelahrtheit vom Anfange der Welt bis auf gegenwärtige Zeiten“ von dem Wolfianer Joh. Achatius Bielken (1742, Leipzig und Zelle).

Werth hat dieses Buch freilich nur als Literatursammlung. Die Aufgabe, welche sich der Verfasser in der Einleitung stellt, die Entwickelungsgeschichte der natürlichen Theologie zu schreiben, bis auf seinen Meister Wolf, in dem sie ihre höchste Vollendung gefunden, hat er nicht gelöst. Das Werk behandelt ausführlich die natürliche Theologie bei „Heiden und Juden“. Die Geschichte der christlichen natürlichen Theologie ist nur ganz oberflächlich skizzirt und bricht mit der Reformation ab. Eine Fortsetzung scheint nicht erschienen zu sein. Dass eine solche beabsichtigt war, geht daraus hervor, dass der Verfasser in der Einleitung bereits über den Inhalt derselben Auskunft giebt. Er theilt nämlich dort die Literatur über natürliche Theologie, wie sie seit der Reformation sich entwickelt habe, folgendermaassen ein: 1. in Schriften, welche die natürliche Theologie an sich behandeln; 2. welche sie mit der Metaphysik (Philosophie), 3. welche sie mit der übernatürlichen Theologie verbinden; 4. in Schriften über die einzelnen Theile derselben, besonders die Providenzlehre; 5. über die natürliche Theologie der verschiedenen Völker; 6. in apologetische Schriften, welche die natürliche Theologie gegen Atheismus und Naturalismus vertheidigen, oder dieselbe zur Apologie der übernatürlichen gebrauchen.

Das Werk behandelt, wie gesagt, nur die Literatur über die natürliche Theologie unter den Heiden ausführlicher. Gerade darin liegt aber sein Interesse. Mir wenigstens war

es ganz überraschend zu sehen, mit welchem Eifer man sich im 17. bezw. 18. Jahrhundert der allgemeinen Religionsgeschichte zugewandt hat, und wie diese ganz eigentlich als Fundament der allgemeinen natürlichen Theologie hier erscheint, und noch dazu bei einem Wolfianer! Zum Beleg führe ich nicht nur die Hauptwerke an, die Bielken schildert, sondern hebe auch einige charakteristische Punkte aus seiner Behandlung der Religionsgeschichte selbst hervor; denn das Buch versucht wenigstens mehr zu sein, wie blosse Literaturgeschichte. Es gibt zugleich einen Ueberblick über die Geschichte der Religion der Hebräer, Chaldäer, Perser, Phönizier, Indianer, Aegypter, Celten, Scythen, Germanen, Griechen und Römer. Was kann man mehr verlangen!

Es fehlt also nur die Religion der sogenannten Naturvölker, wie man sieht, obwol, wie oben erwähnt, die Frage nach der Allgemeinheit der Religion, das Interesse bereits auch auf sie gelenkt hatte.

Der älteste Vertreter der natürlichen Religion ist selbstverständlich Adam. Seine natürliche Theologie war die beste; sie wird kaum von der christlichen erreicht. Bielken rühmt namentlich einen Schriftsteller, der sich eingehender mit der Theologie Adams befasst hat. Es ist das ein gewisser Feuerlin, der 1715 zu Alldorf eine Schrift *de philosophia Adami* und 1717 eine andere *de Adami logica*, *metaphysica*, *ethica* veröffentlicht hat. Er verweist aber auch auf Joh. Seldenus, der schon 1640 (Londini) den Gegenstand in seinem *jus naturae et gentium juxta discipl. Ebraeorum* behandelt, die fatale Frage, ob Adam durch seine natürliche Religion auch selig geworden sei, aber umgangen habe, indem er die Möglichkeit offen lasse, dass Gott dem Adam auch die übernatürliche Theologie (Trinität, Incarnation, Satisfaction etc.) inspirirt habe. Abgesehen von diesen Versuchen, an denen übrigens auch Walch (*historia logicae*) und Buddeus (*hist. eccles.*) betheiligt sind, verdient die Literatur zur allgemeinen Religionsgeschichte, welche Bielken beschreibt, Beachtung[1]).

---

1) Ich hebe folgende Schriften hervor: Joa. Clericus *notae in oracula Zoroastris*, eine Schrift, die Einige für platonisch, Andere

Nicht genug indessen, dass man die natürliche Theologie des Plato und Aristoteles, des Mercurius Trismegistus, Zoroaster, Confutius lobt, mit der christlichen vergleicht und ihr wesentlich ebenbürtig findet, man ist auch über die Frage noch nicht zur Ruhe gekommen, ob sich nicht am Ende doch die wichtigsten übernatürlichen Dogmen des Christenthums bei jenen Männern schon nachweisen lassen. Wenn das von orthodoxen Katholiken und Protestanten im 17. Jahrhundert geschehen ist, wer will da noch Lessing verdenken, dass er eine wesentliche Differenz zwischen Christenthum, Judenthum und Muhammedanismus nicht zu erkennen vermochte. Der Nathan hat auch seine Tradition, wie man sieht, in der orthodoxen Kirche[1]).

---

für christlich erklären. s. d. et l. — Thomas Hyde, *historia relig. Persarum Oxon.* 1700. — Jo. Henr. Ursinus, *lib. de Zoroastre, Hermete et Sanchoniathone.* 1661. — *Confucii scientiae Sinenses.* 1687. — Christ. Wolf, *oratio de Sinarum philosophia Francof.* 1726. — *Cupletus vita Confutii.* s. d. et l. — Besonders eifrig wird die Theologie des Merkurius Tismegistus, in der Manche die ganze natürliche und übernatürliche Theologie des Christenthums finden wollen, behandelt. Der Commentar *in Poimandrum Mercurii* des Rosellus, der zuerst 1586 zu Krakau erschien, hat drei Auflagen erlebt, die letzte ist 1620 zu Köln gedruckt worden. — Ebenso ist Marshams *chronica aegypt. ebraic. graec.*, die 1672 in London erschien, 1676 zu Leipzig, 1696 zu Franeker wieder gedruckt worden. — 1647 erschien in Paris die Schrift des Nic. Causinus, *symbol. Aegyptiorum scientia,* die 1654 in Köln wieder gedruckt ward. — Unter den sehr zahlreichen Schriften über die griechische Theologie hebt Bielken Phil. Treuners *theologia Aristotelis et Platonis comparata* (Jena 1690) hervor. — Sogar die germanische, keltische und scythische Religion erscheint als Gegenstand monographischer Behandlung. cf. Jac. Car. Speneri, *historia german. univers.* Lips. 1716. — Keysler, *antiquit. septentrional. et celtic.* Hanov. 1720. — Schurzfleisch, *de Druidibus.* 1708.

1) Das Heptaplomeres (des Jean Bodin?), welches in vielen Abschriften bekannt, von Grotius und Conring gelobt und von Leibniz zum Drucke dringend empfohlen war, erwähnt der Verfasser nicht, obwol Anlass genug für ihn dazu vorhanden gewesen wäre. Darüber wird man sich freilich nicht wundern, wenn man bedenkt, dass sogar ein Lessing mit diesem weitaus bedeutendsten Versuch einer allgemeinen Religionsvergleichung unbekannt geblieben ist. Uebrigens folgert der Verfasser dieses merkwürdigen Buches aus seiner Religions-

Allerdings muss dieser eifrige und optimistische Betrieb der allgemeinen Religionsgeschichte, aus der man die allgemeine natürliche Theologie darstellt, auch damals schon auf entschiedene Bedenken gestossen sein. Es giebt auch Leute, welche die Geschichte der Religionen und der Philosophie als Geschichte des Aberglaubens behandeln und zwar im direkten Gegensatze zu der bisher geschilderten Behandlungsweise. Die wichtigsten Schriften, die Bielken hier aufzählt, sind des Geo. Jo. Vossius *theologia gentilium sive de origine et progressu idololatriae* und desselben *liber de sectis philosophicis*, welche sich besonders gegen den Kultus des Merkurius Trismegistus wenden.

Darunter zählt Bielken weiter auf die *theologia gentilium* Pfaners, die früher erwähnt wurde, *de idololatria eruditorum* von Koecher, *de atheismo Aristotelis* von Walch und *de turbata per Platonicos ecclesia* von Mosheim[1]).

Er selbst rechnet sich zu den Gegnern dieser Ueberschätzung der natürlichen Religion der Heiden und auch der Juden, deren Literatur theilweise schon unter platonisch-pythagoreischen Einflüssen stehe, wie das Buch der Weisheit bezeuge und hält die christliche natürliche Religion für die bessere. Aber freilich erst die Grotius, Leibniz, Wolf sollen die natürliche Theologie zur Vollendung gebracht haben, die bei den Patristikern und Scholastikern verkümmert sei (p. 110 ff.).

---

vergleichung nur die politische Pflicht der Toleranz. Die natürliche Religion auf diesem Wege darzustellen, ist nicht seine Absicht gewesen. cf. Guhrauer. das Heptaplomeres des Jean Bodin. Berl. 1841.

1) Im Unterschiede von den mystischen Indifferentisten, welche die allgemeine (christliche) Religion u. A. aus der Vergleichung der verschiedenen confessionellen Theologiesysteme darstellen, abstrahiren die gelehrten Indifferentisten dieselbe mit Vorliebe aus der Vergleichung der antiken Religions- und Philosophiesysteme. Dieser Indifferentismus muss im letzten Viertel des 17. Jahrhunderts bereits sehr verbreitet gewesen sein, wie die vielen Schriften der Theologen gegen denselben bezeugen. cf. z. B. *Indiffertismus religionum profligatus*, von Velthusius. Jenae 1696, und *de indifferentismo religionum in genere* von Wernsdorff. Wittenb. 1707.

Bei dem lebhaften Austausch, der zwischen Deutschland und Holland, diesem eigentlichen Ausfallwinkel der ausländischen Aufklärung, in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts stattgefunden hat, ist es von Wichtigkeit, einen Blick auf die Pflege der natürlichen Theologie daselbst zu werfen.

Aber auch die demnächst zu besprechenden holländischen Werke beweisen, dass die natürliche Religion überall aus derselben, in allen christlichen Ländern fliessenden Quelle, der traditionellen natürlichen Theologie, unmittelbar geschöpft worden ist.

Zunächst das schon erwähnte Werk des Mystikers Poiret, der von Hause aus Franzose, seine Hauptrolle doch in Holland gespielt hat.

Die natürliche Theologie Poirets ist unter dem Titel *cogitationes de Deo, anima et malo* zuerst 1675, sodann in zweiter Auflage 1685 zu Amsterdam erschienen. In der Widmung an den *princeps Carolus, comes Palatinus, dux Bavariae*, die zu Anavilla in Palatinatu Bipontino (Annweiler an dem Hardgebirge?) geschrieben ist, bezeugt der Verfasser, wie er oft und gerne in Mannheim und Heidelberg seinen Aufenthalt genommen.

Die Gegenstände seiner natürlichen Theologie sind die gewöhnlichen. Und sachlich wird auch zu den Kapiteln *de deo, de creatione, de mentibus etc.* nichts wesentlich Neues vorgetragen.

Dennoch glaubt sich der Verfasser berechtigt der herkömmlichen natürlichen Theologie entgegenzutreten. Und da zeigt sich nun die Differenz zwischen der scholastisch-rationalistischen und der mystisch-rationalistischen Methode. Nämlich die erstere leitet die natürliche Gotteserkenntniss aus einer spontanen oder von aussen angeregten Thätigkeit des Geistes ab, der sich in der Welt nicht zurecht finden kann, ohne die Gottesidee zu bilden. Anders der Mystiker. Die richtige Erkenntnissmethode in Religionssachen ist nicht die *activitas mentis*, sondern die *quies* oder *acquiescentia mentis. Optima et forte unica via ad Deum, veritatis fontem,*

perveniendi potius in virium intellectus quiete quam in earum activitate et exercitatione consistat. (*discurs. praelim.* p. 3.)[1])

Bei ersterer Methode kommt man niemals über den Zweifel hinaus, ob die Gottesidee nicht eben nur eine menschliche Idee, der vielleicht gar keine Realität entspricht, sei. Die zweite Methode dagegen geht von der realen unmittelbaren Einwirkung Gottes auf den Geist aus, und versichert uns eben dadurch zugleich der Realität der von ihr ausgeführten Gottesidee. Freilich bietet die mystische Methode eben auch nur die übrigens beseligende Versicherung der Realität ihres Gegenstandes dar. Für die vollständige Entwickelung der Gottesidee sieht sich auch der Mystiker genöthigt, die Pfade des Scholastikers zu wandeln.

Aber da den Religiösen selbstredend Alles daran liegt, dass Gott nicht nur gedacht wird, dass er wirklich ist, so geht Poiret — mit vollem Rechte, wie mir scheint — auf die seelischen Erfahrungen zurück, welche ihn seiner unbedingten Abhängigkeit von Gott und damit der Realität Gottes „unmittelbar" zu versichern scheinen. *Nec amatur, nec sentitur, nec possidetur nisi per se ipsum Deus!* (p. 7.) Der menschliche Geist trägt das Verlangen nach Gott, dem höchsten Gute, in sich. Und in diesem brennenden Verlangen zéigt sich eben seine unbedingte Abhängigkeit von Gott. Denn der Versuch, das *disiderium mentis* durch Denken und Handeln in der Welt zu befriedigen, offenbart nur seine Erfolglosigkeit. Also — muss der Geist „stille halten bis Gott es gefällt, seine unendliche Sehnsucht mit sich selbst, dem Unendlichen, zu füllen." Das ist die verkehrte Folgerung, die Poiret unter Berufung auf Tauler und Ruisbroek aus einem richtigen Vordersatz ableitet.

Das Fundament der natürlichen Theologie ist demgemäss weder die Welt- noch die Selbstbetrachtung, sondern die *fides* d. h. der *actus desiderativus* oder das *desiderium in Deum illuminantem et tranquillantem.* Der Ausdauer in diesem „Akte" versagt sich Gott nicht. Vielmehr wird gerade die

---

1) Ich citire die wesentlich. erweiterte und veränderte Ausgabe von 1685.

mens vacua unfehlbar jene mystische Erfahrung machen, welche Poiret als *illuminatio*, als *generatio verbi aeterni in homine* beschreibt. Dieser mystische *actus illuminativus parit divinam charitatem et acquiescentiam tranquillissimam.* Und auf diesem Boden kann nun auch die *ratio*, des Erfolges von Hause aus versichert, die Realität Gottes erweisen und den Inhalt der Gottesidee entfalten. (p. 16 ff.)[1])

Poiret will seine Ansicht über die theologische Erkenntniss durch eine Theorie über Glaube und Vernunft begründen.

Die *ratio* soll überhaupt nur zur Erkenntniss der *res inferiores* ausreichen. Eine rationale Gotteserkenntniss giebt es nicht. *Ratio non potest attingere deum ipsum, sed ejus icones seu picturas, scilicet dei ideam et ideas rerum universi* (p. 26). Diese Ideen von Gott und Welt sind aber eben nur Gedankenbilder. Die philosophische oder natürliche Erkenntniss ist demnach nur *cognitio operum dei per ideas in mente a ratione excitatas.* Diese ideelle Erkenntniss, die nie zu einer Gewissheit über Gott kommt, kann einen propädeutischen Werth haben, z. B. zur Bekehrung der Scholastiker, die den Glauben vom Beweis abhängig machen. Viel häufiger aber führt sie zum Atheismus, wie an Herbert, Cartesius und Spinoza zu zeigen versucht wird. Demnach betritt denn auch Poiret die Pfade der natürlichen Theologie nur unter zwei Cautelen: 1. dass man nicht meine, dieselbe könne das *desiderium mentis* für sich befriedigen, 2. dass man anerkenne, wie das *lumen naturae*, sofern es zu einer Gewissheit über Gott kommen solle, aus dem *lumen fidei* inspirirt sein müsse. (p. 70. 17. 37 ff.)

Keineswegs aber denkt Poiret daran, diesen Satz zu Gunsten der klerikalischen oder auch der historischen Vermittelung der Heilswahrheit umzubiegen. Er müsste eben nicht Mystiker sein, wenn er den Glauben aus irgend einer

---

1) Die mystische Lehre von der *mens vacua* ist identisch mit der aristotelischen *tabula rasa.* Aber die Ausfüllung der *mens* erfolgt hier durch Vermittelung der Welterfahrung, dort „unmittelbar“. In dieser Lehre vom „Unmittelbaren“ liegt dieselbe Täuschung, wie in der Lehre vom „Angeborenen“ oder auch Apriorischen.

äussern Autorität ableiten wollte. Vielmehr ist die *fides*, wie schon aus Obigem erhellt, die gelassene, geduldige Receptivität, welcher gerade, sofern sie von allen Vermittelungen der Gotteserkenntniss absieht, sofern sie gänzlich von der Welt (und von der Kirche) abstrahirt, die *illuminatio* und die *infusio Dei* zu Theil wird. Und eben das Verzichtleisten au(alle Aktivität ist die Probe darauf, dass die *fides* nicht nur ein Gedankenbild von Gott, sondern Gott selbst reell, in seiner das *desiderium mentis* stillenden Einwirkung, recipirt. Dabei muss beachtet werden, dass es auch dem Poiret bei der Gotteserkenntniss gar nicht ausschliesslich um theoretische Erkenntniss und Gewissheit zu thun ist. Es handelt sich bei der *illuminatio* zugleich um die Mittheilung des göttlichen Lebens, in dem das praktische Seligkeitsbedürfniss des Menschen zur Ruhe kommt, oder es handelt sich um die praktische Erfahrung der göttlichen *charitas. Illuminatio parit charitatem divinam et acquiescentiam tranquillissimam*, wie oben gesagt war.

Und erst auf Grund dieser durch die *fides* recipirten Gewissheit über die Existenz Gottes, oder auf Grund der *infusio charitatis dei*, kann dann die *ratio* an die Entwickelung der Idee von Gott im Verhältniss zur Welt herantreten. *Sola fide illuminatur intelligentia.* (p. 24.)

Wo nun Poiret dazu übergeht die religiöse Erkenntniss zu entfalten, da kommt er nicht nur zu denselben Resultaten, wie die traditionelle natürliche Theologie, sondern bedient sich auch aller ihrer Erkenntnissmethoden, des Schlusses, des Beweises *a priori* und *a posteriori* etc. — Er handelt *de anima et ejus perfectionibus*, *de creatione*, *de deo*, *de malo* etc. Und er streift sogar Kapitel der übernatürlichen Theologie, in seiner durch die *fides* erleuchteten natürlichen Theologie: *posse ex lumine naturae aliquatenus de SS. Trinitate tractari sine confusione Theologiae cum Philosophia* (p. 227). Das Wichtigste ist ihm aber auch hier, dass man einsehe: *Deum in revelatione SS. Trinitatis suae non intendere ut homines speculative et reflexive sciant, quid in deo sit, sed ut ipsi re vera in intimis ea possideant* (p. 245).

Dabei befreundet er sich in etwas mit der *idea innata*

seines Gegners Cartesius. Er will freilich keine *notitia verbalis*, *sensualis*, *imaginosa de deo* wie Jener und Andere, sondern ein *notitia infusa et salutaris* (p. 539.) Aber die *idea innata* könnte ja auch als *idea impressa* aufgefasst werden, und dann fiele der Unterschied von der *notitia infusa* hin. (p. 329, 233.)

Sieht man von den Widersprüchen und Inconsequenzen dieser mystischen Erkenntnisstheorie ab, so wird man die Tendenz zu einer Gewissheit über Gott und zu einer praktisch werthvollen (d. h. beseligenden) Erkenntniss Gottes zu gelangen, namentlich wenn man den Gegensatz zur Scholastik beachtet, anerkennen müssen. Aber Poiret befindet sich in einer zwiefachen Täuschung. Die unmittelbare, den Geist zur Ruhe bringende Erkenntniss Gottes ist nicht der Ausgangspunkt, sondern das Resultat der durch die religiöse Erfahrung vermittelten Gotteserkenntniss. Sodann aber ist das mystische Erkenntnissprincip der eingegossenen Gotteserkenntniss so blind und stumpf wie das rationalistische der angeborenen Idee Gottes. Um nämlich wirklich zu sagen, was wir in Gott erkennen und besitzen, muss Poiret den Isolirschemel der mystischen Intuition verlassen und die Vermittelungen der Gotteserkenntniss aufsuchen. Da aber bleibt ihm nur der Weg der traditionellen natürlichen Theologie offen, wie die Ausführung des Systems zeigt.

Indessen muss ich hier auf eine eingehendere Besprechung dieser mystischen *theologia naturalis* verzichten. Ich denke aber es gehört nicht nur zur Vollständigkeit des Gesammtbildes von der natürlichen Theologie, sondern es bietet auch ein besonderes Interesse einen so einflussreichen Mystiker als Vertreter derselben kennen zu lernen.

Noch erübrigt mir zwei holländische Werke zu schildern, die gleichfalls bezeugen, wie mächtig die Tradition der natürlichen Theologie schon im Anfang des 18. Jahrhunderts gewesen ist, weil sie eben jener Tradition in einer Zeit treu bleiben, in welcher die englischen Deisten, neben Spinoza und Cartesius längst in Holland Einfluss gewonnen hatten. Auch hier also finde ich die Bestätigung der Meinung, dass die natürliche Theologie zunächst ihrem traditionellen Beruf,

wenn nicht das übernatürliche Dogmensystem der Kirche, so doch die religiösen und moralischen Grundideen des Christenthums zu begründen und zu vertheidigen, treu geblieben ist. Aber auch hier zeigt sich wie der selbständige Betrieb derselben die Voraussetzung, wenn nicht die Vorbereitung zur Aufklärung d. h. zu ihrer völligen Emancipation, und endlich zu ihrer Entgegensetzung gegen die übernatürliche Theologie war.

Die beiden mir vorliegenden Werke sind zu Franeker 1710 und 1720 erschienen.

Der Verfasser des jüngeren ist der Sohn des berühmten Vitringa, Professor der Theologie zu Franeker. Indessen bietet sein *epitome theologiae naturalis* geringeres Interesse, wie das 1710 erschienene *compendium theologia naturalis* des Philosophieprofessors Ruardus Andala, von dem es durchweg abhängig ist.

Auf den Einfluss des Grotius ist die Bevorzugung des praktischen Theils der natürlichen Theologie bei Vitringa zurückzuführen. Unter den Titel ἠϑολογία behandelt er das *jus civile*, *gentium* und *naturale*. Ersteres ist Produkt der socialen Autoritäten und der Willkür der Völker, das zweite ist *ex consensu gentium usu tacito quodam paratum ex lumine naturae*, das dritte *veteres philosophos secutus Grotius ex appetitu naturali Societatis produxit.* Zu diesem letzteren gehören die *officia erga Deum*, *nosmet ipsos*, *proximos*, die wir auch sonst bereits aus der *lex naturae* abgeleitet fanden und die in den biblischen Geboten der Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe ihren besten Ausdruck gefunden haben. (p. 32 ff.)

Grösseres Inderesse hat, wie gesagt, das Werk des Andala, aus dem man die Behandlungsweise der natürlichen Theologie im Anfang des 18. Jahrhunderts am besten erkennt. Ich hebe hervor, dass Andala und Vitringa der orthodoxen Tradition folgen, sofern beide ausdrücklich die *insufficientia theologia naturalis ad salutem aeternam* einräumen, dagegen aber ihre Suffizienz für die ethisch-religiöse Begründung der irdischen Lebensordnung mit vollster Entschiedenheit vertreten.

Auch Andala betont die praktische Seite der natürlichen Theologie, was wol mit dem überall hervortretenden Interesse für das Naturrecht bezw. die natürliche Moral zusammenhängt. Er will die natürliche Theologie zwar auch als Methaphysik behandeln, aber die Ethik ist ihm der wichtigere Theil. Hören wir wie er die natürliche Theologie im Allgemeinen schildert und eintheilt: *ipsa vero theologia naturalis quatuor absolvitur partibus. In prima agemus de existentia Dei, in secunda de essentia et perfectionibus Dei, in tertia de operibus tam internis quam externis, in quarta de honore et cultu dei, sive de officiis deo debitis, adeoque de virtutibus hominis probi Deum eo quo par est modo colentis. Uti et de exitu pietatis et impietatis sive de praemiis et poenis erit agendum. Atque ita theologiae naturali ipsam ethicam superstruemus.* (p. 1 f.)

Die Erkenntnissquellen der natürlichen Theologie sind zunächst die *principia legis naturae* d. h. das moralische Bewusstsein, die *conscientia.* Sodann aber die *opera dei* und die *ideae insitae;* endlich der *consensus gentium* oder die allgemeine Religionsgeschichte. Sofern damit das Gebiet der allgemeinen Offenbarung umspannt ist, stammt die natürliche Theologie so gut wie die übernatürliche aus Gott und ist in sich wahr und gewiss. Die Bibel wird nicht ausdrücklich als Erkenntnissquelle bezeichnet, aber überall von dem Verfasser zur Entwickelung und Begründung der natürlichen Religion herangezogen. Auch er ist sich bewusst eine christliche natürliche Theologie zu geben. Da sich nun aber nur die ethischen und religiösen Lehren der Bibel als vernünftig und praktisch werthvoll erkennen lassen, so gehören auch nur sie in die natürliche Theologie. Der übernatürlichen Theologie verbleiben demgemäss nur die *nomina quibus deus se ad salutem aeternam peccatoris manifestavit:* Erbsünde, Satisfaktion, Incarnation, Trinität. Eben deshalb ist auch die natürliche Theologie zum ewigen Heil unzureichend, weil sie keine Garantien für die Befreiung von der *poena aeterna* darbietet und weil sie *trinitatem personarum non docet.* (p. 106. 112.)

Der Verfasser erklärt es daher für nothwendig z. B. die

Inspiration der Trinitätslehre an Adam anzunehmen, wenn man denselben von der ewigen Seligkeit nicht ausschliessen wolle! (p. 114.) In der That: ist die natürliche Religion für die ewige Seligkeit nicht ausreichend, so muss man entweder die Heiden und die nichtsupernaturalistischen Christen der Verdammniss preisgeben, oder bei ihnen einen unbewussten Supernaturalismus, oder eine mystische Inspiration der gesammten orthodoxen Methaphysik annehmen. Denn *ex humine naturae* lässt sich dieselbe nicht erkennen, wie noch Poiret und Clauberg nach dem Vorgange des Raimund von Sabunde es versuchen. (p. 112.)

Man sieht also dieser philosophische Vertreter der natürlichen Theologie ist noch 1710 ein ehrlicher Orthodoxer geblieben.

Aber gegen die *perniciosi errores* der Clericus, Spinoza, Hobbes, Locke weiss er kein Hilfsmittel als die natürliche Theologie oder diejenige *doctrina de religione sive de cultu Dei*, welche allein im Stande ist, das irdische Recht und Wohl der Menschen zu begründen. (p. 9. 55.)

Deshalb wendet er sich mit demselben Eifer gegen die gottlosen Leugner der natürlichen Religion (die *atheos et Socinianos*) wie gegen die Leugner der übernatürlichen. (p. 3 f. u. 755.)

Auch er unterscheidet die natürliche Theologie von der natürlichen Religion d. h. dem *studium Deum cognoscendi, amandi, colendi, honorandi et denique eo fruendi.* (p. 10.)

Auf den theoretischen Theil der natürlichen Theologie des Andala gehe ich hier nicht ein. Bemerkenswerth ist nur, dass er neben andern Methoden der *idea innata* des Cartesius das Wort redet und unter die Lehre von der Providenz den Coccejanischen *foedus naturae* stellt. Im Uebrigen giebt er die traditionelle aristotelisch-platonisch-christliche Metaphysik.

Dagegen ist es, wie schon oben bemerkt, von Interesse dass der Verehrer des Grotius nicht darauf verzichtet, das Naturrecht in dem praktischen Theile (oder in der natürlichen Ethik) zu behandeln.

Unter den verschiedenen Gütern, die der Mensch erstreben kann, ist Gott das höchste. Weil Alles von ihm abhängt, so garantirt die Uebereinstimmung mit Gott auch die richtige moralische Herrschaft des Menschen über sich und die Welt. *Omnes igitur actiones ad Deum referri debent* (p. 174). Diese Erkenntniss fehlt den antiken Philosophen nicht ganz, aber erst die heilige Schrift hat klar gestellt, dass Gott nicht nur Princip der Welterkenntniss, sondern auch der Moral ist. Der natürliche Gottesdienst ist der moralische, und der moralische Gottesdienst ist die natürliche Religion. Aus Gott, dem Endziel *(finis)* unseres Handelns, müssen also auch alle Handlungen abgeleitet werden. *Hinc deducuntur cujusquoque generis officia circa Deum ipsum, nos ipsos et proximum, tam publica, quam privata.* Nicht nur der *status religiosus* im engeren Wortsinn (Gebet, Bekenntniss etc.), sondern auch der *status oeconomicus s. familiaris* und *politicus* dependiren von dort. (p. 182)[1]).

Andala giebt uns ein vollständiges Verzeichniss der religiös-moralischen Pflichten. Es sind folgende: *1. ut de deo, de ejus providentia et legibus reverenter loquamur; 2. ut privatim et publice preces ad Deum fundamus; 3. ut passim vigeat amor dei et proximi; 4. ut pro statu quisque suo se recte gerat erga Deum et proximum; 5. ut in statu oeconomico patres et matresfamilias domum suam sancte et pie gubernent; 6. ut liberi et domestici parentes et dominos reverenter colant; 7. ut in statu civili et politico qui praesunt et imperant auctoritate et potestate recte utantur; 8. ut foedera et pacta sint rata, et leges omnes sint justae; 9. ut nemo alterius jus, vitam, honorem, famam aut bona laedat aut at se rapiat vi aut fraude; 10. denique ut pro viribus et statu quisque suo erga alios sit humanus, aequus, moderatus, justus, benevolus, liberalis, generosus, modestus, comis, humilis.*

1) Keiner der älteren Vertreter des Naturrechts, weder Grotius, noch Pufendorf verzichten auf die religiöse Begründung des Rechts. Vielmehr kann man die Origination des Naturrechts aus der natürlichen Theologie auch an der Erklärung des Grotius erkennen, dass das sociale Naturgesetz zwar an sich Geltung habe, aber jedenfalls als von Gott gegeben zu betrachten sei *(de jure bell. et pac. praef.)*.

Verbo ut pro virili quisque sua ea agat quae ad Dei gloriam spectant, hominumque felicitatem! (p. 182 f.)

So haben wir also hier auch bereits die praktischen Grundsätze der natürlichen Theologie in bestimmter Formulirung vor uns, die übrigens, wie nachgewiesen, auch bei den deutschen Vertretern der natürlichen Theologie in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts nicht fehlen.

Wie es sich in der natürlichen Metaphysik darum handelt, die christliche Gottesidee mit Hilfe der antiken Philosophie zur Erklärung der empirischen Welt zu verwenden, so handelt es sich in der natürlichen Moral darum, das oberste Gesetz der Menschenliebe mit Hilfe des Begriffs der *justitia civilis* auf das bürgerliche Leben anzuwenden, oder aber die Bethätigung des Gesetzes der Gottesliebe mit Hilfe der Idee des moralischen Gottesdienstes von dem confessionellen Kultus unabhängig zu machen.

Indessen dürfen wir unser Schlussurtheil über den Character und Werth der natürlichen Theologie noch vorbehalten.

Das Ergebniss unserer Literaturrevue steht, abgesehen von jenem, fest und ist von Belang für die Entstehungsgeschichte der Aufklärung. Denn dass in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts der Betrieb einer selbständigen, praktischen und theoretischen natürlichen Theologie bereits ein ebenso schwunghafter war, wie in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts, kann nicht mehr bezweifelt werden.

Das ganze Programm der religiösen Aufklärung ist von den Orthodoxen im Gegensatze zu den Socinianern, die allein der natürlichen Religion und Moral sich abhold zeigen, fertig gestellt. Es bedurfte nur der besonderen historischen Conjuncturen, wie sie im Anfang des 18. Jahrhunderts einerseits durch den Pietismus, andererseits durch die Emancipation der weltlichen Kultur in Deutschland bereitet wurden, um das Programm der Schule zu dem Programm des öffentlichen Lebens und der praktischen Kirchenpolitik zu erheben.

3. Die Grundlehren der natürlichen Theologie.

Es handelt sich freilich noch weiter darum, zu untersuchen, ob auch materiell die Leibniz-Wolfische Schule

von der bisher geschilderten Tradition der natürlichen Theologie abhängt, oder ob sie wesentlich neue Gesichtspunkte bei dem Ausbau der natürlichen Moral und Religion aufbietet.

Von der Logik und Erkenntnisslehre sehe ich dabei vollständig ab. Das fragliche Verdienst an Stelle der aristotelischen Schlussmethode die mathematische Demonstrirmethode gesetzt und auch auf die religiösen und moralischen Stoffe angewandt zu haben, mag ihr hier unbestritten bleiben.

Sieht man dagegen auf die moralisch-religiösen Grundlehren dieser Schule allein, so wird man einen wesentlichen sachlichen Unterschied zwischen ihrer und der älteren natürlichen Theologie nicht constatiren können. Man wird ihr lediglich zugestehen können, dass sie die natürliche Theologie durch die Eingliederung in ein geschlossenes philosophisches System im Ganzen fester begründet und im Einzelnen genauer ausgebildet hat. Aber auf die religiöse Aufklärung haben Leibniz und Wolf nicht durch ihre specifisch philosophischen Lehren (also durch die Lehre von der präestabilirten Harmonie der Monaden und die übrigens keineswegs originellen erkenntnisstheoretischen Grundsätze) eingewirkt, sondern durch die Behauptung, dass es eine von der Kirche und dem historischen Christenthum relativ unabhängige Moral und Religion gebe, die für das irdische Leben jedenfalls vollkommen ausreichend erscheinen. Diese Behauptung aber haben sie der älteren theologischen Tradition ebenso entnommen, wie die materialen religiösen Vorstellungen über Gott, den Menschen und die Welt, welche sie dann freilich durch philosophische Hilfslehren darstellen, die den älteren Vertretern der natürlichen Theologie nicht geläufig waren.

Ich behandele, nach Maassgabe der historischen Entwickelung der natürlichen Theologie, zuerst die religiöse Metaphysik, sodann die Moral.

Wie aus der voranstehenden Literaturgeschichte erhellt, werden die Grundideen, welche die natürliche Religion constituiren, gewonnen durch Selbst- und Weltbetrachtung, durch Religionsvergleichung und aus der Bibel, sofern dieselbe

nicht nur Urkunde der übernatürlichen, sondern auch der natürlichen Theologie ist[1]). Auch diejenigen Vertreter der natürlichen Theologie, welche dieselbe *e solo lumine naturae* entwickeln wollen, verzichten nicht auf den Schriftbeweis für die Christlichkeit ihrer Lehren. Es ist die allgemeine Meinung, dass die natürliche Religion im Christenthum ihre höchste Ausbildung erfahren habe, eine Meinung, der auch die Wolfianer sich anschliessen. Endlich werden die Ideen der natürlichen Theologie, besonders also die Gottesidee, als angeboren nur von den wenig einflussreichen Cartesianern und einigen Platonikern bezeichnet[2]). Nur der Trieb, die Anlage, das Bedürfniss zur Bildung der religiösen Weltanschauung ist angeboren. Zur Entwickelung und Befriedigung kommt dasselbe nur in der Wechselwirkung mit der Welt[3]). Natürlich wird diese Theologie genannt, sofern sie im Unterschiede von der übernatürlichen für die Menschen begreiflich ist, dem angeborenen religiösen Erkenntnisstrieb faktisch befriedigt, und das irdische Leben der Menschen zureichend begründet.

---

1) So zählt schon Alstedt als Quellen der *cognitio dei naturalis* auf: *liber naturae internus: conscientia, l. n. extern.: opera dei, l. gratiae intern.: hominis regenerati cordi inscripta, l. grat. extern.: scripta prophet. et apostolic.* — Ferner bezeichnet er den ersten Artikel und die vier letzten Punkte des dritten Artikels des Apostolikums, sowie den Dekalog als Quellen, bezw. Urkunden der natürlichen Theologie! *„In theologia naturali primus solum fidei articulus et ultimus et Decalogus intelligi potest“* I, 12. Endlich fordert er: *ethnici audiendi sunt*, weil sie die Christen durch Reinheit der Erkenntniss und des Lebens vielfach beschämten. a. a. O. p. I, 12. cf. introd. pag. 4.

2) Am nächsten kommen dieser Ansicht, wie oben an Poiret gezeigt wurde, die Mystiker mit ihrer *notitia impressa* oder *infusa*. Aber diese Mystiker sind eben in der Methode, sofern man von einer solchen bei ihnen sprechen darf, Platoniker.

3) Die *cognitio dei* ist nicht *innata*, sondern theils *insita*, theils *acquisita; insita* ist sie, wie die ganze gottebenbildliche Vernunft, als Anlage, nicht als fertige Idee. Das ist stehende Lehre vor und nach Cartesius bei fast allen orthodoxen Vertretern der natürlichen Theologie. cf. oben d. Literaturbericht.

In der That handelt es sich bei der natürlichen Theologie nur um die Ausführung des Satzes der Apologie der Augsburger Confession (p. 218) *potest* (*homo naturalis*) *aliquo modo efficere justitiam civilem, potest loqui de deo, exhibere deo certum cultum externo opere etc.* Dass aber die Ausführung der natürlichen Gerechtigkeit und Gotteserkenntniss weit über das hinausgreift, was dort dem „natürlichen" Menschen zugestanden wird, erklärt sich leicht, wenn man erwägt, wie es eben nicht der vorchristliche, sondern der „christliche natürliche" Mensch ist, der in Nachfolgendem seine Erkenntniss Gottes und seines Willens zur Darstellung bringt.

Was zunächst die Gottesidee selbst betrifft, so wird dieselbe allenthalben der Antike und dem biblischen Christenthum entnommen. Die Idee der höchsten Causalität oder die Idee Gottes als des Schöpfers Himmels und der Erden bildet den Mittelpunkt der natürlichen Gotteserkenntniss. *Cognitio dei naturalis est qua ille cognoscitur tanquam creator*, dieser Satz des Alsted (a. a. O. I, 10) wird von allen Vertretern der natürlichen Theologie als übereinstimmende Aussage der antiken Philosophie, der Bibel und der Vernunft vertreten.

Die Aristoteliker setzen ihren ganzen Eifer daran, um dem Aristoteles diese Meinung zu imputiren, während freilich von Andern die Behauptung bestritten wird, dass Aristoteles Gott als Schöpfer und die Welt als Schöpfung denke. Ebenso versuchen die Platoniker, welche unter den Vertretern der natürlichen Theologie, wie wir sahen, auch nicht fehlen, die Lehre von der präexistenten ewigen Idealwelt in Einklang mit der Schöpfungsidee zu bringen. Die Ansicht, dass die *prima materia* und die Ideen bezw. die *spiritus ex nihilo* geschaffen, die wirkliche Welt aber von Gott nur mehr formirt worden sei, welche schon Alsted vertritt (a. a. O. p. 165. 173), wird als die richtige Vermittelung zwischen Christenthum und Antike ziemlich allgemein adoptirt.

Deus est causa et finis omnium rerum und demgemäss für den Menschen *summum bonum* (Ursinus a. a. O. p. 19), das ist die allgemeine Meinung.

Zur Feststellung der Existenz Gottes als des Schöpfers,

werden alle Argumente aufgeboten, über welche die natürliche Theologie verfügt und welche später in der Wolfischen Schule in ganz bestimmte Beweisformen gebracht worden sind: der Schluss vom Endlichen aufs Unendliche, vom Bedingten aufs Unbedingte, vom Bewegten auf den Beweger von dem Unvollkommenen aufs Vollkommene, vom Zweckmässigen auf die Zweckursache, die *idea insita*, die *conscientia*, der *consensus gentium*, der Schriftbeweis aus Genes. 1. u. 2., Röm. 1, 15. 2, 15. 5, 19 u. v. a.

Diese durchgängige Betonung der Schöpferqualität Gottes beweist aber, dass die christlichen Ideen maassgebend sind für die natürliche Theologie und nicht die antiken. Dagegen habe ich bei keinem der erwähnten Schriftsteller auch nur eine Ahnung davon gefunden, wie und warum die Idee des Schöpfers und der Schöpfung im Christenthum gebildet werde. Man ist eben an diese Anschauung von Gott dermaassen gewöhnt, dass die Sicherheit der Gewöhnung den Nachweis der Genesis dieser Idee überflüssig erscheinen lassen mochte[1].

Damit mag es denn auch zusammenhängen, dass man die Schöpfungsidee als eine identische und allgemeine allenthalben voraussetzen zu dürfen glaubt, auch da wo sie gar nicht zu finden ist, wie im Aristotelismus.

Bei der *cognitio dei secundum essentiam* werden religiöse und metaphysische Bestimmungen verbunden. Gott ist *ens simplicissimum, maximum, absolutum — veracissimum, justissimum, optimum.*

Uebrigens wird Gott niemals bloss als *ens* gedacht, sondern immer zugleich und hauptsächlich als *voluntas.* Die Liebe und die Gerechtigkeit sind die wichtigsten Stücke der natürlichen Theologie, wichtiger wie die Allgegenwart. Allweisheit, Allmacht und Ewigkeit Gottes.

Eine Streitfrage ist es, ob die natürliche Theologie zu einer Gewissheit über die Liebe und Barmherzigkeit Gottes führen könne oder nicht. Im Allgemeinen entscheiden sich die orthodoxen Theologen alle dahin, dass die natürliche

1) Die monotheistische Gottesidee gilt, wie früher gezeigt, auch für die Grundlage der polytheistischen Religionssysteme.

Theologie für sich eine solche Gewissheit nicht zu begründen vermöge. Ja, man kann sagen, dass hier der Faden liegt, mit welchem vorerst die natürliche Theologie eine wirkliche organische Verknüpfung mit der übernatürlichen behauptet.

Die Erfahrung der Sünde und des Uebels durchkreuzt allenthalben den natürlichen Glauben an die Liebe Gottes. Und eben die aus dieser Erfahrung hervorgehenden Zweifel kann nur die christliche Offenbarung compensiren.

Indessen muss beachtet werden, dass das Unternehmen der Theodicee schon vor Leibniz mit dem letzteren Gesichtspunkt nicht rechnet. Vielmehr meint man den Glauben an die Güte Gottes und die Vollkommenheit der Welt auch ohne Rücksicht auf das historische Christenthum sicher stellen zu können. In dieser Hinsicht sind die älteren Vertreter der natürlichen Theologie ebenso optimistisch wie Leibniz und Wolf.

Deus bonus in se et extra se: benignitas fons gratiae, amoris, clementiae, patientiae et justitiae remunerantis (Alsted a. a. O. I, 106). Ebenso Cellarius (a. a. O. p. 34 ff. 95 ff.), Jaeger: *quomodo Deus amet creaturas* (a. a. O. 200 ff.).

Ja man versteigt sich bis zu der Behauptung: *bonitas dei fuit fundamentum omnium religionum* (Abicht a. a. O. p. 121). Begreiflich, wenn selbst Katholiken, wie Livius Galantes, die Erklärung wagen: *contradictio nulla est inter Theologos et Ethnicos de dei definitionibus* (a. a. O. p. 113). Die Anerkennung der *justitia vindicativa* und der Nothwendigkeit einer *placatio dei* gilt übrigens auch als Bestandtheil der allgemeinen natürlichen Gotteserkenntniss. Indessen scheint man schon vor Ausgang des 17. Jahrhunderts letzteres direkt in Frage gestellt und sich der socinianischen Ansicht angeschlossen zu haben, dass Gott auch ohne *placatio* seine Liebe zur Vergebung in Action setzen könne. Wenigstens sieht sich Frid. Weisse in der früher erwähnten Schrift von 1696 veranlasst, diese gefährliche Ansicht zu widerlegen. (p. 480: „man kann so wenig wissen [ohne besondere Offenbarung], dass Gott Gnade statt Strafe üben will, wie man die freien Gedanken des Herzens eines Andern ohne dessen Anzeige wissen kann").

In Wirklichkeit ist auch die Meinung, dass die Liebe Gottes Wesen und die Vergebung eine ewige und allgemeine Ordnung Gottes sei, für die Emancipation der natürlichen Religion entscheidend.

Die *cognitio dei secundum actiones* führt zugleich zur religiösen Weltansicht und zur Bestimmung des Verhältnisses Gottes zur Welt.

Die Hauptactionen Gottes sind, wie übereinstimmend gelehrt wird, die *creatio* und die *providentia*, welch' letztere als active *gubernatio* gedacht ist.

Wie schon oben erwähnt, gilt die Erkenntniss, dass die Welt geschaffen sei, für ein wesentliches Stück der allgemeinen Religion. Nur den Modus der Schöpfung habe das Christenthum genauer festgestellt, indem es das „*ex nihilo*“ betone, oder mit andern Worten: es habe den Schöpfungsgedanken durch den Zusatz *ex nihilo* erst auf seinen eigentlichen Ausdruck gebracht. *Quod mundus sit conditus a deo ratio naturalis assequi potest, at quomodo sit conditus et quando sola fides assequitur* (Alsted, a. a. O. I, 160).

Selbstredend wird der Gedanke an den Zweck der Welt (Ehre Gottes, Vervollkommnung und Beseligung der Menschen) auch zu den Hauptstücken der natürlichen Theologie gerechnet. Aber die Erkenntniss, dass die Zweckidee und die Causalitätsidee sich derart bedingen, dass die letztere von der ersteren dependirt, fehlt. Daraus mag es sich zum Theil erklären, dass man zwischen *creatio* und *gubernatio* nicht bestimmt zu unterscheiden vermag, dass die *creatio* als Beginn der *gubernatio*, und diese als Fortsetzung der *creatio* erscheint; ja dass Einzelne ausdrücklich erklären: *creatio et gubernatio non distinguuntur realiter* (Clasen a. a. O. I, 132), eine Erklärung, welche consequenterweise zur Lehre von der Ewigkeit der Welt hätte zurückgreifen müssen.

Indessen es kommt hier nicht auf die einzelnen Lehren an, durch welche das Verhältniss der letzten Ursache und der Mittelursachen u. A. verdeutlicht werden soll, sondern auf die maassgebenden religiösen Ideen, welche in der natürlichen Theologie systematisch verarbeitet werden.

Und da wird man namentlich das Folgende beachten

müssen. Je pessimistischer die übernatürliche Theologie über die Welt urtheilt, desto optimistischer die natürliche. Die geschaffene Welt erscheint überall als ein den Intentionen des Schöpfers und der Bestimmung des Menschen vollkommen entsprechendes Werk. Sie ist der Spiegel, in dem sich Gottes Vollkommenheit, Güte, Weisheit, Gerechtigkeit abbildet. Das *argumentum ex pulchritudine, harmonia, ordine mundi* ist weitaus das beliebteste, welches die sämmtlichen beschriebenen Schriftsteller aufbieten, um ihre ebenso optimistische Gottesidee zu begründen. *Mundus est perfectus in suo genere*, diesen Satz des Melanchthonianers Clasen (a. a. O. 2, 6) vertreten alle Schriftsteller über natürliche Theologie.

Solange die Engellehre und die Astrologie Theile der natürlichen Theologie waren, konnte eine etwa aus der Betrachtung des Weltübels erwachsende Skepsis durch den Verweis auf die vollkommenen Welten und Geister vielleicht zur Ruhe gebracht werden. Je mehr aber die natürliche Theologie auf die diesseitige Welt allein sich stützte, desto dringender trat die Aufgabe an sie heran, ihren Optimismus gegenüber der Thatsache des Uebels zu rechtfertigen. Diese Aufgabe ist namentlich seit 1650 ganz eigentlich der Providenzlehre, die ja mit Vorliebe apologetisch, d. h. als Theodicee behandelt wurde, zugefallen.

Die Providenzlehre ist, wie schon früher bemerkt, der Mittelpunkt der ganzen natürlichen Theologie. Und auch hier ist deutlich, wie gerade die religiösen Ideen des Christenthums für die Vertreter der natürlichen Metaphysik maassgebend sind.

Ausdrücklich wird das *fatum christianum* dem *fatum Chaldaeorum, Stoicorum, Mathematicorum, Astrologorum, Physicorum* gegenübergestellt. In der Bestimmung der Providenz (oder Prädestination) als einer freien, auf das Wohl des Menschen gerichteten Willensaction trete der Vorzug der natürlichen christlichen Theologie zu Tage.

Die *providentia* constituirt ganz eigentlich die *oeconomia* oder das *regnum dei* in der Welt. Sie ist ebenso wie ihr Ziel: die irdische und ewige Glückseligkeit Gegenstand natür-

licher Erkenntniss und eben deshalb von allen Völkern geglaubt. Nur der *modus providentiae* ist im Christenthum genauer festgestellt. Beachtenswerth ist die ausdrückliche Anerkennung, dass eine den Postulaten der Vernunft und der Glückseligkeitshoffnung congruente Anschauung von der göttlichen Weltregierung nur mit Hilfe der Herbeiziehung des Unsterblichkeitsglaubens und der Hoffnung auf jenseitige Belohnung oder Bestrafung gewonnen werden könne. Die christliche Beurtheilung der Uebel als Erziehungs- und Bewährungsmittel des Charakters reicht nicht hin, um den Glauben an eine vernünftige auf das Wort des Menschen gerichtete göttliche Weltordnung zu begründen (Alsted, a. a. O. I, 176—218).

Sowol Sünde wie Uebel, wenn sie im Ganzen und in der Beziehung auf das Endziel betrachtet werden, schliessen die Providenz nicht aus, sondern bestätigen sie, wobei die vage Auskunft, dass sie nichts „wirklich Reelles" seien, gar nicht nöthig erscheint (Cellarius, a. a. O. 39. 84).

Man kann sagen, dass der Glaube an Unsterblichkeit, an einstige vollkommene Glückseligkeit, sowie an eine vollkommene Weltordnung, in welcher Tugend und Glück ausgeglichen werden sollen, doch das einzige Mittel bleibt, welches die natürliche Theologie aufbietet, um über den Pessimismus hinauszukommen. Auf die Offenbarung wird nirgends recurrirt zu diesem Zwecke. Begreiflich dass sie, so ferner die äusseren Bedingungen des Lebens sich nicht allzuungünstig gestalteten, schliesslich als völlig überflüssig zur Begründung dieses religiösen Optimismus erscheinen mochte.

Ueberwiegend erscheint die Providenzlehre als Ausdruck religiöser Ueberzeugung. Die metaphysische Spekulation über das Verhältniss der Mittelursachen zur absoluten Ursache und über den Mechanismus der göttlichen Weltleitung fehlt nicht (Jaeger, a. a. O. p. 309ff. Heinsius a. a. O. 145), sie ist aber nur Hilfsmittel, um die religiösen Postulate mit der Wirklichkeit der Welt auszusöhnen.

Von Wichtigkeit ist die Betonung der Providenz als freien Willensaktes Gottes, wie sie seit Auftreten der englischen Naturphilosophen und des Spinoza, von allen

Vertretern der natürlichen Theologie urgirt wird (Andala, a. a. O. 161 ff.).

Die specifische Dignität, welche in der Schöpfung dem Menschen zuerkannt wird, begründen alle Vertreter unsrer Disciplin in der Weise, dass sie ihm die *anima rationalis*, bezw. dass sie ihm *intellectus et voluntas* zuschreiben, vermöge welcher Fakultäten der Mensch *parvus mundus* und *speculum deitatis* sei.

Die älteren Vertreter der natürlichen Theologie geben freilich unter der Weltlehre noch viel mehr: eine ausgeführte Angelologie und Astrologie, ferner einen Abriss der gesammten Physik und Psychologie. Indessen zieht sich die natürliche Theologie, infolge der selbständigen Entwickelung dieser Wissenschaften, schon bald auf die religiöse Psychologie zurück und überlässt die Engellehre der übernatürlichen Dogmatik.

In den sämmtlichen oben geschilderten Werken schlägt bereits die religiöse Beurtheilungsweise des Menschen durch, die platonisch-aristotelische Psychologie und Metaphysik erscheinen allenthalben nur als Hilfslehren. Ja seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts wird die Anthropologie ganz unter der Ethik untergebracht, wie aus der obigen literar-historischen Skizze erhellt.

Freilich giebt z. B. Alsted, ähnlich wie die Melanchthonianer und Raymund von Sabunde, unter dem Titel *anthropologia religiosa* einen Abriss der Zoologie vom Gestein bis zum *animal rationale* ja bis zum Engel, ferner eine Physiologie des menschlichen Körpers u. dergl. Aber er giebt doch zugleich in der Lehre vom Menschen eine Erörterung über dessen zeitliche und ewige Bestimmung zur sittlichen Vollkommenheit und Seligkeit, über das Sittengesetz, über die rationelle Gottesverehrung, über die Anwendung des Gesetzes der Gottes- und Menschenliebe im *status familiaris, politicus, ecclesiasticus* u. s. f. (I, 223. π, 575. 706.) Und so Alle Anderen.

Charakteristisch ist aber auch hier, dass man sich begnügt, ein Ideal von menschlicher Vollkommenheit aufzustellen, ohne nach den Bedingungen seiner Verwirklichung

zu fragen. Die grundsätzliche Anerkennung, dass die Sünde im Diesseits seine Verwirklichung vereitle, wird nicht verwerthet. Man stellt das Ideal auf, man leitet die socialen und religiösen Pflichten aus ihm ab. Das ist Alles. Wie begreiflich, dass die Spätern es ebenso selbstverständlich fanden, dass die praktische Vernunft über die Mittel zur Verwirklichung des Sittengesetzes verfüge, wie die Aelteren es selbstverstäudlich gefunden haben, dass dieses Ideal aus der theoretischen Vernunft abgeleitet werden könne!

Da es mir nun hier darauf ankommt, nicht sowohl die aristotelisch-platonischen Hilfslehren der natürlichen Theologie als diese selbst nach ihrem religiös-ethischen Gehalt darzustellen, so gehe ich sogleich zu der wichtigsten, der praktischen Seite derselben über, ohne deren Kenntniss man über Das, was dieselbe eigentlich war oder sein wollte, gar nicht urtheilen kann.

Die natürliche Theologie ist sich nämlich auch vor Wolf ihrer praktischen Aufgabe sehr wohl bewusst, nämlich die richtige Anleitung zur Verehrung Gottes, zur sittlichen Organisation des Weltlebens und zur wahrhaften Beglückung des Menschen zu geben. Selbst die älteren Schriften, welche die natürliche Theologie vorwiegend theoretisch behandeln, erkennen ihre praktische Abzweckung grundsätzlich an, bei den Späteren aber ist der metaphysiche Theil merklich verkürzt, der praktische entschieden bevorzugt.

Schon Alsted lässt seiner Demonstration des Daseins und Wesens Gottes aus der Beschaffenheit der Welt ein Kapitel folgen, in dem nachgewiesen wird und zwar *ex lumine naturae, deum supra omnia esse colendum* (I, p. 223 ff.) Also der *cultus dei internus* und *externus* ist das Ziel der natürlichen Gotteserkenntniss. Zu den *cultus externus* gehört aber auch die Befolgung der *lex naturae*, die *justitia erga proximum naturalis, qua homo alios homines candide et ex integro cordis affectu diligendos, juvandos et defendendos esse statuit et hoc ipsum facto exprimit.* (I 223).

Die Tugenden der Heiden sind nicht etwa nur glänzende Laster, sie sind identisch mit den christlichen Tugenden. Auch die sog. theologischen (bzw. specifisch christlichen)

Tugenden: Glaube, Liebe, Hoffnung fehlen den antiken Religionen nicht. Das Sittengesetz der Gottes- und Menschenliebe ist ein ganz allgemeines Gesetz. Aber in der Bethätigung der Tugenden waltet ein Unterschied ob: sofern für die Christen das Motiv der Liebe und der Zweck der Verherrlichung Gottes die leitenden Principien des ganzen Handelns sind. Insofern ist die christliche Moral höher wie die antike. (a. a. O. 227 f.)[1]

Der weitaus grösste Theil der natürlichen Theologie des Alsted ist sogar rein paränetisch. Hier werden aus der Betrachtung der Natur — der Welt und des Menschen — alle Pflichten des Menschen gegen Gott, die Mitmenschen und sich selbst abgeleitet und eingeschärft. Allerdings wird auch hier neben dem *liber naturae*, das *liber sacrae scripturae* als Erkenntnissquelle der Moral herangezogen. *Non solum naturam, sed etiam scripturam habet pro principio theologia naturalis* — das gilt auch von der Moral. (a. a. O. II. 240 f.)

Wir dürfen uns also nicht wundern, dass das christliche Sittengesetz hier als *lex naturae* erscheint und dass der Verfasser hier so wenig wie im theoretischen Theile seines Werkes, scheidet was etwa nur aus dem Christenthum und was nur aus der Antike oder gar aus der Weltbetrachtung abzuleiten ist. *Officium triplex quod creaturae exigunt ab homine est: cultus dei, cognitio sui ipsius, amor proximi. Creaturae monent ut Deum amemus supra omnia, semper, sponte, solum, perfecte, sine spe mercedis. Creaturae docent proxinum esse amandum etc.* (a. a. O. II. p. 238. 240).

Wie schon bemerkt, bleibt der Verfasser indessen nicht bei dem allgemeinen Sittengesetz stehen, sondern versucht dasselbe auch auf die verschiedenen Stände (*conjugalis, familiaris, politicus* etc.) anzuwenden. (p. 706 ff.)

---

1) Seltsam klingt folgende Erörterung: so wenig wie die natürliche Religion reicht die natürliche Moral zur ewigen Glückseligkeit aus. Denn wenn dieselben Tugenden z. B. an Cato wie an Constantin nachgewiesen werden können, so sind doch nur die Tugenden des Constantin vor Gott gültig, weil derselbe auch noch den Glauben an die Satisfaktion Christi hatte, ohne welchen Gott Niemand rechtfertigt! (a. a. O. p. 229.)

Wir haben also hier, was in der übernatürlichen Theologie ganz fehlt, die principielle und angewandte Moral des Christenthums und diese als identisch .mit der antiken, als Bestandtheil der allgemeinen natürlichen Theologie!

Dagegen sind die oben geschilderten Werke über natürliche Theologie von Clasen, Galantes, Meissner, Scheurl, Cellarius, Jäger, Heinsius vorwiegend metaphysisch. Die praktische Frage nach den religiösen und moralischen Pflichten, die sich aus der *cognitio dei naturalis* ergeben, wird nur gelegentlich aufgeworfen, dann aber allenthalben, wie von Alsted beantwortet.

Dagegen wird die natürliche Theologie auch geradezu als Ethik oder als Naturrecht behandelt. Sogar die Schriften des Grotius und Pufendorf sind ihrer Zeit als nichts anderes wie als auf das social-politische Gebiet angewandte natürliche Theologie betrachtet worden, wie aus der obigen Literaturrevue erhellt.[1]) Unter den Theologen hat namentlich Hebenstreit den praktischen Teil der natürlichen Theologie vor den metaphysichen, unter fortwährender Bezugnahme auf Pufendorfs Schrift *de officiis hominis et civis* gestellt.

Die *theologia naturalis praktica* beschreibt den *cultus dei qui omnium naturae legum observationem continet.* Die *praecepta legis moralis* sind am Besten zusammengefasst in dem Gebot der Gottes- und Menschenliebe, ferner im Dekalog. (a. a. O. p. 24.)

Indessen giebt es nicht nur einen moralischen Gottesdienst, sondern auch einen eigentlich religiösen. Dieser ist theils *internus* theils *externus.* Der Erkenntniss der Macht und Güte Gottes entsprechen die *actus dilectionis*, *fiduciae*, *spei*, *timoris*, *patientiae.* Diese inneren religiösen Akte können zu äussern werden, d. h. sie können und sollen sich in *preces*, *invocatio*, *celebratio omnipotentiae et amoris dei* umsetzen. (a. a. O. p. 26.)

Ebenso halten die reformirten Gelehrten Andala und

1) Man vergleiche namentlich die Schilderung der Werke von Vitringa und Andala.

der jüngere Vitringa, sowie der Mystiker Poiret daran fest, dass die Erkenntniss Gottes nur das Mittel sei, um den Menschen zur Vereinigung mit Gott und zur Erfüllung seines Willens in der Welt anzuleiten.

Der ganze Zweck der natürlichen Theologie ist der: zu zeigen, dass Gott das höchste Gut ist und wie der Mensch in den Besitz desselben kommen könne. (Andala a. a. O. p. 169.)

Freilich empfiehlt der Mystiker hier die thunlichste Verzichtleistung auf die Welt, d. h. die Askese und andererseits die Contemplation. Hingegen finden die Praktiker den Weg zur *fruitio dei* in der Erfüllung seines Willens in der Welt.

Allerdings so wenig die natürliche Erkenntniss Gottes für die Gewinnung der ewigen Seligkeit hinreicht, so wenig die Beobachtung der natürlichen Moralvorschriften. Vielmehr begründet die Letztere auch nur die irdische Ordnung und Wohlfahrt.

Es ist aber sehr beachtenswerth, dass man in dem Gesetz der Gottes- und Menschenliebe nicht nur das oberste Moralgesetz fortwährend anerkennt, sondern dasselbe auch in einer bestimmten Pflichten- und Tugendlehre auf die gegebenen socialen Verhältnisse anwendet. Dem *cultus supernaturalis* tritt also bereits hier ein *cultus dei vere rationalis* gegenüber. (Ursinus a. a. O. p. 3 ff.)

Freilich werden die beiden so wenig einander entgegengesetzt, wie die *cognitio naturalis* und *supernaturalis*. Die Sakramente sind so wenig *contra rationem* wie die Dogmen. Und das wird um so zuversichtlicher behauptet als ja die natürliche Moral sogut aus der Schrift abgeleitet werden sollte wie die natürliche Religion und als deren Autorität vorerst unbedingt in Geltung blieb.

Die Theologen Ursinus, Schmidtius, Abicht behandeln die natürliche Theologie auch vorzugsweise als Ethik. Und sie behandeln die christlichen Moralgesetze als *leges naturales. Praecepta theologiae naturalis sunt aeternae veritatis hominesque perpetuo obligant, si etiam nulla revelatio facta esset.* (Abicht a. a. O. p. 5).

Ja nach Maassgabe der „natürlichen“ christlichen Moral

ist die übernatürliche zu beurtheilen. *Vera et Falsa in revelatione distinguenda sunt. Praecepta moralia ritibus in revelatione praescriptis praeferre!* (a. a. O. p. 6 f.)

Wir haben also bereits vor Leibniz und Wolf nicht nur, sondern auch vor den englischen Deisten ein förmliches System der natürlichen Moral und Religion. Dasselbe ist weniger interessant durch die metaphysische Begründung, die ihm mit Hilfe der platonisch-aristotelischen Philosophie gegeben wird, als vielmehr dadurch, dass es die religiösen und sittlichen Grundideen des Christenthums von der übernatürlichen Dogmatik und den kirchlichen Sakramenten loslöst und als allgemeine ewige Erkenntnisse des menschlichen Geistes behandelt.

Wenn nun auch alle die beschriebenen Werke daran festhalten, dass jene Ideen im Christenthum ihren reinsten Ausdruck gefunden haben, und dass die natürliche Moral und Religion nur die irdische Tugend und Glückseligkeit begründe, hingegen für die Erlangung der ewigen Seligkeit die Anerkennung der kirchlichen Dogmen und Riten unerlässlich sei, so wird man doch nicht umhin können, zu behaupten, dass die Verselbständigung der natürlichen Theologie um so verhängnissvoller für die autoritative Kirchenlehre werden musste, als sich jene mit Fug und Recht des Vollbesitzes gerade der praktisch-religiösen Ideen des Christenthums rühmen durfte.

Nur an einem Faden hängt diese natürliche Theologie mit der übernatürlichen noch zusammen. Die Gewissheit der göttlichen Liebe und das Streben nach moralischer Vollkommenheit und Glückseligkeit scheinen durch die Sünde und das Uebel vereitelt oder doch durchkreuzt zu werden. Folglich bedarf es des Rückganges auf das kirchliche Christenthum, um über die Zweifel, welche die natürliche Theologie offen lässt, hinauszukommen. Leider aber bestand dieses kirchliche Christenthum damals in nicht viel mehr, wie in der Satisfaktions-Doktrin, die schwerlich geeignet war, die Nothwendigkeit der geschichtlichen Begründung jenes religiös-sittlichen Ideals, welches die natürliche Theologie vertritt, überzeugend darzuthun und somit den organischen Zu-

sammenhang zwischen dem historischen und dem „ideellen“ Christenthum sicher zu stellen.

Als dann der Pietismus die kirchliche Autorität, an der schon längst die socinianische Skepsis genagt, im Verein mit der weltlichen Kultur, die ihre Emancipation vom Kirchenthume anstrebte, völlig erschütterte, als an die Stelle des Erbsündenpessinismus der Leibniz'sche Optimismus trat, da waren alle Bedingungen gegeben, um den Glauben zu erzeugen, dass das natürlich-christliche Religionssystem weder der Vermittelung durch die Kirche, noch der Ableitung und Begründung durch das historische Christenthum bedürfe. Aber diese *e solo lumine naturae* entwickelte natürliche Theologie stammt nicht nur aus den kirchlichen Christenthum, sondern enthält auch nichts anderes als die wesentlichen Ideen desselben über Gott, Welt, Mensch. Dass diese Ideen jetzt als „ewige Vernunftideen“ ausgegeben werden, beruht einerseits auf einem erkenntniss-theoretischem Fehler, beweist aber andererseits die Macht und den Erfolg dieser Seite der christlichen Tradition. Denn es war doch am Ende nur die gewohnheitsmässige Erfahrung des praktischen Werthes der religiösen und sittlichen Grundideen des Christenthums, welche dieselben als „natürlich, vernunftgemäss, ewig“ in einer Zeit erscheinen liess, welche sich einerseits durch Vernunft-Kritik andrerseits durch praktisch-religiöse Erfahrung berechtigt glaubte, diese Ideen von den kirchlichen Dogmen zu emancipiren und als den Inbegriff der wahren Religion hinzustellen. Unbewusst hat aber auf dieses Ziel die ganze orthodoxe Theologie mit ihrer Trennung der natürlichen und übernatürlichen Theologie hingearbeitet. Die Stürme der pietistischen und rationalistischen Aufklärung haben die natürliche Religion als reife Frucht vom Baume des orthodoxen Kirchenthums nur abgeschüttelt.

Hier ist nun auch die Wolfische Schule eingetreten, nicht um ein neues System der natürlichen Religion und Moral zu erfinden, sondern um das aus der Orthodoxie überlieferte System mit dem Gewande einer schulmässigen Philosophie zu umgeben. Indem diese Philosophie mit einer bis dahin unerreichten Suffissance und Trivialität, alle religiösen

und moralischen Ideen der überlieferten natürlichen Theologie zu demonstriren unternahm, vollendete sie den Bruch zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion und brachte die Einbildung zum Siege, dass diese „natürliche christliche Moral und Religion“ ein Erbstück der allgemeinen Vernunft sei. Die ideale ethisch-religiöse Weltanschauung des Christenthums hat die Wolfische Philosophie aus der traditionellen natürlichen Theologie überkommen. Ebenso die gefährliche Methode die christlichen Grundideen als unveräusserlichen Besitz oder doch als nothwendigen Erwerb der Vernunft zu erweisen.

Aber die letzten Fäden, welche die allgemeinen christlichen Ideen mit den historischen Heilslehren noch verbanden, hat sie durchschnitten. Statt auszuführen, wie jenes ethisch-religiöse Ideal vollkommener Erkenntniss Gottes und vollkommener Liebe zu Gott aus dem historischen Christenthum stamme und nur mit den Hilfsmitteln des historischen Christenthums realisirt werden könne, haben die Wolfianer im Gegentheil dieses Ideal aus der theoretischen Vernunft allein abgeleitet und seine Verwirklichung allein mit den Mitteln der praktischen Vernunft in Aussicht genommen.

Der Schriftbeweis den Wolf für seine natürliche Theologie und Moral zu führen unternimmt, ändert daran gar nichts. Im Gegentheil er verstärkte nur die Einbildung, dass die autonome Vernunft von Hause aus sowohl über die werthvollsten religiösen Erkenntnisse, wie auch über ein ausreichenden Fond moralischer Kräfte verfüge. Denn der Schriftbeweis der Wolfianer setzt ja überall den Bestand einer autonomen, vom historischen Christenthum unabhängigen Moral und Religion voraus.

Aber man wird weiter gehen müssen. Wolf hat die natürliche Religion und Moral nicht nur mit einem philosophischen Gerüste umgeben, um sie etwa in vollendeter Weise wieder aufzubauen. Er ist vielmehr über die Aufführung des Gerüstes überhaupt nicht hinausgekommen. Mit andern Worten: das formale Demonstirverfahren ist ihm wichtiger, wie die Materie, an der er dasselbe nur mehr übt. So geht ihm in der natürlichen Theologie die religiöse Gottes-

idee mehr oder weniger über der metaphysischen Vorstellungs- und Beweisform verloren. Und in der Moral ist sein Interesse dermaassen auf die Erläuterung der einzelnen socialen Pflichten gerichtet, dass die Begründung derselben aus dem obersten Gesetze der Gottes- und Menschenliebe, welche die ältere natürliche Theologie betont, ihm völlig verloren geht oder durch eudämonistische und utilitaristische Gesichtspunkte verdrängt wird.

Bei der vorwiegend ideal-principiellen Haltung der älteren natürlichen Theologie, war ja der Versuch, die einzelnen Ideen derselben auf ihre theoretische und praktische Verwendbarkeit zur Erklärung und Organisation des Weltlebens zu prüfen, gewiss sehr berechtigt.

Aber die sehr stark an die Elementarschule erinnernde Art, in der Wolf seine Beweise für das Dasein Gottes u. dgl. sowie seine ökonomischen und politischen Verhaltungsmaassregeln entwickelte, hat die principielle religiös-sittliche Begründung der einzelnen Erkenntnisse und Pflichten entweder verdrängt oder verdorben.

Die ältere natürliche Theologie hatte die *cognitio dei naturalis* doch noch in Beziehung zu dem *cultus dei naturalis*, zu der *pietas* erhalten. Sie hatte die *justitia civilis* doch noch durch die *lex naturalis*, den *amor dei et proximi* zu begründen versucht.

Das fällt bei den Wolfianern nunmehr weg. An die Stelle des *cultus dei* tritt die Demonstration; die Demonstration der Gottheit wird gewissermaassen die hervorragendste Bethätigung der Frömmigkeit. Und die Ableitung der *justitia civilis* aus dem Gesetz der Liebe, wird ersetzt durch den Verweis auf den ökonomischen und politischen Nutzen ihrer Bethätigung in der Gesellschaft.

So hat Wolf die natürliche Moral und Religion allerdings nicht nur aus der orthodoxen Theologie überkommen. Er hat das Gerüste des syllogistischen Aristotelismus, in dem sie ihm entgegen trat, abgebrochen und sie mit Hilfe der mathematischen Demonstrirmethode neu aufzubauen versucht. Aber dabei hat die natürliche Theologie, namentlich die praktische natürliche Theologie ganz entschieden an

christlichen Material eingebüsst. Kann man also Wolf nicht als Begründer der natürlichen Moral und Religion betrachten, so soll ihm sein hervorragender Antheil an der Verflachung und Entchristlichung derselben unbestritten bleiben. Und in dieser letzteren Hinsicht kann man ihn immerhin auch als den Führer einer gewissen Richtung in der deutschen Aufklärung anerkennen.

Schwerlich aber würde die natürliche Moral und Religion die Beziehungen zum historisehen Christenthum, aus dem sie doch herstammt, unter der Demonstrirarbeit der Wolfianer verloren haben, wenn es dem Orthodoxen gelungen wäre nachzuweisen, dass das ethisch-religiöse Lebensideal, welches sie vertritt, nicht nur aus dem Christenthume geschichtlich erwachsen ist, sondern auch nur mit den Hilfsmitteln des historischen Christenthums in dieser Welt des Uebels und der Sünde realisirt werden kann.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

Deutsche Theologen nehmen nur ausnahmsweise Kenntniss von den Schriften ihrer niederländischen Collegen. Das ist Schade für die Wissenschaft und für einen erwünschten geistigen Verkehr zwischen ihren Vertretern bei den genannten stammverwandten Völkern.

Diesen Zustand möglichst ein wenig zu verbessern, habe ich mich auf ehrende Aufforderung bereit erklärt, den Lesern dieser Jahrbücher regelmässig Anzeigen zu geben über die neuesten in Holland erscheinenden Beiträge zur Kritik und Exegese des N. T., sowie eine Uebersicht des Vornehmsten welches auf diesem Gebiete in den letzten Jahren erschienen ist. Mein erstes Referat hat zum Gegenstande

I. Die Hypothese Loman.

Dr. A. D. Loman, theologiae professor an der Gemeinde-Universität in Amsterdam, hielt dort am 13. Dec. 1881 in dem Verein „Die freie Gemeinde" einen Vortrag über das älteste Christenthum, über welchen sofort referirt wurde in den Stimmen aus der freien Gemeinde[1]), 1882 S. 1—19. Der blinde Redner — Prof. Loman hat seit Jahren das Gesicht verloren — erinnerte sein sehr gemischtes Auditorium an unsere Unbekanntschaft mit dem Gegenstande seiner Aufgabe.

1) Amsterdam, Tj. van Holkema.

Weder die vier kanonischen, noch die vier modernen Evangelisten, nämlich D. F. Strauss, Th. Keim, Hausrath und Renan, haben uns das älteste Christenthum richtig kennen gelehrt. Baur hat bewiesen, dass das vierte Evangelium aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts stammt. Die synoptische Frage ist noch immer nicht ausgemacht. Die paulinischen Schriften, wozu man die Apostelgeschichte rechne, werden mehr und mehr, mit Ausnahme der vier Hauptbriefe, der Mitte des zweiten Jahrhunderts näher gerückt. Welches Kriterium haben wir dann noch übrig für die Glaubwürdigkeit der uns überlieferten Berichte in Betreff des ältesten Christenthums?

Wir dürfen ja doch nicht sagen: das Christenthum besteht, darum ist gewiss Vieles sehr genau in der vorgefundenen Beschreibung seines Ursprungs. Noch Keiner hat bewiesen, dass nicht Alles in den evangelischen Erzählungen erdichtet sein kann. Die Widersprüche in denselben sind sehr zahlreich. Die Persönlichkeit Jesu hat, nach dem überlieferten Bilde von ihr, keinen bestimmten und klar erkennbaren Charakter. Hierzu kommt noch, dass jüdische Autoren uns nichts berichten über das älteste Christenthum, selbst nicht Flavius Josephus; denn die einzige Stelle, die das Entgegengesetzte zu beweisen scheint, ist von Christen interpolirt. Tacitus und Suetonius, die ersten nichtchristlichen Autoren, die Nachrichten über das Christenthum geben, beschreiben es als eine rein jüdische Bewegung.

Zur Aufhebung dieser Schwierigkeiten hat Dr. Loman die Meinung vorangestellt: man hat bis heute unbeobachtet gelassen, dass das älteste Christenthum nichts anderes war als eine Messiasbewegung unter den Juden. Jesus Nazarenus, den man durch die Evangelisten zu kennen glaubt, hat in Wahrheit nicht gelebt. Er ist nur die Verkörperung, nicht einer einzelnen Idee, sondern einer ganzen Reihe von Ideen, die Symbolisirung und Personification von Gedanken und Principien, die zuerst im Christenthum des zweiten Jahrhunderts völlig entwickelt sind; der ideale Sohn der jüdischen Nation selbst, mit ihrer zähen Geduld, mit ihrem beharrlichen Hoffnung auf die Verheissungen Gottes, mit ihrem prophetischen

Enthusiasmus; der leidende Messias, der Knecht Gottes, der auch auferstanden ist aus seiner Erniedrigung und gekrönt mit Herrlichkeit; gekrönt aber zuerst, nachdem der Tempel und die Stadt von den Römern verwüstet waren, nachdem das Israel *κατὰ σάρκα* untergegangen, auferstanden von den Todten und mit einem neuen Namen, Christenthum, getauft war.

Mit dieser Hypothese, meint Loman, erklärt es sich, dass Josephus, welcher Johannes den Täufer erwähnt, Jesum dennoch nicht gekannt hat, und ebenso erklärt sich Alles was andere jüdische und heidnische Autoren erzählen in Betreff von Messiasbewegungen unter den Juden (= dem ältesten Christenthum) und von den ersten Christen (= Messiasgläubigen). Nur streitet damit die vorausgesetzte Aechtheit der vier Hauptbriefe des Paulus. Dieser Apostel würde nicht aufgetreten sein, wenn Jesus nicht gelebt hätte.

Aber sind die genannten Briefe wohl ächt?

Prof. Loman antwortet verneinend und hat in der theologischen Zeitschrift, herausgegeben von F. W. B. van Bell u. A.[1]), begonnen, die nöthige wissenschaftliche Erläuterung dieser Thesis zu geben[2]). Er fängt seine Quaestiones Paulinae an mit Prolegomena, in welchen er erstens die Nothwendigkeit einer Revision der Fundamente unserer Kenntniss des ursprünglichen Paulinismus beweist. Der Paulus der Hauptbriefe ist ihm ein psychologisches Räthsel, wenn wir ihn in so kurzer zeitlicher Entfernung von Jesus denken. In diesem Falle können wir die Entstehung der christlichen Gemeinde nur mit Keim aus einem wirklichen oder mit Baur aus einem psychologischen Wunder erklären, welches aber nicht möglich ist. Die Schilderung Renan's genügt ebensowenig. Seine Schilderungen erregen den Zweifel, ob er selbst wohl an die Realität seines „doux Jésus" und seines „incomparable Apôtre" glaubte. Wir müssen uns verantworten über unsern Glauben an das geschichtliche Leben

1) Theologisch Tijdschrift. Leiden, S. C. van Doesburgh.

2) Jahrg. 1882 S. 141—185; 302—328; 425—487; 593—616, und 1883 S. 14—57.

dieser zwei: Jesus und Paulus. Sie sind nicht mehr was sie einst für uns waren. Sollte uns bei genauer Untersuchung noch Einiges von ihren alten Lebensbildern übrigbleiben? Der Christus der Hauptbriefe gleicht nicht dem Jesus der Synoptiker und an seine Erscheinung erinnert nichts in den jüdischen Urkunden jener Tage. Das specifisch-christliche Gemeindeleben und das reich ausgebildete theologische Denken, das den Hintergrund der Hauptbriefe bildet, rechtfertigen die Hypothese, dass sie vielleicht aus späterer Zeit herrühren.

Bruno Bauer hat sich befleissigt zu beweisen, dass sie wirklich in die nachapostolische Zeit gesetzt werden können. Aber seine Kritik war zu einseitig dialektisch und polemisch, zu negativ skeptisch, zu subjectiv willkürlich, um Vieler Beifall zu erwerben. Dennoch hat sie gute Elemente, welche Loman als solche anerkannte, als Pierson's Bedenken gegen die Aechtheit des Briefes an die Galater[1], obwol an sich nicht genügend, ihn zuerst zum Zweifel an der Aechtheit der Hauptbriefe gebracht hatten. Den vornehmsten Grund, weshalb Andere nicht schon seit Jahren zu einem gleichen Resultate gelangten, solle man darin suchen, dass man immer von der Hypothese ausging: Paulus war ein ganz ausserordentlicher Mann. So könnte man nicht wenig erklären, was man sonst für unerklärbar geachtet hätte. Auch diesen Irrthum sollen wir ablegen. Man fürchte deshalb keine Gefahr für unseren christlichen Glauben, noch Schaden für die Wissenschaft. Unsere Kenntniss kann auf diese Weise nur ausgebreitet werden.

Die neue Prüfung, heisst es weiter in den Prolegomena, fängt am passendsten an mit der Untersuchung über die Aechtheit des Briefes an die Galater. Dieser ist ja doch, nach fast Aller Meinung, die älteste christliche Schrift, die wir besitzen, und es giebt schier keinen Zweifel an seiner Integrität. Die Prüfung der Aechtheit, d. i. der Frage: können wir den ganzen Brief aus den von ihm vorausgesetzten Umständen

---

1) Im Vorbeigehen entwickelt in: De Bergrede en andere Synoptische fragmenten, 1878. S. 98—110.

erklären? ist nothwendig, denn die Kritik der Tübinger, welche von dem Axiom der Aechtheit ausging, genügt nicht mehr. Sie hat das Räthsel nicht gelöst. Man sollte sich den Autor der Apostelgeschichte denken als einen Mann, der die paulinischen Hauptbriefe kannte, ihren Autor für einen ächten Apostel Jesu Christi hielt und dessenungeachtet das Bild des Paulus und des Paulinismus der altchristlichen Zeit vorsätzlich veränderte. Sie zeichnete das Bild eines unmöglichen Paulus, eines unpraktischen Radicalen, den man aus falscher Ehrfurcht für die Tradition nicht die Frucht der späteren Reflexion zu nennen wagte. Man machte den Paulus unbewusst zum Götzen, dessen Erscheinen und Wirken man nicht, wie das aller Andern, zu erklären hatte. Wirklich hat die Kritik nur die plumpe Arbeit, die mehr als einen Herkules bedurfte, verrichtet. Was sie zu thun übriggelassen hat, bedarf feinerer Gaben der Distinction und zarterer Operations-Instrumente als unseren Vorgängern zu Diensten standen. Wir stehen auf ihren Schultern und blicken weiter. Wir dürfen uns nicht mehr einseitig an die Meinung halten, dass der Streit zwischen dem Galaterbrief und der Apostelgeschichte erklärt werden soll entweder aus der Neigung der Apostelgeschichte, die Geschichte vorsätzlich zu ändern, oder aus zufälliger Unbekannschaft des Lukas mit den Briefen des Paulus.

Einfacher und natürlicher ist die Annahme: Lukas gebrauchte die Briefe nicht, weil sie nicht von Paulus herrühren, sondern auf diesen Namen erdichtet sind; sie vergegenwärtigen eine höhere, aber dann auch wahrscheinlich jüngere Phase christlichen Lebens und Denkens als diejenige, welche wir aus der Apostelgeschichte kennen lernen; sie stehen zu dieser Schrift ungefähr in demselben Verhältnisse wie das Johannesevangelium zu den Synoptikern. Deshalb, so beschliesst Dr. Loman seine Einleitung, haben wir jedenfalls einigen Grund für die Unächtheits-Hypothese des Briefes an die Galater.

Von der eigentlichen Untersuchung dieser Frage erhielten wir bisher nur das erste Hauptstück. Dasselbe behandelt die äusseren Zeugnisse für und gegen die Aechtheit. *Argumenta externa*, bemerkt der Verfasser, sind nicht einzelne

Argumenta für die Aechtheit; viel mehr als bisher geschehen ist, muss man die *Argumenta e silentio* auch gegenüber den Hauptbriefen in Rechnung ziehen. Irenaeus und Clemens Alexandrinus gehören zu den ersten unmittelbaren Zeugen, welche Worte aus dem Galaterbrief als Aussprüche des Paulus anführen. Die Hypothese der Tübinger, dass das Stillschweigen der früheren erklärt werden müsse aus der Abneigung gegen den Apostel, welcher zu hoch über ihnen stand und welchen sie nicht verstanden, darf nicht ohne genauere Untersuchung angeführt werden. Ebenso die Meinung, dass Marcion bereits vor 150 unsere kanonischen Paulusbriefe mit Ausnahme der Pastoralbriefe gekannt habe. Ritschl[1]) hat bereits 1846 gezeigt, dass Tertullian's Zeugniss über den Kanon Marcion's kein Vertrauen verdient. Dennoch nimmt er an, dass Marcion um 140 zehn kanonische Paulusbriefe in seinem „Apostolus" sammelte, sei es auch nicht ganz in der gewohnten Ordnung und sicher bedeutend beschnitten Die Annahme entbehrt jedoch jeden Grund. Wir haben keinen einzigen glaubwürdigen Zeugen für den Bestand des „Apostolus." Es ist nicht wahrscheinlich, dass Marcion Briefe des Paulus beschnitten hat. Man denke vor allem an das Verhalten des Justinus Martyr gegen Paulus. Mit Tjeenk Willink[2]), Albrecht Thoma[3]) und Scholten[4]) mögen wir wol behaupten, dass Justin den Paulus „nicht nennt und citirt wie die Zwölfe und deren Denkwürdigkeiten," aber nicht, dass er den Apostel doch „kennt und benutzt." Die sogenannten Anklänge an den Galaterbrief können ebensogut, zum Theil sogar natürlicher, erklärt werden als Anklänge des kanonischen Paulus an Justinus. Hätte Justin, wie Tj. Willink und Thoma behaupten, Briefe des Paulus gebraucht, warum entlehnte er daraus nicht mehr zur Bestreitung seines Erzfeindes Marcion? Die Antwort: Justin verwarf den Apostolat des Paulus, ge-

1) Das Evangelium Marcion's.

2) Justinus Martyr in zijne verhouding tot Paulus. 1867.

3) Justin's literarisches Verhältniss zu Paulus und zum Johannes-Evangelium. Hilgenfeld's Zeitschrift 1875. S. 383—412. 490—565.

4) De oudste getuigenissen aangaande de schriften des N. T. 1866.

nügt nicht. Weit näher liegt die Vermuthung, dass Justin die Paulusbriefe, welche ihm so ausgezeichnete Dienste gegen Marcion hätten leisten können, nicht gekannt hat, ebenso wie die neuere Kritik annimmt, dass er das vierte Evangelium nicht gekannt hat, wie viele Anklänge an dasselbe man auch bei ihm findet. Dann aber ist es auch nicht wahrscheinlich, dass Marcion zehn kanonische Paulusbriefe gesammelt hatte. Justin würde diese Waffe, wenn er sie in der Hand des Ketzers gefunden hätte, nicht ungebraucht gelassen und sicher gegen ihn selbst gekehrt haben. Ueberdies ist es undenkbar, dass der Ketzer Marcion ächte, aber lange missachtete oder vergessene Paulusbriefe wieder zu Ehren gebracht haben sollte. Die Kanonisation von unächten Paulusbriefen ist leichter zu begreifen, als die Rehabilitation eines Apostels, der als solcher seit lange von der Gemeinde verworfen war. Marcion's „Apostolus" soll unter anderem die entschieden unächten Briefe *ad Ephesios (alias ad Laodicenos)* und *ad Colossenses* enthalten haben. Konnten diese zwei bereits mit den Hauptbriefen gleichgestellt werden? Man vergesse nicht, dass das Zeugniss des Tertullian über den Kanon des Marcion aus der Zeit der Verherrlichung des neutestamentlichen Kanon stammt und auch damit zusammenzuhängen scheint.

Es scheint daher, dass der Marcionitische Streit in seiner ersten Phase, d. i. zu den Zeiten des Justin, noch völlig unabhängig von dem Streit um die Autorität des Paulus sich verlief und dass daher sowol Tertullian als Irenaeus dieselbe Ungenauigkeit betreffs der Paulusbriefe begingen, welche ihnen betreffs des Johannis-Evangeliums mit Recht zur Last gelegt wird.

Dies vorläufige Resultat wird bestätigt durch die Thatsachen, welche dem Streit zwischen Marcion und Justin vorangingen und folgten. Man gehe nur bei Beurtheilung dieser Thatsachen nicht aus von der Aechtheit der Hauptbriefe. Bruno Bauer hat in seiner Kritik der Paulinischen Briefe[1]) eine zu lange vernachlässigte Spur gewiesen. Die

---

1) Berlin 1852.

sogenannten Anklänge an den Galaterbrief im Lucas-Evangelium und andern N. T.lichen Schriften können ebensogut umgekehrt erklärt werden. Der kanonische Brief an die Hebräer und der Barnabasbrief z. B. setzen die Hauptbriefe nicht voraus, da diese vielmehr die Erklärung ihres Entstehens erschweren. Die synoptische Frage bleibt unlösbar bei der Annahme, dass der kanonische Paulus Anfangs verworfen wurde und erst langsam zu Ansehen in der Gemeinde gelangte. Man nehme lieber als Ausgangspunkt für die Bildung der kanonischen Evangelien ein naives Judenchristenthum an, dem die principiellen Fragen, welche der Verfasser des Galaterbriefes behandelt, noch ganz fremd waren, und das sich langsam entwickelt hat zu der universalistischen Auffassung des Christenthums, welche zum Schluss ihre radikale Formulirung erhielt im Brief an die Galater und im vierten Evangelium. Gal. 1, 15 ff. ist weit eher abhängig von Matth. 16, 13 ff, als umgekehrt Matth. 16 von Gal. 1, wie Dr. Loman bereits 1870 nachzuweisen gesucht hat.[1]) Vorher schon hatte Volkmar[2]) gezeigt, wie mühsam, ja unmöglich es ist, eine befriedigende Erklärung von der Entwickelung der Parteien unter den ältesten Christen zu geben, indem man von der Aechtheit der Hauptbriefe, namentlich des Galaterbriefes ausgeht. Dann erhällt man mit dem genannten scharfsinnigen Gelehrten diese Reihenfolge: a) Der krasse Paulinismus im Sinne des Anti-Judaismus der Hauptbriefe; b) der sog. ächte Paulinismus des Lucas-Evangeliums; c) der gemässigte, mit judaistischen Elementen versetzte Paulinismus des Matthäus; d) der Ultra-Paulinismus von Marcion. Wieviel natürlicher und einfacher wird alles, wenn wir die Hauptbriefe später setzen und entstehen lassen unter dem Einflusse universalistischer Strömungen, welche ungefähr zu derselben Zeit die antijüdische Gnosis des Marcion zum Vorschein brachten.

Wir haben also kein äusseres Zeugniss für die Wahrscheinlichkeit, dass der Galaterbrief bereits vor dem Jahre 60 bestand.

---

1) Theol. Tijdschrift 1870. S. 590 ff. 2) Theol. Jahrbücher 1850.

Dies Resultat wird nicht widerlegt durch die Apokalypse. Dies Buch ist zur Zeit nicht genügend erklärt; es kann schwerlich in seiner gegenwärtigen Form ins Jahr 69 gesetzt werden, sondern besteht aus einer oder mehreren Umarbeitungen von einem Hauptstamm, welcher vor 70 geschrieben sein kann, und zeigt nicht deutlich, wie man bisher meinte, dass es den kanonischen Paulus kenne und gegen ihn polemisire. Die Nikolaiten, Bileamiten und die Anhänger von Jezabel vergegenwärtigen eine viel weniger gefährliche und durchgreifende Ketzerei als diejenige des „Paulus.“ Die Aechtheit der Hauptbriefe ist nicht zu vertheidigen im Hinblick auf die offenbar weit früher geschriebene Apokalypse.

Hilgenfeld sieht in Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19—20 den Beweis dafür, dass der Schreiber dieser Briefe die Assumptio Mosis kannte, die nach ihm 45 n. Chr. geschrieben sein muss. Eine eingehende Vergleichung jedoch des Standpunktes der Assumptio mit demjenigen des kanonischen Paulus zeigt, dass zwischen beiden ein ziemlich grosser Zwischenraum liegen muss. Ueberdies ist die Assumptio sicher nicht vor dem Jahre 70, wahrscheinlich sogar weit später geschrieben. Hat also Hilgenfeld richtig gesehen, so können Römer- und Galaterbrief nicht ächt sein.

Noch einmal sei daran erinnert, dass wir keine Spur von Bekanntschaft mit dem kanonischen Paulus finden bei den Schriftstellern, welche hier in Betracht kommen; eine unerklärbare Erscheinung, wenn man an der Aechtheit der Hauptbriefe festhält. Dies hat unter Andern Dr. M. Joël[1]) sehr richtig eingesehen, ohne jedoch die Folgerungen daraus zu ziehen, welche unmittelbar auf der Hand liegen.

Die Clementinen bilden keine Ausnahme von der genannten Regel. Volkmar[2]) hat bewiesen, dass der erste Clemensbrief aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herkommt, doch nicht nach 125. Für die letzte Begrenzung fehlt der Grund, vor allem, wenn man den Anlass des Schreibens für eine Fiction hällt und den Brief bestimmt sein lässt, nicht um die

1) Blicke in die Religionsgeschichte. 1880. S. 25.
2) Theol. Jahrbücher 1856.

streitenden Parteien zu versöhnen, sondern um in der Gemeinde bestehende Neigungen zum Widerspruch zu unterdrücken. Die Rehabilitation der Presbyter wird ausschliesslich gefordert auf Grund ihrer Ernennung durch die berechtigte Macht, die ihre Autorität von den Aposteln entlehnte. Dies führt über die Mitte des zweiten Jahrhunderts hinaus, bis dicht an Dionysius von Korinth, der zuerst um 170 den Brief erwähnt als *διὰ Κλήμεντος* geschrieben. Die Betitelung lässt jedoch Nichts Andres erkennen, als dass das kostbare Stück aus der guten alten Zeit stammte.

Vergleicht man die naive Dogmatik des ersten Clemensbriefes und seine Gleichstellung von Petrus und Paulus mit dem polemischen Inhalt der Recognitionen und Homilien, die in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts zusammengestellt sind, dann erscheint der dort geführte Streit gegen den Paulus der Acta oder gegen den Paulus der kanonischen Briefe als ein neues und fremdes Element in der sich entwickelnden Clemenssage.

Dionysius von Korinth nennt Petrus und Paulus zusammen die Stifter der Gemeinden zu Rom und zu Korinth. Dieser Widerspruch gegen den kanonischen Römer- und Korintherbrief lässt sich besser erklären bei Annahme der Unächtheit als bei Annahme der Aechtheit der Hauptbriefe.

Die Erwähnung des Briefes Pauli an die Korinther im ersten Clemensbrief kann sich auf 1. Cor., aber auch auf einen Theil dieses Briefes beziehen. Jedenfalls beweist ein derartiges Zeugniss aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts Nichts für die Aechtheit des Briefes. Ebenso wenig kann daraus etwas abgeleitet werden zu Gunsten der Aechtheit des Galaterbriefes.

Baur, Hilgenfeld u. A. haben den Simon Magus der Clementinen mit Unrecht für ein Zerrbild des Apostels Paulus gehalten. Wohl könnte er es sein von dem Paulus der Marcioniten, der bestimmt war, die Alt-Apostel zu verdrängen. Der Petrus der Homilien citirt (Hom. XVII. cap. 19) einige Worte aus Gal. 2, nicht als wären sie von dem Heidenapostel, sondern als wären sie *omnium consensu* einer Marcionitischen Schrift entlehnt, was dann natürlich

eine Fiction *ad haeresim Marcionis* wäre. Sicher stand der Paulus des Galaterbriefes dem Marcion näher als dem ursprünglichen Christenthum. Weder die Homilien noch die Recognitionen scheinen jemals von einigen Paulusbriefen Gebrauch gemacht zu haben. Die ausführliche Behandlung der Quellen der Clementinen hat selbst Lipsius[1]) nicht zu einer annehmbaren Erklärung ihrer Entstehung führen können; weil auch er noch von dem Vorurtheil ausging, als ob die Simon-Sage in ihrem Ursprung rein anti-paulinisch gewesen sein müsse und der Galaterbrief von Paulus geschrieben wäre. Man lasse dies Vorurtheil fahren, und hat nicht nöthig, auf der einen Seite die Wahrheit zu erkennen, „der Verfasser der Homilien will nicht den Paulus, sondern den Marcion unter der Maske des Simon bestreiten“ und auf der andern Seite behufs Erklärung des Citats aus Gal. 2 seine Zuflucht nehmen zu einer Interpolation aus einer älteren Quelle. Simon Magus bleibt dann überall der Repräsentant der gnostischen Ketzerei, und die Anspielungen auf den Paulus der Apostelgeschichte wie auf denjenigen der Briefe beweisen, dass für das Bewusstsein der Leser der Clementinen beide Erscheinungen, der Gnosticismus und der Paulinismus, zu derselben Kategorie von Pseudo-Prophetie gehören. Die Vorsteher der antijüdischen Gnosis behaupten um 120, dass sie den einzig wahren Ausdruck der neuen Religion geben. Sie konnten sich nicht berufen auf die Zwölf, deren jüdische Sympathien zu bekannt waren. Sie machten Paulus oder Saulus von Tarsus, dessen Geschichte mit Ausnahme von einzelnen Zügen für uns ganz verloren gegangen ist, zu ihrem Helden. So entstand die Paulus-Legende im Interesse der wahren Gnosis, d. h. im Interesse der Verbreitung eines universalistischen Christenthums. Unter dem Namen des Paulus werden Briefe geschrieben, um dies Christenthum zu empfehlen: erst der an die Römer, gleich inoffensiv gegen die Juden und gegen Petrus; danach der erste Korintherbrief, worin die gleichen Rechte für Petrus, Apollos und Paulus vertheidigt werden; dann der zweite Korintherbrief, welcher

1) Quellen der Römischen Petrussage 1872.

eine schärfere Opposition von Seiten der Juden voraussetzt. so dass Paulus sich in Positur setzen muss gegenüber den ὑπερλίαν ἀπόστολοι; endlich der Galaterbrief, worin der Apostel der Heiden in seiner vollen Grösse und vollkommen emancipirt den sogenannten Säulen-Aposteln gegenübersteht und er den Apostel der Beschneidung als einen verurtheilten Heuchler darstellt. Erst in dieser späteren Zeit konnte man Paulus mit seinem Doppelgänger Simon Magus verwechseln, ursprünglich wahrscheinlich für die Ebjoniten ein Typus der dämonischen Macht, die selbst den Schein annimmt, die Dämonen austreiben zu wollen, d. h. ein Typus des Heidenthums, das dem Judenthum seinen Messiasglauben entlehnt, um damit dasselbe Judenthum in seiner Herzader, dem Gesetz, zu treffen.

Der Petrus der Synoptiker steht dem Paulus nicht gleich. sondern ist der Erste, der πρῶτος, der wohl die ältesten Briefe schrieb, aber keinen Vergleich aushält gegen den ἔσχατος, den Repräsentanten und untadelhaften Zeugen des wahren Evangeliums und der wahren Gnosis. Dieser Petrus repräsentirt das Christenthum der ersten Generationen, welche an dem alten Messiasglauben fest hielten und sich ärgerten an der aufkommenden Gnosis, deren Grundgedanke war: Christus, der Gekreuzigte, ist die Abrogation des Gesetzes, mit andern Worten: das an seinen Messias glaubende Israel stirbt als Nation den Kreuzestod durch die Römer um nach dem Geiste als Diaspora aus dem Tod aufzustehen und als christliche Gemeinde das Salz der Erde, das Licht der Welt zu werden.

Man stelle sich die Sache also vor. Paulus war in der That der Mann, der das Christenthum hellenisirte durch seine eifrigste Propaganda im Interesse der Messiasbewegung in der Diaspora von Syrien, durch Kleinasien und Griechenland bis Rom hin. Doch gewiss erst lange nach dem Jahre 70 hat die ursprünglich jüdische Messias-Idee sich ganz losgemacht von der national jüdischen Sache und sich umgesetzt in die allgemein humanistische Idee von Christus als dem Sohn Gottes im antigesetzlichen Sinn, welcher Gedanke durch den Verfasser des Galaterbriefes entwickelt wird. In der Neutralisation des jüdischen Nomismus und in der Ausstossung des nationalen Elementes, das ursprünglich von der

Messiasidee untrennbar war, lag der Grundgedanke der Gnosis, welche die Theologie des zweiten Jahrhunderts beherrscht hat. Die ganze Paulinische Literatur, Evangelium und Acta Lucae, Paulusbriefe, ist ein Produkt der nachapostolischen Gnosis. Hiergegen streitet das Zeugniss des Canon Muratorii (um 190) nicht. Dieser sagt weiter Nichts über den apostolischen Ursprung der Hauptbriefe, als dass sie Gegenstände behandeln, welche damals in der katholischen Kirche auf der Tagesordnung waren; dass Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums und der Apokalypse, Pauli praedecessor ist, und dass Paulus nach dem Vorbild der Apokalypse an sieben Gemeinden als Repräsentanten der ganzen katholischen Kirche schrieb. Diese Beobachtungen, wenn auch nicht unerklärbar wenn die Briefe ächt sind, sind leichter zu erklären bei Annahme der Unächtheit.

Soweit Prof. Loman, der hier die wissenschaftliche Untersuchung seiner Hypothese abbricht, um sie in Kurzem fortzusetzen, doch nicht in der „Theolog. Tijdschrift", sondern wie wir erwarten, in einem selbstständigen Werk.

Inzwischen wird die Sache selbst bereits von verschiedenen Theologen besprochen. Im Allgemeinen war ihr Urtheil nicht günstig. In der gewohnten jährlichen Zusammenkunft[1]) moderner Theologen, welche am 12. und 13. April 1882 zu Amsterdam abgehalten und von etwa 160 Personen, worunter auch Prof. Loman, besucht wurde, erklärte sich Niemand für dessen Hypothese, als sie in der Form zur Sprache kam: „Wie ist zu denken über die symbolische Auffassung der Person Jesu in Verbindung mit der Entstehung des Christenthums?" Man wollte die eingehendere Untersuchung abwarten; doch man sah vor der Hand keinen Anlass, der Hauptfrage näher zu treten, obgleich die Meisten davon keinen Schaden für das religiöse Leben fürchteten. Einzelne Bedenken wurden vernommen, Dr. Knappert verwies auf das Alter der synoptischen Evangelien, welches nicht genug Zeit übrig lasse, um die Veränderung der symbolischen Auffassung in eine historische

1) Siehe den Bericht über die Versammlung in Nr. 4—8 im Beiblatt der „Hervorming" 1882.

Vorstellung erklären zu können; auf das frühzeitige Entstehen von Gemeinden, gegründet auf den Glauben an die Auferstehung, welcher Glaube ein voraufgegangenes Leben voraussetzt, das nicht in so kurzer Zeit erdichtet sein kann. Prof. A. Kuenen bemerkte unter Andern, dass die Verschmelzung des leidenden Gerechten mit dem Messias als Folge von Jesu Leiden und Sterben höchst natürlich ist, dagegen ein unlösbares Räthsel bleibt, wenn kein Jesus gewesen ist. Derselbe und verschiedene andere Sprecher meinten, dass die symbolische Auffassung Jesu der Bedeutung der Persönlichkeit zu wenig Rechnung trage, welche weder „Alles“ noch „Nichts“, aber überall in der Geschichte ein bedeutender Faktor ist. Doch man begriff, dass die Hauptfrage auf historisch-kritischem Wege entschieden werden müsse und noch nicht reif sei für die Discussion, solange die vollständige Erörterung, womit kaum ein Anfang gemacht sei, ausstehe.

Prof. Loman konnte an diesem Ort die gewünschte Untersuchung natürlich nicht geben, und musste sich mit dem Hinweis begnügen, dass nicht Feindschaft, sondern Liebe zum Christenthum ihn bei seinen Untersuchungen leite. Diese Untersuchung ist für ihn die natürliche Folge von allem, was voraufgegangen ist. Die rationalistische Auffassung von Jesu Person ist bei Seite gestellt, die symbolische ist an der Reihe. Die Kritik hat uns seit 100 Jahren für die Geschichte des Lebens Jesu so gut wie Nichts geliefert. Die Synoptiker, die etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts bestanden. zeichnen ihn so, dass wir Nichts Andres von ihm sagen können, als: er ist eine symbolische Figur. Das Wort „Christenthum“ deutet eine Sache an, welche im Laufe der Jahrhunderte allerlei Phasen durchlaufen hat und nicht aus einer einzigen Ursache oder einer einzigen Person erklärt werden kann. Es lässt sich nicht denken, dass ein historischer Jesus so schnell untergegangen sein sollte in die rein symbolische Gestalt, welche wir von Jesus im N. T. finden. Man vergesse nicht, dass diese Schriften fast alle, vielleicht wird man bald sagen dürfen: alle, Pseudepigraphen aus der altchristlichen Zeit sind. Allerlei Namen der Vergangenheit sind darin zu Trägern von Gedanken aus späterer Zeit gemacht.

Hatte auch Niemand öffentlich für Prof. Loman Partei genommen, so zeigte sich später, dass seine Hypothese von Einigen mit grossem Beifall begrüsst ward. Einer derselben, Herr Pfarrer J. van Loon, bezeugte schriftlich[1]) seine Zustimmung zu dem Bestreben des Professors, uns durch die symbolische Auffassung zu einem höhern Standpunkt hinzuführen an Stelle des modernen (historisch-kritischen) Rationalismus von Strauss, Renan, Keim, Havet und Volkmar, wie Strauss den älteren (exegetischen) Rationalismus überwunden habe. Er legte vor allem den Nachdruck auf die Thatsache, dass sowohl die Evangelien als die Hauptbriefe des Paulus uns auf einen Christus weisen, der unbedingt nicht nöthigt an eine historische Person zu denken, und vielmehr einen metaphysisch-supranaturalistischen Charakter trägt, für welches metaphysisch-supranaturalistische Wesen in der Geschichte nach moderner Auffassung kein Platz ist. Nimmt man dennoch an, dass Jesus eine historische Person gewesen ist, dann bedient man sich ebensogut wie Prof. Loman einer Hypothese.

Die schriftliche Debatte war bereits früher eröffnet. Dr. M. A. N. Rovers begann den Streit in den „*Stemmen uit de vrije gemeente.*“[2]) Er bezeugte hauptsächlich, dass Loman sich für seine Hypothese mit Unrecht auf den jüdischen Geschichtsschreiber Flavius Josephus berufe. Die betreffende Stelle, Ant. XVIII. 3, 3, wo er über Jesus, seine Wunder und Auferstehung spricht, wird von keinem competenten Beurtheiler als Ganzes für ächt gehalten. Aber warum lässt Loman Ant. XX. 9 unerwähnt? Dort spricht Josephus von Jakobus, dem Bruder Jesu, des sogenannten Christus. Uebrigens ist das Stillschweigen des Josephus über das Christenthum, wenn er es gekannt hat, sehr gut erklärlich. Dass er davon eingenommen sein musste, erhellt aus Nichts. Das Entgegengesetzte ist wahrscheinlich bei diesem Pharisäer, dem Freunde der Römer. Dass er Johannes den Täufer, den vermeintlichen Vorläufer Jesu nach dem Bericht von des Pilatus Abberufung erwähnt, beweist nicht, dass er das Auftreten des Täufers nach dem Jahre 36 ansetzte. Was Tacitus, Suetonius, Plinius und Lucianus vom Christen-

1) Bijblad S. 119. 2) 1882. S. 51—64.

thum erzählen, ist sehr wenig, doch kommt darin Nichts vor zur Begründung der Meinung, dass das Christenthum in seinem Ursprung eine rein Jüdische, patriotische Bewegung gewesen ist. Dies folgt ebensowenig aus dem Namen „Christus", „Messias". Der vierte Evangelist, der mit den Juden und dem Judenthum gebrochen hat, bedient sich desselben ebensogut wie Paulus, der sich 2. Cor. 11, 22 und Röm, 11, 1 dessen rühmt, ein Hebräer und Israelit aus Abrahams Samen zu sein. Sueton spricht von „Chrestus", worin auch Loman „Christus" erkennt. Tacitus erzählt, dass der Stifter des Christenthums unter der Regierung von Kaiser Tiberius, durch Pilatus getödtet ward, also vor 36, als der Landpfleger von seinem Posten entsetzt ward. Ist dies Zeugniss glaubwürdig,[1]) dann war Jesus eine historische Person.

Der frühere Professor Dr. Scholten schrieb ein besonderes Werk: „*Historisch-critische bijdragen naar aanleiding van de nieuwste hypothese aangaande Jezus en den Paulus der vier hoofdbrieven*" (Leiden, S. C. van Doesburgh. 1882). Er hat die Hypothese Loman geprüft und nicht wenig Einwendungen gegen ihre Gültigkeit erhoben. Sie werden vorgetragen in fünf Untersuchungen, von welchen die erste, bereits früher in der „Theologisch Tijdschrift" (1882. p. 428—451) erschienen, „Flavius Josephus und Jesus" gewidmet ist. Das Stillschweigen des jüdischen Geschichtsschreibers über Jesus — beweist Scholten — kann nicht gelten als ein Beweis gegen dessen historische Existenz. Er sagt auch nichts von der christlichen Gemeinde, welche er nach 63 in Rom angetroffen haben muss und an deren Bestand Niemand zweifelt. Die Jerusalemische Gemeinde kann in seinen Augen zu unbedeutend gewesen sein, um ihrer zu erwähnen. In den Erzählungen von Jesus brauchte nichts ihn besonders zu interessiren. Die Berichte von seiner Auferstehung ruhten auf einem subjektiven Glauben. Die Gabe der Krankenheilung hatte Jesus mit Anderen gemein. Seine Predigt, im Anfang

1) Dr. A. Pierson, Bergrede S. 87 ff. hatte diesen Bericht ebenso wie denjenigen des Plinius über die Christen eine Interpolation genannt, wogegen Dr. Rovers auftrat in seiner Schrift: Dr. A. Pierson's Afscheid van de Theologie. S. 19 ff.

wenigstens friedlich gegen Gesetz und Propheten, willkommen den Armen und Geringen der Welt, hatte nichts Anziehendes für den Aristokraten; sein Auftreten und Kreuzestod zu Jerusalem nichts Wichtiges für den Geschichtsschreiber, der davon keine bleibende Folge sah. Von Johannes dem Täufer spricht er, das ist wahr, aber nur im Vorbeigehen, und was er von Jakobus sagt, hat er selbst erlebt. Dass er den Tod des Täufers nach der Zurückrufung des Pilatus angesetzt haben soll, so dass seine Chronologie keinen Raum liesse für Jesu Kreuzestod unter dem genannten Landpfleger, ist unrichtig. Auch ist es nicht wahr, dass Josephus Jesus nicht kennt. Er spricht von ihm Ant. XVIII. 3, 3, welche Stelle allerdings interpolirt, aber nicht ganz unächt ist und wahrscheinlich ursprünglich lautete: *Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς, σοφὸς ἀνήρ· Ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής· καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο. Καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρῷ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου, οὐκ ἐπαύσαντο (ἀγαπᾶν αὐτὸν) οἵ γε πρῶτον αὐτὸν ἀγαπήσαντες. — Εἰσέτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὠνομασμένων οὐκ ἐπέλιπε τὸ φῦλον.* Ueberdies spricht Josephus Ant. XX. 9, 1 von der Ermordung des *ἀδελφὸς Ἰησοῦ τοῦ λεγομένου Χριστοῦ, Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ*[1]). Die symbolische Auffassung findet daher keine Stütze an Josephus.

Die folgenden vier Untersuchungen beziehen sich auf die Frage nach der Aechtheit der Paulinischen Hauptbriefe. Die erste bleibt stehen bei der Apostelgeschichte. Was dies Buch erzählt von Stephanus und Cornelius — führt Scholten aus — setzt einen Universalismus voraus, wie der, welchen der Paulinismus der vier Hauptbriefe zeigt. Aus einer Anzahl von Einzelheiten erhellt, dass der Verfasser über Paulus Berichte mittheilt, welche zum Theil völlig über-

1) Im Bijblad S. 156 habe ich darauf hingewiesen, wie diese Stelle wahrscheinlich verderbt ist. Der hier erwähnte Jakobus heisst sonst „Bruder des Herrn" und der „Gerechte," aber ist nicht bekannt als „Bruder von Jesus." Auch war sein Name „Jakobus" und nicht „der Bruder von Jesus," wie der Text vermuthen lässt, wo das *Ἰάκωβος ὄνομα αὐτῷ* merkwürdig hinterherhinkt.

einstimmen mit den Berichten der Briefe, andern Theils erst verständlich werden, wenn man die Briefe kennt und den Paulus der Briefe für den wahren und ursprünglichen Paulus hält.

In der folgenden Abhandlung erinnert Prof. Scholten daran, wie er in seinem Werk „Das paulinische Evangelium" nachgewiesen hat, dass das Evangelium nach Lucas einer Auffassung des Christenthums huldigt, welche dem Paulinismus der Hauptbriefe gleichförmig ist. Nun richtet er noch die Aufmerksamkeit auf einige bei Lucas vorkommende Ausdrücke und Gedanken, welche aus den Hauptbriefen entlehnt scheinen.

Darauf sucht er nach Spuren von Bekanntschaft mit dem Paulinismus bei Matthäus und anderen neutestamentlichen Autoren. Der erste Evangelist bestreitet Paulus in dem ἐχϑρὸς ἄνϑρωπος XIII, 25. 28; er spielt auf den Apostel und seine Geistesverwandten an V. 18. 19, VII. 6. 15, XXII. 11—14, XXVIII. 19. Der erste Petrusbrief, wahrscheinlich zwischen 81 und 96 geschrieben, kennt bereits Briefe, welche dem Paulus zugeschrieben wurden. Dasselbe gilt vom Jakobusbrief, geschrieben ums Jahr 80. Die Apokalypse des Johannes, deren Entstehung ins Jahr 68 oder 69 gesetzt werden kann, bestreitet Anhänger des Paulus II. 14. 20 (vergl. 1. Cor. VII. 12f. VIII. 1 und Röm. XIV. 1. 17. 20); II. 2. 9. (vergl. 1. Cor. IX. 1. 2, Röm. II. 28. 29, Gal. VI. 16.) Ihr Auftreten ist, wenn wir die Wirksamkeit des kanonischen Paulus voraussetzen, unbedingt nicht unerklärbar. Die Bedenken Völter's gegen die Einheit der Apokalypse und namentlich seine Ansicht über den jüngeren Ursprung der apokalyptischen Briefe sind unbegründet, so dass das letzte Buch unsrer Bibel, nur wenig Jahre nach Paulus' Tod geschrieben, eines der stärksten Bollwerke bleibt für das frühzeitige Vorkommen einer Denkweise wie diejenige des Paulus. Der Hebräerbrief huldigt einem Antinomismus, welcher an Art und Geist dem der Paulinischen Briefe gleicht, aber weiter geht. Er hat diesen Apostel augenscheinlich hinter sich und scheint seine Briefe gekannt zu haben. Vergl. II. 2 mit Gal. III. 19; V. 12. VI. 1 mit Gal. IV. 9; V. 12. 13 mit 1. Cor. III. 2; X. 30 mit Röm. XII. 19. Er ward wahrscheinlich um 66 von Apollos geschrieben, der einmal zu Ephesus mit Paulus und Timotheus

wirksam war, und setzt deutlich die historische Realität des Paulus der vier Hauptbriefe voraus.

Zum Schluss kommen „Justin und Marcion in ihrem Verhältniss zum Paulinismus“ zur Sprache. Justin — sagt Scholten — hat nirgends Anklänge an Paulinische Briefe. Was einige dafür hielten, kann in keinem Fall für eine Abhängigkeit der Briefe sprechen, welche eine zu selbständige Auffassung des Evangeliums vertreten, um in einigen unbedeutenden Kleinigkeiten einen Schriftsteller wie Justin auszuschreiben. Das Stillschweigen des Kirchenvaters über Paulus beweist nicht, dass die Paulinischen Briefe damals (147—160) noch nicht existirten; wie Loman selbst nicht behauptet, dass Paulus nicht gelebt habe, weil Justin eines Lehrers des Christenthums mit diesem Namen nicht Erwähnung thut. Es lässt sich vollkommen erklären aus der Abneigung, welche Justin hegte gegen einen Mann wie Paulus, den er nur darum bestritt, weil er bereits zuviel Einfluss bei den Christen gewonnen hatte, während er seine Briefe ungebraucht lassen konnte, weil sie noch ebensowenig wie die andern Schriften des N. T., mit Ausnahme vielleicht der Apokalypse, für *γραφαί* gehalten wurden. Ein ganz anderer Fall ist es mit seinem Stillschweigen über das vierte Evangelium. Dies würde grade seinem Geschmack entsprochen haben, wenn er es gekannt hätte.

Dass Justin sich Marcion gegenüber nicht auf Paulusbriefe berufen hat, beweist nicht, dass er diese Schriften nicht kannte. Denn da das *σύνταγμα* Justin's verloren ging, so wissen wir nicht, ob er von Marcion's Verhältniss zu den genannten Briefen wirklich schwieg, noch ob bereits damals die Rede sein konnte von Marcion's vielleicht erst später bekannt gewordenem Paulinismus. Ueberdies könne Justin den Paulus noch nicht wie später Tertullian als einen Autor von Gewicht angeführt haben, weil seine Abneigung gegen den Apostel, welchen er als solchen nicht anerkannte, ihm schon verbot, sich Marcion gegenüber auf ihn zu berufen. Mit Loman an der Richtigkeit des Berichtes zu zweifeln, dass Marcion das dritte Evangelium und die Paulinischen Briefe für interpolirt hielt und doch in seinen Kanon aufnahm, würde heissen,

den Geist der Zeit übersehen, wo solche Dinge vielfach vorkamen. Das Zeugniss des Origenes und Epiphanius, vor allem aber des Irenaeus, des Verfassers der Clementinischen Homilien und des Muratorischen Fragmentisten über Marcion machen es nicht wahrscheinlich, dass Tertullian's Bericht über den Kanon des Marcion ganz ersonnen sein sollte, was auch, ganz für sich betrachtet, nicht annehmbar ist, ungeachtet der Wahrheit, dass dem Kirchenvater der kritische Sinn fehlte. Dass Marcion unter seine zehn Paulinischen Briefe auch unächte aufnahm, beweist allein, dass diese bereits zu seiner Zeit (um 140) existirten. Der damals mit vorhandene Brief an die Colosser ist von Paulinischen Gedanken durchzogen und zeigt Bekanntschaft mit den Hauptbriefen; ebenso wie 2. Thess. 2, 2 und 3, 17 die Voraussetzung gemacht wird, dass es damals auch ächte Briefe von Paulus gab.

Der aus dem Gebrauch der Assumptio Mosis in Röm. 2, 15 hergenommene Einwand gegen die Aechtheit der Hauptbriefe wird hinfällig durch die Erwägung, dass hier von einer Benutzung keine Rede sein kann, welche überdies an sich selbst sehr unwahrscheinlich sein würde wegen des streng jüdischen Charakters der Quelle.

Das Schlussresultat, zu welchem Scholten kommt, ist deshalb, dass auf Grund äusserer Zeugnisse an der historischen Existenz des Paulus der Hauptbriefe billiger Weise nicht gezweifelt werden und daher von einem so späten Ursprung, wie Loman diesen Briefen zuschreibt, unmöglich die Rede sein kann. Der Meinung, dass sich der Paulinismus der Hauptbriefe besser erklären lässt als das Resultat denn als den Ausgangspunkt des Entwickelungsprozesses, welchen wir bei den Christen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts antreffen, setzt er seine Ueberzeugung gegenüber, dass dieser Paulinismus nicht innerhalb der Grenzen des Judenthums entstehen und nur hervorgebracht werden konnte durch einen ursprünglichen, kraftvollen Geist, der, unabhängig und frei, gelehrt hatte, in dem Kreuz des Meisters die Offenbarung einer Welt überwindenden Macht zu erkennen und in seiner Auferstehung nicht bloss eine Ehrenrettung des von den Juden verworfenen Mannes aus Nazareth, sondern den Triumph

des Lebens über den Tod sah und den Weg zur Herrlichkeit. Paulus, ausgerüstet mit der originellsten Geistesgabe, hat die Idee einer Weltreligion verstanden, welche bei dem Meister noch in den Windeln verborgen lag. Sein Streben konnte nicht sofort bei vielen Beifall finden. Das schöpferische Genie hat häufig Jahre lang nöthig um Bahn zu brechen und in seinem vollen Werth erkannt zu werden.

Unter wiederholter Verweisung auf Scholten's „Bijdragen" hat Prof. J. J. Prins eine *„Beoordeeling der ‚Quaestiones Paulinae' met opzicht tot den brief aan de Galatiers"* aufgenommen in seine „Apologetische polemiek"[1]) S. 31—52. Bereits früher[2]) hatte der Professor seine Studenten hingewiesen auf den durch und durch skeptischen, parteiischen und voreingenommenen Charakter von Loman's Kritik. Er hält dessen Methode für höchst bedenklich, durchläuft die vorgetragenen Resultate mit Beziehung auf den Brief an die Galater und kommt zu dem Schluss: Loman sieht keine äussern Beweise für die Aechtheit, weil er sie nicht sehen will und ohne genügenden Grund gegen alle Resultate der Kritik Zweifel zu erwecken sucht. Seine Vergleichung des Verhältnisses der Apostelgeschichte zu den Hauptbriefen mit demjenigen den Synoptiker zum vierten Evangelium ist eine *petitio principii.* Unbedachtsam ist die Folgerung, dass die Apostelgeschichte von der Wirksamkeit des Paulus in Galatien schweigt, weil diese dem Schreiber völlig unbekannt war. Uebertrieben ist allerwegen der Werth, welcher auf das *argumentum e silentio* gelegt wird; nicht gerechtfertigt die Verdächtigung, als sollten Irenaeus, Polykrates, Athenagoras und Tatian den Brief an die Galater, wenn auch immer, doch wenig gebraucht haben. Unrichtig sind das über Marcion und Justin gefällte Urtheil; die Meinung, dass der Ausdruck *οἱ δοκοῦντες* Gal. 2, 6 aus Luc. 22, 24 ff. entlehnt sein soll, oder *σάρξ καὶ αἷμα* Gal. 1, 16 aus Matth. 16, 17; die Vorstellung, dass die Hauptbriefe die radikalste Phase des Paulinismus repräsentiren; endlich das Urtheil über die Apokalypse und die Assumptio Mosis in Verbindung mit Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19.

---

1) Leiden. A. H. Adriani 1882. 2) Ap. pol. S. 16—22.

Dieser Widerspruch hat jedoch den Amsterdamer Professor nicht vom Irrthum überzeugt, noch ihn veranlasst seine Untersuchung nochmals abzubrechen, wie er in der „Theolog. Tijdschrift" 1883 S. 56 erklärt. Bereits früher hatte er einen Aufsatz geschrieben zur „Vertheidigung und Verdeutlichung" seiner Ansicht gegen die Bedenken von Prof. Scholten, aufgenommen in die Theol. Tijdschrift 1882 S. 593—616, und zu gleicher Zeit separat erschienen. Dr. Loman giebt zu, dass er sich für seine Hypothese auf Flavius Josephus nicht habe berufen dürfen und dass sein Zweifel betreffs der Einheit und des späteren Ursprungs der Apokalypse nicht genügend begründet war. Im Uebrigen hat Scholten ihn nicht überzeugt. Scholten's Jesus ist nicht mehr der Jesus der Synoptiker und darf man mit ihren Berichten so willkürlich verfahren, so hat die symbolische Auffassung mehr Recht auf Anerkennung, wie auch Josephus, mag er nun schweigen oder reden, sie eher stützt als widerlegt. Viele Einzelheiten können unerwähnt bleiben, da sie zur Hauptsache nichts austragen, z. B. die Frage nach dem Ursprung des Jakobusbriefes, des ersten Petrusbriefes und des Hebräerbriefes, deren Antinomismus sicher nicht so weit geht wie der des Paulus. Zum guten Theil kann Loman die Resultate Scholten's annehmen, ohne in seiner Hypothese belangreiche Aenderungen für nöthig zu halten. Mehrmals jedoch hat sein Leidener College ihn nicht verstanden. Es war nicht seine Absicht, zu sagen: „Die Berichte über den Paulus der Geschichte suche man in der Apostelgeschichte als der ältesten Urkunde der apostolischen Zeit; die Briefe des Paulus kommen nicht in Betracht, da sie Marcion noch unbekannt waren und erst nach Justin geschrieben wurden." Er wollte nur auf die Möglichkeit hinweisen, dass sie aus viel späterer Zeit herrühren als man gewöhnlich annimmt. So hat er auch nicht beabsichtigt, Gal. 2 von Luc. 22, Röm. 2, 15 und Gal. 3, 19 von der Assumptio Mosis abhängig zu betrachten, noch dem Zeugniss Tertullian's über Marcion allen Werth zu entziehen. Er wollte nur zur Vorsicht im Gebrauch von dergleichen Erklärungen anregen. Er fragt nicht, wie Scholten: lässt sich die Aechtheit der Haupt-

briefe mit den übrigen Daten der altchristlichen Literatur in unsrer Vorstellung zu einem gut zusammenhängenden Ganzen vereinigen? sondern: welche sichere Daten haben wir in der nachapostolischen Zeit und was ist in unserer Kenntniss dieser Zeit problematisch? Was endlich die symbolische Auffassung der Person Jesu betrifft, so hat dieser vielleicht bereits der kanonische Paulus, der nichts wissen will von dem historischen oder sarkischen Christus, gehuldigt und steht in dieser Hinsicht über der älteren Ueberlieferung, welche Einzelheiten von einem historischen Jesus mittheilt. Wir Modernen wissen von dem historischen Jesus nichts oder so gut wie nichts und wollen auch nichts wissen von dem Christus *κατὰ σάρκα*, aber wir müssen uns dann auch nicht stellen, als ob dies anders wäre. Möglich ist es, dass einzelne Eigenschaften und Einzelheiten, welche von den Evangelisten Jesu von Nazareth beigelegt werden, sich in einer damals in Palästina lebenden Person vereinigt haben; doch was in dieser Person mit gutem Grund historisch genannt werden kann, genügt nicht, um ihn zum Anfänger einer neuen religiösen Weltbewegung zu stempeln. Dagegen wird alles natürlich und gut erklärbar, wenn wir in der ältesten evangelischen Erzählung die messianisch gefärbten Erinnerungen sehen aus der bangen Zeit der blutigen Tragödie, welche zu Jerusalem und zu Rom spielte, und in dem mit der Christus-Figur verschmolzenen Jesus die Versinnlichung und Symbolisirung der Frömmigkeit, wie der prophetischen Begeisterung, des Heldenmuthes wie der Geduld der Heiligen und Märtyrer, vor allem aber der unüberwindlichen Kraft und des unzweifelhaften, dem standhaften Freunde Gottes versicherten Triumphes.

Ebensowenig wie der Angegriffene selbst hält auch Herr J. van Loon Dr. Loman für überwunden durch Scholten, wie erhellt aus einer Ankündigung von dessen „Bijdragen“ in dem „Bijblad van de Hervorming“ 1882 S. 169—176. Scholten hat mit seinem Urtheil über Josephus durchaus nicht „den Boden eingeschlagen“ von Loman's Hypothese, denn der Boden liegt anderswo. Loman gegenüber durfte Scholten nicht von der Voraussetzung ausgehen, dass die

Hauptbriefe im Grad des Paulinismus einander gleich sind und von demselben Verfasser herrühren. Die Vergleichung der Apostelgeschichte und der Hauptbriefe führt nicht zu überzeugenden Resultaten. Paulinische Ideen können den Paulinischen Briefen vorangegangen sein; das Vorkommen dieser Ideen weist also nicht unmittelbar auf die Existenz von dergleichen Briefen. Auf literarische Verwandtschaft, welche sich so leicht von zwei Seiten auffassen lässt, lege man keinen zu grossen Werth. Die Meinung, dass die Hauptbriefe ebenso wie alle andern neutestamentlichen Schriften pseudepigraphisch sind, ist unbedingt nicht für vernunftwidrig zu erachten.

In gleichem Sinn wie van Loon, ohne ganz für Loman's Hypothese Partei zu nehmen, hat Dr. H. U. Meyboom für die Leser der „Theol. Tijdschrift" (1883 S. 58—80) eine Untersuchung angestellt über das, was die Apokalypse von Jesus und Paulus enthält, um zu prüfen, ob unser letztes Bibelbuch die Hypothese Loman zulassen würde. Er bleibt nicht stehen bei der Frage nach der Einheit und der Herkunft der Apokalypse, sondern prüft unmittelbar ihre Berichte und Redeweisen, welche hier in Betracht kommen. Die Anspielungen an die Lebensgeschichte Jesu sind wenig zahlreich und gut erklärbar durch eine symbolische Auffassung der Person Jesu. Der *λέων Ἰούδα* und die *ῥίζα Δαυίδ* 5, 5. 22, 16 finden ihre Erklärung aus dem Alten Testament; die *δώδεκα ἀπόστολοι* 21, 14 in derselben Symbolik, welche anderswo von den sieben Geistern Gottes oder den 144.000 *δοῦλοι* spricht; das *ἀρνίον ὡς ἐσφαγμένον* 5, 6 in dem Knecht des Herrn bei Jesajah. Das Bild von der Frau und dem Drachen 12, 1—6. 13—17 ist leichter zu erklären, wenn man nicht an einen historischen Jesus denkt, als wenn man es thut. Die Worte *ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη*, 11, 8, können interpolirt sein. Auf die Frage, warum der Apokalyptiker seinen Christus „Jesus" nennt, liesse sich wol eine Antwort finden. Offenbar war der Verfasser in hohem Grade Universalist und doch strenger Judaist. Er bestreitet die Vielgötterei und den Bilderdienst, das Essen von *εἰδωλόθυτα* und das *πορνεῦσαι*. Dagegen ergiebt sich nicht, dass er gegen Paulus und den Paulinismus gestritten, noch dass er

Paulinische Briefe gekannt hat. Die Anspielungen, welche man zu finden geglaubt hat, sind mindestens zweifelhaft. Von dieser Seite steht also der Hypothese Loman nichts im Wege.

Noch bestimmter hat bereits früher Dr. A. Pierson ihr zugestimmt bei Gelegenheit eines Vortrags über den Katholicismus, worüber ein Bericht vorkommt in den „Stemmen uit de vrije gemeente" 1882 S. 65—77 und dessen Ursprung er sucht in einem Zusammentreffen von Israeliten mit nach Seligkeit strebenden Heiden, welche ihrer alten Mythologie entwachsen waren. Diese bedurften eines persönlichen Ideals und empfingen dazu von jenen die Idee von dem Messias. Zwei Vorstellungen knüpften sich an den „Christus": erstens, durch Leiden zur Herrlichkeit, nach Jes. 53, zweitens, die Verherrlichung als Frucht des Leidens, symbolisch vorgestellt in Jesu Auferstehung und Himmelfahrt. Die schwebende Gestalt Christi, welcher noch Clemens Romanus allerlei Worte aus dem A. T., selbst Jes. 53 in den Mund legt, wird langsam eine lebende und sprechende Figur in der Dichtung der synoptischen Evangelien, während später, in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts die Thatsache wiederum zur Idee gemacht und der Christus mit dem Logos identificirt wird. Die Bischöfe, entwickelte, weitsehende Männer, haben dann, um 160—180, die vorhandenen verschiedenen Betrachtungsweisen aneinander gebracht und so dem Katholicismus das Leben geschenkt.

Andre erklärten sich weniger einverstanden mit Loman's Hypothese. So, im Vorbeigehen, Dr. A. H. Blom. Er schliesst seine „Verklaring van *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* in het N. T." in der „Theol. Tijdschrift" 1888 S. 1—13 mit dem Nachweis, dass der Schreiber von Col. 2, 8. 20 den Ausdruck unzweifelhaft aus Gal. 4, 3 entlehnte; dass Justin den Colosserbrief kannte, welcher gegen einen unentwickelten Gnosticismus streitet, wie er gegen Ende des ersten Jahrhunderts bestand; und dass deshalb der Galaterbrief nicht aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sein kann, sondern im ersten Jahrhundert geschrieben sein muss.

Wiederum andere, darunter Schreiber dieses Referates, — siehe seine Ankündigung der Quaestiones Paulinae im „Bijblad" 1882 S. 126. 156 und 1883 S. 13—16 — nehmen

eine abwartende Stellung ein und folgen der Debatte mit grossem Interesse, ohne unbemerkt zu lassen, dass der erste überzeugende Beweis für die Hypothese Loman noch geliefert werden muss.

Das Vorstehende war bereits zur Versendung bereit, als das zweite Stück der „Theol. Tijdschrift“ 1883 erschien, worin Dr. Loman mittheilt (S. 241), dass Dr. M. Joël ihm schriftlich seine Zustimmung zu den Quaestiones Paulinae bezeugte und zugleich erklärte, dass nur hartnäckige Vorurtheile der Annahme der Unächtheits-Hypothese der Hauptbriefe im Wege ständen. In demselben Stück bespricht Herr J. A. M. Mensinga (S. 145—152) noch einmal das Zeugniss des Flavius Josephus über Jesus. Josephus, der sein Buch im Jahre 94 schrieb, — sagt dieser Gelehrte — kann unmöglich über das Christenthum ganz geschwiegen haben, doch hatte er Gründe, so wenig als möglich von ihm zu sagen. Ganz untergeschoben kann deshalb die bekannte Stelle Ant. XVIII, 4 nicht sein, wenn auch stark interpolirt. Doch ist es nicht möglich, den richtigen Text herzustellen. Die Erwähnung Jesu ist l. c. vollkommen an ihrem Platz, was auch zu erhellen scheint aus der unmittelbar darauffolgenden Erzählung von der Römerin Paulina, welche sich im Isistempel von Mundus umhalsen liess in der Meinung, der Gott Anubis wünsche sie zu umarmen. Die Erzählung muss vielleicht dienen, um zu erklären, wie man unter Christen Jesu eine übernatürliche Abkunft zuschreiben konnte, wie Josephus davon das eine und andere in seinem Bericht mitgetheilt haben soll. Das Aergerniss, welches die Christen an dieser Besprechung Jesu nahmen, kann der Grund gewesen sein, dass Josephus am angeführten Ort beschnitten ward, wie Andere ihn dort änderten. — Was übrigens die Hypothese von der Nicht-Existenz Jesu betrifft, so unterstellt sie eine undenkbare Eile in der Mythenbildung über seine Person und eine unwahrscheinliche Mythenbildung ohne persönlichen Kern.

Zierikzee, März 1883.

Die Bibeln des Cassiodorius und der Codex Amiatinus.

Von

Dr. P. Corssen
in Jever.

In der als Codex Amiatinus bekannten Vulgatahandschrift der Laurentiana, von welcher Tischendorf das Neue Testament edirt hat, stehen am Anfange drei Verzeichnisse der kanonischen Schriften, die in der vortrefflichen Beschreibung der Handschrift von Bandini[1]) sorgfältig publicirt sind, ohne dass jedoch dieser, noch so viel ich weiss, ein Späterer bemerkt hätte, dass diese Verzeichnisse identisch sind mit jenen, welche uns Cassiodorius in seiner Schrift *de institutione divinarum literarum* cap. XII—XIV mittheilt. Da nun die Cassiodorischen Verzeichnisse in dem Codex Amiatinus ohne Zweifel in der ältesten und einer vielfach correcteren Gestalt als in unsern Ausgaben uns vorliegen, ihre Erscheinung in dieser Handschrift aber Anhaltspunkte zu näherer Bestimmung der letzteren bietet, so wird es vielleicht nicht ohne Interesse sein, die zwiefache Bedeutung dieser Schrifttafeln ins Auge zu fassen.

Nach seinem Uebertritt ins Kloster Vivarium (bald nach 538[2]), muss es Cassiodors erste Sorge gewesen sein, die

1) *Catalogus Biblioth. Leopoldinae* t. I p. 701 ff.

2) s. Franz, *M. Aurelius Cassiodorius Senator* p. 10 u. 11.

Bibelhandschriften, welche in der Institutio beschrieben werden, anfertigen zu lassen. Denn die Institutio wurde entworfen, als Cassiodor noch an dem Psalmencommentar arbeitete[1]), welchen er als die erste Frucht seiner klösterlichen Studien bezeichnet[2]). Cassiodor ordnete die biblischen Schriften in drei Handschriften auf dreierlei verschiedene Weisen an: nämlich in einer nach Hieronymus, in der zweiten nach Augustin und in der dritten nach der *antiqua translatio.* Diese drei Ordnungen waren in der dritten Handschrift, welche Cassiodor als *codex grandior* bezeichnet, in drei Verzeichnissen angegeben[3]), welche wir im Codex Amiatinus wiederfinden.

Die Reihenfolge weicht insofern ab, als das in der Institutio an letzter Stelle aufgeführte Verzeichniss im Codex Amiatinus in der Mitte steht. Aber darauf ist nichts zu geben, weil die Blätter des ersten Quaternio in Unordnung gerathen sind (s. Bandini p. 711[4]). Die Verzeichnisse im Codex Amiatinus und in der Institutio entsprechen sich nun in folgender Weise:

Codex Amiatinus Bandini cap. XII p. 714	*Cassiodorius de institutione* cap. XII c. 1123 D
Auctoritas divina continetur in testamenta duo id est in vetus et in novum.	*Auctoritas divina secundum sanctum Hieronymum in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.*

Folgt in beiden die Aufzählung der einzelnen Bücher.

---

1) *de inst.* cap. IV *ed. Migne* t. II col. 1115 B: *ex quibus iam duas decadas domino praestante collegi.*

2) s. *de orthographia, praefatio* t. II, c. 1240 C.

3) s. *de inst.* cap. XIV t. II, c. 1125 D.

4) Die zur Zeit Bandinis bestehende Folge ist, soviel ich mich erinnere, bei einer später erfolgten Erneuerung des Bandes abgeändert, wobei jedoch die Reihenfolge der Verzeichnisse unverändert geblieben ist. Ich habe versäumt mir über die gegenwärtige Folge der Blätter des ersten Quaternio eine schriftliche Notiz zu machen; für diesen Aufsatz ist indessen nur die Thatsache wichtig, dass die augenblickliche Reihenfolge, welche immer sie sei, nicht maassgeblich ist.

Sic fiunt veteris novique testamenti secundum Hieronymum libri quadraginta novem, quibus adde dominum Christum de quo et per quem ista conscripta sunt fit quinquagenarius numerus qui ad instar iobelei anni debita remittit et paenitentium peccata dissolvit.

c. 1124 B.

. . *Huic (veteri testamento) etiam adiecti sunt novi testamenti libri viginti septem, qui colliguntur simul quadraginta novem. Cui numero adde omnipotentem et indivisibilem trinitatem, per quam haec facta et propter quam ista praedicta sunt et quinquagenarius numerus indubitanter efficitur; qui ad instar iubilaei anni magna pietate beneficii debita relaxat et pure poenitentium peccata dissolvit.*

cap. XIII p. 714 f.

Scriptura divina dividitur in testamenta duo id est in vetus et in novum.

cap. XIV. c. 1125 B.

Scriptura sancta secundum antiquam translationem in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.

Wie oben.

Sic fiunt veteris novique testamenti sicut dividit Sanctus Hilar/us[1] *Romanae urbis antistes et Epiphanius Cyprius quem latino fecimus sermone transferri*[2] *libri LXX in illo palmarum numero fortasse praesagati quas in mansione Helim invenit populus Hebreorum.*

c. 1125 C.

. . *cui subiuncti sunt novi testamenti libri viginti sex fiuntque simul libri septuaginta in illo palmarum numero fortasse praesagati, quas in mansione Elim invenit populus Hebraeorum . . . . Unde licet multi patres id est Sanctus Hilarius Pictaviensis urbis antistes et Rufinus presbyter Aquileiensis et Epiphanius episcopus Cypri . . non contraria dixerint sed diversa.*

---

1) pr. man. wahrscheinlich Hilarius.

2) Cf. *de inst.* cap. V. c. 1117 A: *Epiphanius antistes Cyprius totum librum Graeco sermone uno volumine sub brevitate complexus est. Hunc nos ut alios in latinam linguam per amicum nostrum virum disertissimum Epiphanium fecimus domino juvante transferri.*

cap. XIV. p. 716.	cap. XIII. c. 1124 C.
Scriptura sancta dividitur in vetus in novum.	*Scriptura divina secundum beatum Augustinum in testamenta duo ita dividitur id est in vetus et novum.*
Wie oben.	c. 1125 A.
Sic fiunt veteris novique testamenti sicut pater Augustinus in libris de doctrina christiana complexus est simul libri n. LXXI quibus adde unitatem divinam per quam ista completa sunt fit totius librae competens et gloriosa perfectio ipsa est enim rerum conditrix et vitalis omnium plenitudo virtutum.	. . *Beatus igitur Augustinus secundum praefatos novem codices*[1]) *quos sancta meditatur ecclesia secundo libro de doctrina christiana scripturas divinas septuaginta unius librorum calculo compredendit: quibus cum sanctae trinitatis addideris unitatem, fit totius libri competens et gloriosa perfectio.*

Die *divisio secundum Hieronymum* stimmt im A. T. mit der Vorrede des Hieronymus zu den Büchern der Könige, dem *prologus galeatus*, überein; während die *divisio secundum Augustinum*, wie Cassiodor selbst angiebt, aus *de doctrina Christiana* II, 13 (t. III, col. 23 ed. Maurin.) genommen ist. In beiden haben die Cassiodorausgaben Fehler[2]), die der Amiatinus vermieden hat. Dieser hat *Malachian*, das in der Institutio fehlt, setzt *Danihel*, der dort auf *Ezechiel* folgt, unter die *Agiographi* hinter die *Cantica Canticorum*, hat ferner richtig *Ecclesiastes* statt *Ecclesiasticum* und lässt endlich die Briefe Petri auf die Paulinischen folgen, während sie in der Institutio vorangehen. Auch hat der Amiatinus besser *Judicum et Ruth*, welche wie im *prologus galeatus* als ein Buch gerechnet werden. Auch hätte in der Institutio *Salomonis* statt *Salomon* gedruckt werden sollen; der Amiatinus hat mit Abkürzung *Salom̄.*

---

1) cf. cap. I—IX, besonders c. 1121 CD.
2) cf. Franz, p. 52 Anm. 2.

Ebenso setzt der Amiatinus das Verzeichniss nach Augustin mit der Doctrina Christiana, bis auf zwei kleine Abweichungen, in Einklang. Im N. T. bilden die vier Evangelien nicht wie in der Institutio den Schluss, sondern den Anfang. Im A. T. werden drei, nicht vier Bücher Salomonis, zwei und nicht eins von Jesu Sirach gerechnet; die vier grossen Propheten folgen auf die kleinen, und zwar in derselben Reihenfolge wie bei Augustin, nämlich . . *Daniel*, *Ezechiel*. Dagegen weichen die Verzeichnisse in der Institutio und im Amiatinus beide von der Doctrina Christiana ab in der Stellung: *Esdrae II*, *Maccabaeorum II* und *Zacharias Aggaeus*, die bei Augustin in umgekehrter Reihenfolge stehen.

Tiefer einschneidend sind die Differenzen zwischen dem Amiatinus und der Institutio in dem zweiten Verzeichnisse. Hatte Volkmar[1]) vermuthet, dass der Epheserbrief durch ein Versehen ausgefallen sei, so nimmt Franz[2]) richtiger an, dass vielmehr eine Verwechselung zwischen Epheser und Hebräer stattgefunden habe. Denn in der That fehlt in dem Verzeichniss des Amiatinus der Hebräer-, und nicht der Epheserbrief, der vielmehr an der Stelle steht, wo in der Institutio der Hebräerbrief seinen Platz hat. Aber auch der Text der Institutio, wie er in den Ausgaben vorliegt, schliesst die Annahme, die von Allen stillschweigend gemacht ist, aus: als wenn die sieben katholischen Briefe gerechnet seien. Es heisst nämlich dort: . . *epistolae Petri ad gentes*, *Judae*, *Jacobi ad duodecim tribus*, *Joannis ad Parthos*. So gut wie nun bei Judas und Jacobus an je einen Brief zu denken ist, so wird man auch bei Johannes, da die Zahl nicht angegeben ist, nur einen Brief voraussetzen. Jedenfalls aber wäre erst zu beweisen, dass während die Bezeichnung *epistola ad Parthos* für den ersten Brief des Johannes keineswegs ungewöhnlich ist[3]), diese Adresse je auf alle drei Briefe, wozu

1) Zusatz zu Credner, Geschichte des neutestamentl. Kanon, §. 127, p. 285.

2) Cassiodorius, p. 51.

3) cf. Tischendorf N. T. Graece ed. VIII, p. 318.

sie sich in keiner Weise schicken will, bezogen sei[1]). Mit *Joannis ad Parthos* ist vielmehr in der bestimmtesten Weise die erste epistola Johannis bezeichnet und die beiden kleineren sind somit in dem Verzeichnisse vom Kanon ausgeschlossen.

Nun beläuft sich aber die Gesammtzahl der kanonischen Bücher dieses Verzeichnisses auf 70; in der Institutio aber wird die Zahl der Bücher des A. T. auf 44, des N. T. auf 26 angegeben. Die Zahl 44 stimmt mit der Angabe der einzelnen Bücher in der Institutio; die Zahl 26 für das N. T. aber ergiebt sich nur, wenn 7 katholische Briefe gerechnet werden: nämlich 4 Evv., 1 lib. actuum apost., 7 epp. cath., 13 epp. Paul., 1 lib. apocal. Da aber auf jeden Fall 2 Briefe des Johannis in Wegfall kommen, so geräth die Rechnung in Unordnung. Nun fehlt aber im Amiatinus ferner auch die epistola Judae und es sind von den katholischen Briefen nur genannt: *epist. Petri ad gentes Jacobi Joannis ad Parthos. Epistula ad gentes* wird im Codex Fuldensis der erste Petrusbrief genannt; dagegen ist mir kein Beispiel bekannt, dass auch der zweite so bezeichnet worden sei. Da ferner keine Zahl angegeben ist, während bei den Paulinischen Briefen jedesmal bemerkt ist, ob 1 oder 2 Briefe unter der betreffenden Adresse vorhanden sind, so sind wir genöthigt anzunehmen, dass nur der erste Brief des Petrus gemeint ist.

Es kommen auf diese Weise im Ganzen 4 Bücher in Wegfall, wodurch die Gesammtsumme der Bücher auf 66 reducirt wird. Dadurch aber gerathen wir mit der Unterschrift des Verzeichnisses im Amiatinus in Widerspruch, in welcher die Zahl 70 mit Nachdruck hervorgehoben wird. Nun tritt aber auch im A. T. eine Abweichung des Amiatinus von den Cassiodorausgaben hervor. Statt *psalterii librum unum* steht nämlich im Amiatinus *psalmorum lib. V.* Diese Eintheilung aber in 5 Bücher wird von Cassiodor selbst mit Beziehung auf Hilarius und Hieronymus

1) So Franz p. 51.

bezeugt[1]). Wir erhalten also auf diese Weise 48 Bücher des A. T., welche mit 22 des N. T. wiederum genau die Summe 70 ergeben.

Ausser diesen drei Verzeichnissen steht im Amiatinus noch ein Prolog, der mit dieser Handschrift nichts zu thun hat, sondern von Cassiodor verfasst ist und zu jenem dritten Codex gehört, in welchen Cassiodorius die drei Verzeichnisse, welche wir soeben besprochen haben, hatte einfügen lassen. Dieser Prolog ist gleichfalls von Bandini cap. IX, p. 711 fehlerfrei (nur *inpertiat* ist zu lesen statt *impertiat*) mitgetheilt, aber es wird zur Bequemlichkeit der Leser dienen, wenn er hier wiederholt wird.

Prologus.

Si divino ut dignum est amore flammati ad veram cupimus sapientiam pervenire et in hac vita fragili aeterni saeculi desideramus imaginem contueri, patrem luminum deprecemur, ut nobis cor mundum tribuat actionem bonae voluntatis inpertiat perseverantiam sua virtute concedat; ut scripturarum divinarum palatia ipsius misericordia largiente possimus fiducialiter introire, ne nobis dicatur: quare tu enarras iustitias meas et adsumis testamentum meum per os tuum? Sed invitati illud potius audiamus: venite ad me omnes qui laboratis et onerati estis et ego vos reficiam. Magnum munus inaestimabile beneficium audire hominem secreta dei et quemadmodum ad ipsum veniatur institui. Festinemus itaque, fratres, ad animarum fontem vivum salutaria remedia iussionum. Quisquis enim in terris scripturis talibus occupatur, paene caelestis iam regni suavitate perfruitur. Nec vos moveat, quod pater Augustinus in septuaginta unum libros testamentum vetus novumque divisit, doctissimus autem Hieronymus idem vetus novumque testamentum XL VIIII sectionibus comprehendit, in hoc autem corpore utrumque testamentum septuagenario numero probatur impletum in illa palmarum quantitate forsitan prae-

1) cf. *in psalterium praef.* cap. XII, col. 17C. Uebrigens verwirft Hieronymus die Eintheilung in 5 Bücher in dem Prologe ad Sophronium zu den Psalmen, gerade umgekehrt wie C. behauptet. Auch die Angabe über Hilarius ist ungenau.

sagatus, quas in mansione Helim invenit populus Hebraeorum. Nam licet haec calculo disparia videantur, doctrina tamen patrum ad instructionem caelestis ecclesiae concorditer universa perducunt. Amen.

Von den drei Verzeichnissen stimmt, wie wir gesehen, das erste im A. T. mit dem prologus galeatus überein und wird von Cassiodor auf Hieronymus zurückgeführt. Da aber der prologus galeatus die Bücher des N. T. nicht enthält, derselbe von Cassiodor auch nicht erwähnt wird, während er doch für das zweite Verzeichniss die Doctrina Christiana als Quelle ausdrücklich bezeichnet, so ist wohl anzunehmen, dass Cassiodor einer Handschrift folgte, die auf den Namen des Hieronymus ging.

Woher nun aber stammt das wichtigste und interessanteste dritte Verzeichniss? In der Unterschrift zu demselben wird es zurückgeführt auf Hilarius Pictaviensis[1]) und Epiphanius von Cypern. Aber in dem Prologe wird diese Gewährsmannschaft nicht wiederholt und auch in der Institutio bleibt das Verzeichniss anonym. Ja hier werden, wie wir oben p. 621 gesehen haben, u. A. gerade Epiphanius und Hilarius als von einander abweichend genannt. Die Annahme der Autorschaft des Hilarius und Epiphanius für jenes Verzeichniss beruht also nicht einmal auf einer festen und dauernden subjectiven Ueberzeugung Cassiodors. Sie widerspricht aber auf das entschiedenste dem, was wir von den Ansichten dieser Männer über den Kanon wissen. Hilarius zunächst verwarf die Eintheilung der Psalmen in 5 Bücher[2]) und benutzte den Hebräerbrief als paulinisch. Epiphanius aber schliesst sich im Kanon dem Athanasius an und stimmt im N. T. bis auf die Reihenfolge mit Hieronymus *ad Paulinum* überein[3]).

1) Offenbar ist der berühmte Hilarius gemeint, der von Cassiodor in Folge einer Verwechselung im Amiatinus und der Institutio (s. oben p. 621) als *urbis antistes* bezeichnet wird.

2) cf. Hilarius, *prolog. in psalmorum explanationem.*

3) s. Epiphanius adv. haeres. III, 5 und Hieronymus ep. LIII, t. I. col. 280 ed. Vall. cf. Credner, Geschichte des Kanon, p. 231.

Indessen beruht dies Verzeichniss ohne Zweifel nicht auf der Willkür des Cassiodorius, sondern auf Ueberlieferung. Er hätte sich sicher nicht aus eigenen Stücken unterfangen, auch in der abendländischen Kirche allgemein recipirte Bücher wegzulassen. Konnte er nun aber dies Verzeichniss offenbar nicht wohl durch die Autorität eines Vaters decken und scheint er den Versuch, den er dazu machte, durch späteres Stillschweigen selbst missbilligt zu haben, so muss er eine Handschrift gehabt haben, in welcher er jene Zahl und Reihenfolge der biblischen Bücher fand. Wie aber die beiden andern Verzeichnisse auf bedeutungsvolle Zahlen gebracht werden mussten, so war es offenbar die Zahl 70, die ihn verlockte diese Handschrift abschreiben zu lassen. Denn nicht umsonst hebt er dreimal die symbolische Bedeutung derselben hervor, durch die er sichtlich bemüht ist das Verzeichniss selbst gegen Zweifel zu schützen. Cassiodorius hätte freilich diese Zahl leicht auf eine andere Weise herausbringen können, wie die Fälschungen in der Institutio beweisen. Dass er es nicht gethan hat, ist ein Beweis für seine Ehrlichkeit und seine Abhängigkeit von einer handschriftlichen Autorität. Die Handschrift aber, die er benutzte, muss in sehr alte Zeit zurückgegangen sein[1]) und das auf sie gegründete und aus dem Amiatinus in seiner wahren Gestalt erkannte Verzeichniss gewinnt nun die Bedeutung eines beachtenswerthen Aktenstückes zur Geschichte des Kanons. Denn es geht dies Verzeichniss dem Kanon des Athanasius vorauf, von dem auch unsere ältesten griechischen Handschriften abhängen und der sehr bald in der lateinischen Kirche massgebend geworden ist. Denn mit ihm stimmen, abgesehen von der Reihenfolge der Schriften, im N. T.

1) Die Bemerkung *de inst.* cap. XIV, col. 1125 D.: *hic textus multorum translatione variatus, sicut in prologo psalterii positum est, patris Hieronymi diligenti cura emendatus compositusque relictus est* ist nicht etwa auf die Handschrift C.s zu beziehen, sondern constatirt nur die Thatsache, dass die *septuaginta interpretum translatio* — darauf bezieht sich *hic textus* — von Hieronymus emendirt sei, ohne dass damit gesagt wäre, dass der in der Handschrift C.s enthaltene Text der von H. emendirte sei.

überein: Hieronymus *ad Paulinum* aus dem Jahre 394, Augustinus *de doctrina Christiana* 397, die Concile von Carthago 397 und 419, Papst Innocentius I. *epist. ad Exsuperium* 405[1]. Es mag übrigens bemerkt werden, dass dem in Sachen des Kanon durchaus unselbständigen und von seinen Quellen abhängenden Hieronymus bei Abfassung der Schrift *de viris illustribus* ein Verzeichniss vorgelegen zu haben scheint, welches dem des Cassiodor entsprach[2].

Das Vorhandensein der Cassiodorischen Verzeichnisse in dem Codex Amiatinus nöthigt offenbar einen Zusammenhang zwischen dieser Handschrift und dem Codex grandior des Cassiodor, in welchem, wie wir oben p. 620 gesehen haben, diese drei Verzeichnisse zusammengestellt waren, anzunehmen. Es fragt sich nur, wie eng dieser Zusammenhang ist; deutlicher gesprochen: ob der Schreiber des Amiatinus die Verzeichnisse direkt jener Handschrift entnommen hat oder ob sie mit dem Original des Amiatinus bereits vereinigt waren. Denn die Annahme, dass der Amiatinus eine Copie irgendeiner der drei Handschriften des Cassiodor, oder gar des Codex grandior sei, ist von vornherein ausgeschlossen. Sogleich auf der Rückseite des Blattes nämlich, welches den Prolog des Codex grandior enthält, folgt das Verzeichniss der in dem Amiatinus enthaltenen Schriften[3], welches in der Zahl mit Augustin übereinstimmt, in der Reihenfolge aber von allen drei Verzeichnissen abweicht. Gerade mit dem Codex grandior aber kann der Amiatinus inhaltlich am wenigsten zu thun gehabt haben, denn er enthält im N. T. die gewöhnlichen 27 Bücher und giebt das A. T. in der

---

1) cf. Credner, Geschichte des Kanon, § 120—123.

2) t. III, c. 827. *Simon Petrus ... scripsit duas epistolas .. quarum secunda a plerisque eius esse negatur.* — c. 833. *Judas ... epistolam reliquit. Et quia de libro Enoch qui apocryphus est, in ea assumit testimonium a plerisque reicitur.* — c. 837. *Epistola autem quae fertur ad Hebraeos non eius creditur ..* — c. 845. *Joannes .. scripsit autem et unam epistolam .. reliquae autem duae .. Joannis presbyteri asseruntur.* (Dagegen wird die Apokalypse und die ep. Jacobi unbeanstandet gelassen.)

3) s. Bandini cap. X., p. 712.

Uebersetzung nach dem Hebräischen, während der Codex grandior eine Uebersetzung nach der Septuaginta enthielt. Doch ist es bemerkenswerth, dass in der Reihenfolge der Amiatinus sich im A. T. am meisten dem Codex grandior anschliesst. (Sie weichen von einander ab in der Reihenfolge innerhalb der Salomonischen Schriften und der 12 Propheten; ferner hat der Amiatinus *Judith Hester*, der andere *Hester Judith.*) Kann nun zwar der Codex Amiatinus keine Abschrift einer der drei Handschriften Cassiodors, am wenigsten aber des Codex grandior sein, so wird doch, wer die Blätter betrachtet, auf welchen die Verzeichnisse mit vielen Verzierungen sorgfältig und kunstvoll ausgeführt sind, — ich verweise auf die Beschreibung Bandinis — deren Text sich ferner als sehr correct erwiesen hat, es in hohem Maasse wahrscheinlich finden, dass der Künstler nicht eine Copie, sondern das Original vor Augen gehabt habe.

Auf den Blättern der ersten Quaternio sind ausser jenen Verzeichnissen noch zwei Darstellungen enthalten, eine vom Tempel Salomos, die andere von Esdra, der in einer Bibliothek an einem Tische sitzt und schreibt[1]). Nun erfahren wir aus *de inst.* cap. V. col. 1116 C, dass Cassiodor eine Abbildung des Tempels in den Codex grandior hatte einfügen lassen: . . . *commonuit etiam tabernaculum templumque domini ad instar coeli fuisse formatum; quae depicta subtiliter lineamentis propriis in pandecte latino corporis grandioris competenter aptavi.* Man begreift aus diesen Worten auch, warum auf dem Bilde im Amiatinus die Himmelsgegenden angegeben sind.

Dass aber auch das andere Bild aus dem Codex Cassiodors stammt, ist durchaus wahrscheinlich. In dem geöffneten Bücherschranke erblickt man nämlich eine Anzahl Bücher mit aufgeschriebenen Titeln, die Bandini, soweit er sie entziffern konnte, wie folgt mittheilt[2]) (s. p. 713):

---

1) s. Bandini cap. IX. p. 711 und cap. XI. p. 712.

2) Da ich in Florenz die Beziehung dieser Darstellung zu Cassiodor noch nicht erkannt und sie selbst nicht näher geprüft habe, so bin ich hier leider ausschliesslich auf die Angaben Bandinis angewiesen.

Oct. Lib. . . . Reg. Lib. Hest. (?) Lib. Psal. Lib. Prov. L . . . Evang. Lib. Epist. Ap. XXI. Apocal. Joan. Diese Titel aber entsprechen den 9 Codices der heiligen Schriften mit Commentar, die Cassiodor nach de inst. cap. I—IX hatte anfertigen lassen und welche waren 1) Octateuchus, 2) Reges, 3) Prophetae, 4) Psalterium, 5) Salomon, 6) Hagiographi, 7) Evangelia, 8) Epistolae apostolorum, 9) Actus apost. und Apocalypsis.

Der Verfasser des Amiatinus wird also den Codex grandior des Cassiodor gekannt und um seine Handschrift zu schmücken den prächtig ausgestatteten ersten Quaternio desselben copirt haben. Ich bemerke hierbei, dass die Verzeichnisse nicht von derselben Hand herrühren, welche die Handschrift selbst geschrieben hat. Sie sind sorgfältig und schön, aber flüssiger und freier und nicht mit der gleichmässigen Regelmässigkeit des Kunstschreibers geschrieben wie der Codex selbst. Diese Hand kehrt auch in den Correcturen innerhalb der Handschrift wieder und ich möchte glauben, dass sie dem Servandus angehört, der, wie aus der Unterschrift auf p. 86 der Handschrift *O KYPIC CEPBANΔOC ΔIΠOIHCEN* hervorgeht[1]), den Codex hat anfertigen lassen. Der Prolog dagegen, sowie das Verzeichniss der Reihenfolge des Amiatinus sind von dem Schreiber des Ganzen.

Da nun feststeht, dass die Verzeichnisse auf eine Handschrift Cassiodors zurückgehen, so wird sich auch die von Bandini erwogene Frage mit Wahrscheinlichkeit beantworten lassen: wen nämlich das Medaillon über dem zweiten Verzeichnisse, demjenigen, welcher den Inhalt des Codex grandior angiebt, vorstelle[2]). Bandini meint, dass darin entweder Servandus oder wahrscheinlicher, in der Voraussetzung, dass diese Handschrift Papst Gregor gewidmet sei, dieser letztere darin zu erkennen wäre. Keine von beiden Conjecturen verträgt sich mit den aufgedeckten Thatsachen. Blickt man auf diese, so bleibt kaum eine andere Möglichkeit über, als dass jene mönchische Figur Cassiodor darstelle.

1) Bandini cap. XV. p. 716.
2) Bandini cap. XIII. p. 714.

Hat nun der Verfasser des Amiatinus eine unmittelbare Bekanntschaft mit der Handschrift Cassiodors gehabt, so sind zwei Möglichkeiten: entweder der Codex Amiatinus ist in Vivarium geschrieben oder der Codex Cassiodors ist dorthin gekommen, wo der Verfasser des Amiatinus lebte. Ist die Vermuthung Bandinis richtig, der den Servandus genau bestimmen zu können glaubt und dem sich auch Tischendorf angeschlossen hat, so muss das letztere angenommen werden. Dies ist an sich wenig wahrscheinlich. Der Codex grandior war von Cassiodor für die von ihm in Vivarium gestiftete Bibliothek bestimmt. Nun weiss ich zwar nicht, ob über die Schicksale des Klosters nach dem Tode Cassiodors etwas bekannt ist oder in Erfahrung gebracht werden kann. Im zweifelhaften Falle wird jedenfalls anzunehmen sein, dass dasselbe nicht sofort verfiel und dass besonders die von Cassiodor mit so vieler Liebe und grossem Fleisse eingerichtete Bibliothek nicht sogleich zerstreut, sondern von den Schülern mit Pietät gehütet wurde. Cassiodor war nach der Annahme von Franz p. 11 im Jahre 568 93 Jahre alt, würde also vermuthlich bald darauf gestorben sein. Andere setzen seine Geburt und folglich seinen Tod später als Franz an. Der Codex Amiatinus aber muss, wie aus palaeographischen Gründen anzunehmen ist[1]), etwa um die Scheide des sechsten und siebenten Jahrhunderts geschrieben sein, schwerlich später. Was nun aber den Servandus betrifft, so wissen wir ausser dem Namen von ihm aus der Handschrift nur noch, dass er Abt war. Dieses mit fast absoluter Gewissheit. Alles Weitere beruht auf Vermuthung.

Auf Fol. 1 v. findet sich ein Dedicationsgedicht, das von Bandini[2]) und auch von Tischendorf[3]) mitgetheilt ist. Davon ist aber leider gerade das, worauf es ankommt, von einem späteren Besitzer, einem Abte des Amiatinischen Klosters am Ende des neunten Jahrhunderts ausradirt worden. Die Distichen sind so wie sie bei Bandini mitgetheilt sind

---

1) cf. *Exempla codicum latinorum ed. Zangemeister et Wattenbach.*
2) Bandini cap. V. p. 705f.
3) Cod. Amiatinus praef. p. IX u. X.

nämlich jeder Vers in zwei Hälften getheilt geschrieben und lauten mit der Ergänzung Bandinis folgendermaassen:

Culmen ad eximii merito
venerabile Petri
quem caput ecclesiae
dedicat alta fides
Servandus Latii
extremis de finibus abbas
devoti affectus
pignora mitto mei
meque meosq. optans
tanti inter gaudia patris
in caelis memorem
semper habere locum.

Der erste Vers ist unzweifelhaft richtig von Bandini hergestellt; denn der Sinn wird von dem folgenden Verse gefordert und die ergänzten Worte passen genau in den Raum der Rasur hinein. (Nur führt der alte Ansatz des zweiten Buchstabens nicht auf U, wie Bandini behauptet, sondern auf O, also *colmen* nicht *culmen.*) Gegen die Ergänzung des dritten Verses spricht der Umfang der Rasur. Auf derselben steht *Petrus Langobardorum* reichlich in der Grösse der ursprünglichen Schrift und diese neunzehn Buchstaben (fünf mehr als die Ergänzung) füllen die Rasur noch nicht aus. Jedoch ist *Servandus* sehr wahrscheinlich; denn es musste doch der Name des Stifters der Handschrift in diesen Versen vorkommen und dafür bleibt kein Raum übrig als die Stelle wo der spätere Besitzer seinen Namen eingeschwärzt hat. Der Name aber kann nicht wohl ein anderer sein als dessen, der sich später als Verfasser der Handschrift zu erkennen giebt. Endlich ist das E in *Petrus*, welches auch in *Servandus* an zweiter Stelle zu stehen haben würde, ursprünglich. Es muss ferner zugegeben werden, dass es wohl unmöglich sein würde, eine Ergänzung zu finden, die den ganzen Raum der Rasur ausfüllte und dass also dieser auch nicht völlig beschrieben gewesen sein wird. Den Abt Servandus nun hält Bandini mit demjenigen für identisch, den Gregor der Grosse *dial.* II, 35 als einen Schüler des h. Benedikt

und Abt eines von einem Liberius *in Campaniae partibus* unfern Casinum gestifteten Klosters bezeichnet. Aus dieser vorgefassten Meinung heraus conjicirt Bandini *Latii.* Gegen diese Vermuthung spricht aber doch mancherlei. Erstlich sagt Gregor, dass das Kloster in Campanien gelegen habe. Aber wollen wir deswegen auch die Grenzen Latiums gelten lassen, so ist, obwohl das Absurde in solchen Versen eigentlich nicht überraschen darf, doch nicht wohl zu begreifen, wie der Verfasser dieser Verse auf den Ausdruck verfallen sollte: „ich schicke diesen Codex von den äussersten Grenzen Latiums nach — Rom". Der Vers nöthigt uns den Dichter weiter entfernt von Rom zu denken. Sass er aber etwa in Bruttium am Rande des Meeres, in Vivarium[1]), so war es sehr natürlich, wenn ihm die Entfernung von Rom beträchtlich genug erschien, um etwa zu sagen: „von den fernsten Enden Italiens oder des festen Landes schicke ich diesen Codex als Unterpfand meiner Liebe und Ergebenheit nach Rom". Ich glaube daher, dass die Lücke vielmehr in diesem Sinne auszufüllen ist und finde darin eine Bestätigung, dass den Codex Amiatinus ein Nachfolger Cassiodors anfertigen liess. Dass aber dieser keine der Handschriften Cassiodors zum Muster nahm, ist als ein Zeichen der Zeit zu betrachten: jene waren veraltet; eine neue Form des biblischen Textes war zur Herrschaft gelangt, der man sich nicht mehr entziehen konnte.

---

1) cf. Franz, p. 26.

Zu Victor Ryssel's „Gregorius Thaumaturgus".

Von

Dr. **Johannes Dräseke.**

Wenn ich auf Ryssel's verdienstliches Werk über Gregorios, des ehrwürdigen Bischofs von Neocäsarea, Leben und Schriften noch einmal zurückkomme, nachdem ich in diesen Jahrbüchern (VII, S. 379 ff. VIII, S. 343 ff. und S. 553 ff.) den Beweis erbracht zu haben glaube, dass die von Ryssel in seiner Schrift S. 65—70 in deutscher Uebersetzung aus dem Syrischen veröffentlichte Abhandlung „An Philagrios über die Wesensgleichheit" nicht bloss nicht bisher völlig unbekannt gewesen, vielmehr uns unter den Schriften des Gregorios von Nazianz in ihrem ursprünglichen griechischen Wortlaut mit der Aufschrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος*[1]) wohl erhalten ist, sondern auch, was von Ryssel und anderen Gelehrten vor ihm vereinzelt bestritten wurde, wirklich von Gregorios von Nazianz abgefasst ist: so geschieht dies in der Absicht und mit dem Wunsche, wo-

1) Dass die in dem Schreiben an den Mönch Euagrios, der vordem Diakon war (Jahrb. VIII, S. 357 ff.), als welchen ihn auch Palladios n s. *Histor. Laus. C. LIV (Cod. Vindob. = Meurs. c. LXXXVIII*, bei H. J. Floss, *Macarii Aegyptii epist., hom. loci, preces. Coloniae*, Heberle 1850. S. 305) bezeichnet, von Gregorios von Nazianz behandelten Gedanken und Bedenken hinsichtlich der Gotteslehre, wie ich sie a. a. O. S. 360, 361 sowie S. 373 bis S. 376 entwickelt und an's Licht gestellt habe, wirklich genau die des treuen und bewährten Freundes des Nazianzeners sind, bestätigt, was ich an dieser Stelle, besonders im im Hinblick auf Lüdemann's Zweifel (Theol. Jahresbericht II [1883], S. 110), nachzutragen mir erlaube, u. A. in vorzüglicher Weise Sokrates, der (III, 7) von Euagrios Folgendes mittheilt: *Εὐάγριος δὲ ἐν τῷ Μοναχικῷ προπετῶς μὲν καὶ ἀπερισκέπτως θεολογεῖν ἀποσυμβουλεύει, ὁρίζεσθαι δὲ ὡς ἁπλοῦν τὸ θεῖον πάντῃ ἀπαγορεύει· τῶν γὰρ συνθέτων εἶναι τοὺς ὅρους φησίν· ὁ δὲ αὐτὸς καὶ ταῦτα κατὰ λέξιν διδάσκει· „πᾶσα πρότασις", φησίν, „ἢ γένος ἔχει κατηγορούμενον ἢ εἶδος ἢ διαφορὰν ἢ ἴδιον ἢ συμβεβηκὸς ἢ τὸ ἐκ τούτων συγκείμενον, οὐδὲν δὲ ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος τῶν εἰρημένων ἐστὶ λαβεῖν· σιωπῇ προσκυνείσθω τὸ ἄρρητον." ταῦτα μὲν οὖν ὁ Εὐάγριος.*

möglich auch für die zweite von Ryssel in deutscher Uebersetzung aus dem Syrischen (a. a. O. S. 71—99) mitgetheilte Schrift „An Theopompos über die Leidensunfähigkeit und Leidensfähigkeit Gottes" eine befriedigende Erklärung, zunächst der äusseren in Betracht kommenden Umstände, wenigstens anzubahnen. Auf meine in diesen Jahrbüchern (VIII, S. 363, 364) ausgesprochene Vermuthung, dass vielleicht auch für diese Schrift Gegorios von Nazianz als Verfasser in Anspruch zu nehmen sei, lege ich kein Gewicht mehr, sondern trete unbedingt Ryssel's, auch von den Beurtheilern seines Werkes als zutreffend bezeichneten, Ausführungen bei, wonach die Schrift an Theopompos als ein echtes Werk des Gregorios von Neocäsarea anzusehen ist. Ryssel hat in seinem Nachweis der Echtheit der Schrift (S. 118 ff.) gewiss das Richtige getroffen, doch bleibt (S. 123) ein letzter Punkt unerledigt, nämlich die Frage, gegen wen sich wohl die Schrift richtet und was es mit den genannten Personen Theopompos und Isokrates für eine Bewandtniss habe. Auch ich vermag zwar gleichfalls nicht einmal eine Vermuthung darüber auszusprechen, wer der Theopompos war, an den die Schrift gerichtet ist, wohl aber glaube ich betreffs des in derselben Verbindung genannten Isokrates dazu im Stande zu sein, wodurch dann auch vielleicht auf Ziel und Absicht der Schrift, wie auf Gregorios' bischöfliche Thätigkeit ein etwas helleres Licht fallen möchte.

Ryssel hebt gerade auch S. 124 den Umstand hervor, dass „die griechischen Eigennamen in den syrischen Schriften häufig in veränderter oder gänzlich verstümmelter Gestalt überliefert werden". Er selbst erwähnt S. 88 die Verunstaltung des Namens Kodros zu Theos; Bäthgen hat den ebendaselbst genannten Leukippos in seiner Besprechung von Ryssel's Werk (Gött. gel. Anz. 1880. S. 1400) sehr geschickt zu Lykiskos wieder hergestellt; aus ähnlicher Vernachlässigung der griechischen Vorlage oder gelehrter Verbesserung von Seiten des syrischen Uebersetzers habe ich (Jahrb. VIII, S. 366) die Verwandelung des ursprünglichen Euagrios in Philagrios erklärt. Derselbe Grad der Verderbniss muss nun aber auch, wie ich meine, bei dem Namen Isokrates

angenommen werden. Derselbe ist einfach verschrieben aus Sokrates, worin die Kenner des Syrischen hoffentlich keine Schwierigkeit sehen werden. Die sachlichen, bisher vorhandenen Dunkelheiten nämlich erfahren durch diese Verbesserung, nach meinem Dafürhalten, eine Aufhellung, durch welche das Verständniss der Schrift wenigstens in etwas gefördert werden dürfte. Der von Gregorios erwähnte Sokrates ist unzweifelhaft jener Gnostiker, dem wir in des Adamantios *Διάλογος περὶ τῆς εἰς θεὸν ὀρθῆς πίστεως* Sect. I.[1]) begegnen. Adamantios macht da seinem Markionistischen Gegner Megethios den Vorwurf, er sei gar kein Christ, da er den Namen Christ verschmähe und sich Markionist nennen lasse. Megethios weist in seiner Entgegnung auf den seinem Gegner sammt dessen Gesinnungsgenossen eignenden Namen Katholiker hin, woraus ja folgen würde, dass weder Katholiker noch Markionisten Christen seien. Als nun Adamantios sich auf des Apostels Warnung an die Korinther beruft, sich der Parteibezeichnungen nach den Namen der Lehrer zu enthalten, verwahrt sich Megethios gegen dies Verfahren, ihm willkürlich einen Namen beizulegen. *Ἐγὼ Χριστιανὸς λέγομαι*, wiederholt er, und fährt dann fort: *καὶ γὰρ ὧδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες.* Megethios will offenbar das einseitige Verfahren des Adamantios damit zurückweisen, gerade den Markionisten den Christennamen abzusprechen; dasselbe, meint er, müsste ja dann auch den Sokratianern widerfahren. Dieser Schlussfolgerung sucht sich Adamantios zu entziehen, indem er erwidert: *Ἐγὼ τὸ Σωκράτους ὄνομα ἀρνοῦμαι, οὐκ εἰδὼς τίς ἐστιν*, und als der Schiedsrichter Eutropios bei diesem Streben der Streitenden, sich gegenseitig verdächtigende Namensbezeichnungen beizulegen, die Nothwendigkeit betont, sich beiderseits derartiger Namen zu enthalten, wiederholt Adamantios seine Versicherung: *Οὔτε οἶδα τίς ἐστιν Σωκράτης·* und fügt die Frage hinzu: *ἀρνεῖται καὶ οὗτος Μαρκίωνα;* — Aus diesen Worten geht hervor, dass Adamantios Genaueres zwar über Sokrates nicht weiss, wohl aber dürfte die angeknüpfte Frage zu dem Schlusse

---

1) *Origenis opera ed.* Lommatzsch. Vol. XVI. p. 264.

berechtigen, dass Sokrates ein späterer Anhänger des Markion war, der durchaus nicht so wie Megethios gelegentlich seines Meisters Namen verschmähte, sondern desselben sich ohne Einschränkung oder Verwahrung, etwa mit Berufung auf den allein ihm zukommenden Christennamen, bediente. Soviel ich weiss, ist dies die einzige Stelle, aus welcher über den Gnostiker Sokrates und seine Anhänger irgend etwas Genaueres entnommen werden kann. Denn Epiphanios erwähnt zwar im Eingange des II. Bandes seiner Ketzerwiderlegung (Dind. II, S. 4) unter anderen Namen der Gnostiker auch derer, welche in Aegypten *Στρατιωτικοί* und *Φιβιωνῖται* heissen, *ἐν δὲ τοῖ ςἀνωτερικοῖς μέρεσι Σεκοινδιανοί, ἐν ἄλλοις δὲ μέρεσι Σωκρατῖται*: aber er muss ebensowenig wie der vor ihm unter Kaiser Constantinus schreibende Adamantios [1]) über das Haupt der Sekte, Sokrates, auch nur das Geringste gewusst haben, da er in der weiteren Ausführung der in der Einleitung gegebenen allgemeinen Uebersicht, in Haer. 25, S. 32 und Haer. 26, S. 38 ff. und besonders S. 42 mit keinem Worte auf die Sokratianer oder Sokratiten — wie er eben die Anhänger des Sokrates, ihren Namen in der ihm eigenen Weise gestaltend, nennt — wieder zurückkommt.

Diese Unkunde beider Schriftsteller ist bezeichnend und findet in Verbindung mit der doch wohl aus des Gregorios syrisch erhaltenen Schrift an Theopompos zu folgernden Thatsache, dass Sokrates, als dessen Schüler Gregorios (Cap. 6, S. 77) seinen Theopompos bezeichnet, in der Provinz Pontus selbst oder doch allgemein in den am südöstlichen Rande des schwarzen Meeres sich ausdehnenden Ländern, auf welche dann auch des Megethios *ὧδε λέγονται Σωκρατιανοί τινες* bei Adamantios als dessen Heimath hinweisen möchte, lebend und wirkend zu denken ist, vielleicht eine gewisse Erklärung. Ich hob früher schon in anderem Zusammenhange hervor, dass das Schweigen

1) So De la Rue in Lommatzsch's Ausg. des Origenes, Bd. XVI, S. 250: *Rationi magis consentaneum fuerit duos distinguere Adamantios, Adamantium Origenem Leonidae martyris filium, et alterum simpliciter dictum Adamantium, huius Dialogi auctorem, qui imperante Constantino Magno vixerit.*

des **Eusebios** über Gregorios von Neocäsarea, den grossen Schüler des Origenes, über welchen sonst der Vater der Kirchengeschichte alles irgend Bemerkenswerthe und ihm Bekanntgewordene sorgfältig zu verzeichnen nicht unterlässt, in der abgeschiedenen Lage und schwierigeren Zugänglichkeit der an den stillen Gestaden des dem grossen Weltgetriebe mehr entrückten Pontos Euxeinos gelegenen, gebirgigen Provinz Pontus hauptsächlich seine Erklärung findet, indem schon die sonst recht ausgedehnten Verbindungen des Alexandrinischen Bischofs **Dionysios**, aus dessen reichem, alle Begebenheiten seiner Zeit berührendem Briefwechsel Eusebios das siebente Buch seiner Kirchengeschichte zusammengestellt hat, nicht bis in jene äusserste Nordostecke des römischen Reiches reichten.[1]) Wenn nun selbst für den Zeitgenossen des glaubenswüthigen Ketzerrichters **Epiphanios**, den **Nyssener Gregorios**, der zugleich aus dem benachbarten Kappadocien stammte und nach Neocäsarea Familienbeziehungen hatte, die Ueberlieferung über den grossen Gründer der dortigen Christengemeinde schon so getrübt war, dass er das Leben und Wirken desselben nur im Schimmer der frommen Sage seinen Zeitgenossen zu schildern vermochte, so dürfen wir uns nicht wundern, dass **Epiphanios** und vor ihm **Adamantios** über Männer und Verhältnisse des entlegenen Pontus nichts erfahren haben und darum auch nichts mitzutheilen wissen.

In Pontus Schüler oder Anhänger des grossen Pontischen Gnostikers Markion zu vermuthen, sind wir durch Epiphanios wenigstens nicht verhindert. Denn die Sekte der Markionisten wurde nach dessen ausdrücklicher Angabe (Haer. 42, S. 303) noch zu seinen Lebzeiten, ausser in Rom und Italien, Aegypten und Palästina, Arabien und Syrien, Cypern und der Thebais, „auch in Persien und an anderen Orten gefunden". Wenn unter diesen Ortsangaben sich auch Palästina findet, so kann ich doch **Ryssel's** Vermuthung nicht theilen (a. a. O. S. 124), dass Gregorios in Cäsarea „noch unter den Augen seines hochverehrten Lehrers diese Schrift über die Leidensunfähigkeit Gottes verfasst hat". Dem widerspricht einmal, dass wir von dem Vorhandensein des Gnostikers Sokrates und seiner

1) „Der kanon. Brief d. Greg. v. Neocäs." in dies. Jahrb. VII. S. 738.

Anhänger in Palästina oder Syrien — und für diesen Fall ist das Schweigen des aus Syrophönicien stammenden und lange Jahre in Palästina gewesenen Epiphanios ein werthvolles Zeugniss — nicht das Mindeste wissen. Sodann spricht gegen Ryssel's Annahme der Umstand, dass Gregorios nach seiner eigenen Darstellung von Theopompos als „weiser Lehrer" (Cap. 2, S. 74) angeredet wird, und er selbst diesen in der Anrede „geliebter Freund" (Cap. 2, S. 74) oder „mein liebenswerther Theopompos" (Cap. 3, S. 75) nennt: Bezeichnungen, welche deutlich auf die bischöfliche Stellung des Gregorios hinweisen. Wohl aber stimme ich Ryssel darin bei, dass, wenn wir „die eigenthümliche, an die Lehrmethode des Origenes erinnernde Durchführung in's Auge fassen, dass nämlich Gregor eine Reihe von Beispielen aus dem classischen Alterthume wählte, um zu zeigen, welcher Selbstverleugnung und Opferwilligkeit der Mensch fähig ist", zu der Annahme berechtigt sind, Gregorios habe die Schrift „noch unter dem frischen Eindruck der Lehrmethode des Origenes" geschrieben. Wenn nun Gregorios etwa im Jahre 240 Bischof in seiner Vaterstadt wurde, und Markion um 165, spätestens um 170 starb[1]), so haben wir für Sokrates' Wirksamkeit eine passende Zeitbestimmung gewonnen, die in Verbindung mit den vorher beleuchteten, für die Pontosländer ganz besonders hervortretenden ungünstigen Bedingungen hinsichtlich einer allgemeineren Theilnahme an den geistigen Bestrebungen der übrigen christlichen Welt griechisch-römischer Bildung, ausreichend erscheint, um meiner Vermuthung als Stütze zu dienen.

Ob sich mehr als ich im Vorstehenden einer schmalen Ueberlieferung abzugewinnen gesucht habe, wird ermitteln lassen, kann zweifelhaft sein und dürfte nur von den genauen Kennern des gesammten der Ketzerbestreitung gewidmeten Schriftenthums entschieden werden. Doch möchte ich auf Ryssel's Versuch zur Beantwortung der Frage, gegen wen sich wohl die Schrift des Gregorios richte, noch einen Blick werfen. „Gegen christliche Irrlehrer" — meint derselbe a. a. O. S. 123 — „kann Gregor schon um deswillen nicht kämpfen, weil von Anhängern des christlichen

1) Lipsius, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte. S. 251.

Glaubens die Möglichkeit zu leiden der Person Christi überhaupt nicht abgesprochen werden konnte". Wenn ich mit meiner Annahme das Richtige träfe, so könnte sie allerdings gegen christliche Irrlehrer gerichtet sein. Wie schon Justinus berichtet (Apol. I, 7, S. 56 D u. I, 26, S. 70 B), wurden die Anhänger des Markion ganz allgemein Christen genannt, und noch zu Adamantios' Zeit beanspruchten sie, wie ja Megethios a. a. O. ausdrücklich erklärt, für sich den Namen Christen, und in unserer Schrift an Theopompos ist doch nicht die geringste Andeutung enthalten, dass Gregorios seinen Gegner Theopompos, den Anhänger oder Schüler des Gnostikers Sokrates, nicht für einen Christen gehalten. Ryssel findet es wahrscheinlicher, dass die Ausführungen der Schrift sich „gegen heidnische Angriffe richten, welche das Leiden Gottes als sinnlos und der Vorstellung von Gott widersprechend verwarfen", und möchte in dem Umstande eine Bestätigung dieser Annahme sehen, „dass gegen Ende der Schrift (S. 60, Z. 27 ff.) auch die epicuräische Ansicht widerlegt wird, dass Gott in unthätiger Ruhe sei". Doch diese Lehre, dass Gott seit Ewigkeit seinem Wesen nach in unthätiger Ruhe verharre und sich um die Menschen nicht kümmere, tritt nicht nur so vereinzelt, wie es nach der Anführung Ryssel's scheint, in der Schrift auf, sondern nimmt innerhalb der besprochenen und von Gregorios widerlegten Ansichten des Theopompos eine hervorragende Stelle ein. Von ihr ist die Rede im Anfang des 19. Capitels (S. 88), Anfang des 24. Cap. (S. 93), im 26. Cap. (S. 95), sowie im 28. und 30. Cap. (S. 96. 97), und ich trage nach dem jetzt gewonnenen Ergebniss kein Bedenken, diese Lehre als eine Besonderheit des den Theopompos beeinflussenden Gnostikers Sokrates zu betrachten. Mehr ist aus der Schrift kaum zu entnehmen, und der Mangel an weiteren Nachrichten verbietet es unbedingt, über den etwaigen Zusammenhang dieser aus gnostischem Kreise stammenden Gotteslehre, welche Verwandtschaft mit Epikuros verräth, wie ja die Gnosis in ihrem zweiten Entwickelungsabschnitt sich mehrfach durch den Platonismus, Neu-Pythagoreismus und Stoicismus beeinflusst zeigt, mit Markion oder der Gnosis in ihrer Annäherung an die katholische Kirche weitere Vermuthungen aufzustellen.

Die englischen Romfahrten im 19. Jahrhundert in ihren Ursachen, ihren verschiedenen Stadien und ihrer Rückwirkung auf die Church of England.

Von

Prof. Dr. **Nippold.**

Wenn wir die sogenannte Katholiken-Emancipation von 1829 in erster Reihe auf den modernen Zeitgeist zurückführen dürfen, so lässt diese Erklärung dagegen schlechterdings im Stich bei der zweiten Erscheinung, welche der englischen Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts ihren Stempel aufgeprägt hat: der massenhaften Konversionsströmung. Dass zahlreiche Glieder des auf seine Erbfreiheit stolzesten Volkes ihren Nacken unter das kaudinische Joch der „Abschwörung“ beugten, dass es zumal unter den „obern Zehntausend“ förmlich zur Mode wurde, dem Papste den Fuss zu küssen, muss andere tieferliegende Ursachen haben. Die richtige Erkenntniss derselben aber ist dem pragmatischen Historiker von noch ungleich höherem Belang als die Statistik über die Namen der Konvertirten sammt ihren Titeln und Jahreseinkünften, diesem Lieblingsthema der päpstlichen Presse. Neben den specifisch kirchlichen Motiven werden dabei auch eine Reihe von allgemeinern, theils vorbereitenden, theils unterstützenden Faktoren in Betracht zu ziehen sein. Aber obenan wollen doch auch bei einer derart rückläufigen Strömung die ihr zu Grunde liegenden Ideale aufgesucht werden. Ohne solche Ideale ist der Einfluss, den sie ausübte, ebensowenig zu verstehen, wie bei den ihr gegenüberstehenden Richtungen.

Unter jenen vorbereitenden Ursachen gehören einzelne sogar noch in eine frühere Epoche: so nicht nur die sociale Einwirkung der priesterlichen Emigration[1]), sondern neben ihr zugleich die poetische Romantik, in welcher der Einfluss von Walter Scott

1) Vgl. meine Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, § 40. S. 513/4.

mit dem Byron's und Moore's wetteifert[1]). Aber es lag in der Natur der Sache, dass die schon früher ausgestreuten Keime erst dann recht aufgehen konnten, als die Emancipation den Boden geebnet hatte. Welche ungeheuren Erwartungen schon vorher von derselben gehegt wurden, beweist das bekannte Wort des Grafen de Maistre, welches die Eroberung der Peterskirche in Genf und der Sophienkirche in Konstantinopel als selbstverständliche Folgen der englischen Emancipation in Aussicht stellte. In de Maistre's Fusstapfen hat Mermillod, in seiner Bevorwortung der Konversionsgeschichte der Mistress Pittar, deren „piquante Scherze über die anglikanische Staatskirche" mit besonderer Emphase gerühmt. Und Rosenthal's Konvertitenbilder haben gar die weitere Weissagung gewagt: „mit dem 25. April 1829 beginne ein neuer Zeitabschnitt; der Eintritt O'Connell's ins Parlament und seine Weigerung, den Suprematieeid zu leisten, habe das Signal zu der religiösen Wiedergeburt gegeben, die über kurz oder lang, aber unausbleiblich, zu dem vollständigsten Siege des wahren Glaubens führen müsse." In der That sehen wir (ebenso wie in Holland) die durch die Emancipation erlangten Concessionen nur als Staffel zu weiteren Forderungen für die alleinberechtigte Papstkirche benutzt.

Unter den nebenhergehenden Faktoren, welche diesem Bestreben von Anfang an in die Hände arbeiteten, wollen ferner aber auch die politischen Ereignisse seit der Julirevolution nicht vergessen werden. Die freundlichen Beziehungen zu dem jungen belgischen Staate, zumal das hohe Ansehen, welches König Leopold in den tonangebenden Klassen Englands erwarb, rief einen stets merkbareren Einfluss des belgischen Recept's für die Behandlung der religiösen Dinge in dem Inselreiche hervor. Aber auch die völlig entgegengesetzten Thatsachen wirkten zu demselben Ergebnisse mit. Das Misstrauen, welches in Grossbrittannien schon seit der Zeit Friedrichs des Grossen gegen die deutsche Neologie geherrscht hatte[2]), wurde durch das Strauss'sche Leben Jesu und das Feuerbach'sche Wesen des Christenthums noch ausserordentlich gesteigert. Desgleichen erschien die preussische Kirchenpolitik mit ihren polizeilichen Maassnahmen gegen die beiden Erzbischöfe als rohe Gewaltthätigkeit. In der zunehmenden Entfremdung aber von dem Alliirten von Waterloo, von dem Mutterlande der Reformation und der neuern Philosophie, war

1) A. a. O. S. 515/6.

2) Vgl. Dubois-Reymond's Rede in der Akademie der Wissenschaften über die Beurtheilung Friedrich's des Grossen in England (dieselbe Rede, welche zu den berufenen Angriffen Stöcker's auf den „Rektor der Berliner Universität an der Spitze seiner Freunde" Anlass gegeben hat).

auch eine Entfremdung von der fortwirkenden Triebkraft der reformatorischen Ideen selbst eingeschlossen. Mit den auswärtigen Faktoren wirkten sodann auch solche inländische zusammen, welche an und für sich den innern Entwickelungsgang der bischöflichen Kirche noch gar nicht berührten. Je grösser das Gebiet wurde, welches die Dissenters der Staatskirche abgewannen, um so mehr wurde der Gegensatz der letztern gegen die sogenannten Sekten vermehrt; um so mehr wurde sie aber zugleich selber auf die entgegengesetzte Seite gedrängt. Je grössere Fortschritte überhaupt der politisch-religiöse Radikalismus machte, um so reaktionärer wurde die konservative Richtung wie in der Politik so in der Religion.

Absichtlich haben wir zuerst alle diese ausserhalb der anglikanischen Kirche selbst uns begegnenden Strömungen ins Auge gefasst. Wird es doch dadurch um so leichter verständlich, weshalb bei so vielen Gliedern gerade dieser Kirche die antiprotestantischen Neigungen den Sieg über den protestantischen Ursprung gewannen. Die neue hochkirchliche Richtung ist aber zudem überhaupt nicht zu verstehen, wenn man sie nicht unter dem Verhältniss des Rückschlags gegen jene seit Ende des 18. Jahrhunderts so einflussreiche „evangelische" Richtung betrachtet, aus deren Verband mit den Dissenters wir die grossartigen Bibel- und Missionsvereine und damit zugleich das Streben nach einer idealen Katholicität hervorgehen sahen[1]. Gegen die Schöpfungen des Zeitalters der Toleranz und Aufklärung erhob sich, wie anderswo der lutherische oder calvinistische, so hier der anglikanische Konfessionalismus. Nicht genug mit alledem aber wurde nun dieselbe Tendenz, welche nachmals Unzählige nach Rom führte, speciell durch den Zorn über die für die Katholiken-Emancipation erforderliche Aufhebung der Textakte in die Opposition gedrängt. Und nicht ohne Grund. Denn es wurde dadurch die Verfassung der Staatskirche, deren synodale Convokationen so gut wie verschollen waren, während das Parlament in letzter Instanz auch über kirchliche Angelegenheiten entschied, empfindlich tingirt. Jetzt sassen Dissenters und römische Katholiken mit in den Parlamentshäusern. Trotzdem aber nahmen dieselben keinen Anstand, durch die abermals der Papstkirche zu gute kommende irische Kirchengutsakte zehn irische Bisthümer aufzuheben: ohne Rücksicht auf „die apostolische Nachfolge" von deren Inhabern. Die Erbitterung über diese Maassnahmen wurde schon deshalb, weil Cambridge der Mittelpunkt der „niederkirchlichen" Richtung war, ganz besonders in Oxford geschürt. Auch

1) Vgl. meine Einleitung in die Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, § 48. S. 585 ff.

hier hatten zwar nicht lange vorher die Thomas Arnold, Whateley, Hampden in einem die spätere „breitkirchliche“ Richtung vorbereitenden Sinne gelehrt. Aber seit dem Jahre 1833, dem Jahre jener irischen Kirchengutsakte, wird Oxford das Centrum des „hochkirchlichen“ Puseyismus.

Die mit dem Namen Pusey's bezeichnete Richtung war an sich allerdings nichts weniger als neu. Wenigstens hat sie schon viel früher eine Reihe von Vorläufern gehabt. Denn von Anfang an hatte die englische Kirche die rechte Mitte zwischen Katholicismus und Protestantismus einnehmen wollen, und bereits die alte hochkirchliche Schule hatte die Verwandtschaft mit der römischen Kirche stets eben so sehr betont, wie die Verwerfung der protestantischen Sekten. Die grossartige Bedeutung für die gesammte nationale nicht nur, sondern auch für die allgemein menschheitliche Entwickelung, welche der Kirche der ersten englischen Reformation gerade durch jene Mittelstellung zukommt, haben wir schon in den ersten Anfängen der Reformationsgeschichte gebührend gewürdigt [1]). Dass der zuerst in England durchgeführte Verschmelzungsprocess des katholischen und des protestantischen Ideals auch für die Zukunft eine hochgewichtige Rolle spielen dürfte, erweist allein schon die siegreiche Opposition des amerikanischen Nationalkatholicismus gegen die Invasion des römischen Kirchenthums in den Freistaaten Nordamerikas. Aber man darf ebensowenig blind sein für diejenigen Momente, welche — auch abgesehen von den vorerwähnten temporären Anlässen — die katholische Basis der englischen Kirche gar leicht in eine Gravitation nach Rom hin verwandelten. Denn war jenes katholische Ideal in der empirischen Gestalt der englischen Kirche überhaupt jemals wirklich gewahrt? Wo blieb die Freiheit und Unabhängigkeit der „Himmelstochter“ bei der Gewaltherrschaft, die schon Heinrich VIII. und Elisabeth, um vieles mehr aber noch die Stuarts und die Hannoveraner in der Kirche ausübten? *„No bishop no king“* hatte Jacob I. gelehrt. Damit war jedoch die Kirche geradezu zu einem Mittel für einen politischen Zweck erklärt worden. Die Suprematie der Krone erschien in direktem Widerspruch mit der Unabhängigkeit der Kirche vom Staate. Wo aber bot sich ein fester Halt für die Kirche, wenn sie die Verbindung mit der Krone aufgab? Wo anders als in dem Primat des römischen Bischofs, der ja nur der königlichen Suprematie zu Liebe fallen gelassen war?

Kam man so schon durch die Schattenseiten des eigenen Kirchenthums zur Idealisirung des papalen Standpunktes, so trug aber ferner auch der ganze Kirchenbegriff des Anglokatholicismus

---

1) A. a. O. §. 6. S. 68 ff.

von vornherein ein Ferment in sich, welches (wo sie überhaupt einmal vorhanden war) die Neigung begünstigen musste, jene Konsequenz wirklich zu ziehen. Nicht das unsichtbare Gottesreich, sondern die sichtbare Kirche, in der Hierarchie repräsentirt, ist demselben die alleinige Trägerin der Offenbarung. Die Bischöfe haben von den Aposteln die Gaben des heiligen Geistes erhalten. Ohne diese *successio apostolica* keine wahre Kirche. Die Gemeinschaft mit Christus ist an die Gemeinschaft mit den Bischöfen geknüpft. Mit der Lehre von der *successio apostolica* ist sodann weiter die über die kirchliche Tradition unauflöslich verbunden. Jemehr die Dissenters sich der Hochkirche gegenüber auf die Schrift beriefen, um so mehr waren die Vertheidiger der letztern auf die Tradition hingewiesen — „eine Wendung des Streites, die (wie ein scharfsichtiger Beobachter in den „Historisch-politischen Blättern" schon 1840 bemerkte) nach der katholischen Seite hin weiter führte, als man gewollt und beabsichtigt hatte." Kam man doch so geradezu wieder zu der Behauptung, die Bibel nur im Zusammenhang mit der Tradition als Glaubensregel gelten zu lassen, und allein der die Tradition verbürgenden Kirche das Recht der authentischen Schrifterklärung beizulegen. Die gleiche Konsequenz wurde dann endlich auch mit Bezug auf die Sakramente gezogen. Die Taufe, nicht der Glaube, rechtfertigt. Das Abendmahl steht und fällt mit der leiblichen Gegenwart Christi. Ja auch die übrigen katholischen Sakramente und ebenso Cölibat und Klosterleben, Heiligen- und Reliquienverehrung haben ihre volle Berechtigung. Es kommt nur darauf an, den Missbrauch zu verhüten, dem sie eine Zeit lang ausgesetzt waren. Doch ist diese Rückbildung des Kultus in der sogenannten puseyistischen Bewegung erst theilweise vollzogen. Die hier noch vorhandene Lücke sollte nachmals der Ritualismus ausfüllen.

In voller Uebereinstimmung mit diesen der Konversionsliteratur selber entnommenen Grundgedanken der „katholischen Bewegung" äussert sich ein amerikanischer Biograph Pusey's[1]), der sich selbst noch heute als begeisterter Anhänger dieser Bewegung giebt. Auch bei ihm ist es der Begriff der Kirche, von dem das *Catholic movement* ausging, nämlich der von Christus und den Aposteln abstammenden Kirche, und darum unabhängig von der Gnade eines Parlamentes oder eines Congresses. Wie die *successio apostolica*, so wird von Hopkins aber auch die Sakramentstheorie, speciell die Betonung der reellen Gegenwart Christi, auf ein bleibend berechtigtes Ideal zurückgeführt: den Glauben an das göttliche Leben Christi in der Kirche und ihrem

---

1) J. H. Hopkins D. D. in *The American Church Review*. Januar 1883 S. 61—88.

Kultus. Ja es gewinnen ihm zufolge neben den Ausgangspunkten der Traktarianer sogar die der Ritualisten einen vernünftigeren Hintergrund. Die Wiederbelebung der altkirchlichen Architectur, Musik und Hymnologie, die Wiederherstellung der altkirchlichen Trachten und Sitten bezwecken nach ihm nicht nur die Ehre und den Ruhm der kirchlichen Mysterien, sondern dienen auch dem paedagogischen Zwecke, die Anziehungskraft der Kirche für die ungebildete grosse Masse zu mehren. Entweder, sagt Hopkins, ist der Arbeiter durch solche und dem ähnliche Mittel wieder für die Kirche zu gewinnen, oder er verfällt den Moody und Shankey und der Heilsarmee einer-, der römischen Propaganda andererseits.

Man muss solchen und ähnlichen Argumentationen, wie sie sich nachmals in den zahlreichen Konversionsschriften stets wiederholen, schon in ihren ersten Keimen nachgehen, um den Stufengang der ganzen Bewegung sowol wie die schwankende Haltung ihrer Hauptträger überhaupt begreifen zu können. Denn die mit dem September 1833 anhebende Ausgabe der *tracts for the times*, mit welcher man gewöhnlich die Geschichte der römischen Bewegung in der englischen Kirche beginnt, hat eine ebenso lange Vorgeschichte, wie ihr eigener Verlauf noch sehr verschiedene Stadien aufweist. Bevor wir daher auf den sogenannten Traktarianismus und seine Nachwirkungen eingehen, ist es am Platze, die früheren mehr sporadischen Konversionsfälle im Zusammenhang zu überschauen.

Um sich eine bequeme Uebersicht sowohl über die hier in Betracht kommenden Personen wie über die wichtigeren Produkte der einschlägigen Literatur zu verschaffen, folgt man am besten dem chronologischen Verzeichniss der Konversionen, welches der auf England bezügliche Band der Rosenthal'schen Konvertitenbilder enthält. Gewährt doch auch dieser Band trotz der völligen Kritiklosigkeit des Verfassers der kritischen Forschung dieselbe Erleichterung, wie bei den deutschen „Wegen nach Rom," indem die zum guten Theile schwer zugängliche Literatur zusammengestellt ist und alle wichtigeren Erörterungen im Auszuge mitgetheilt werden. Ausserdem aber kommt man so wie von selbst dazu, die aufeinanderfolgenden Stadien der Konversionsbewegung jede in ihrer Eigenart zu verstehen. Denn zunächst muss man ja gerade die sporadischen Fälle der ersten Decennien kennen, um die puseyistische Strömung und deren spätere Ausläufer davon sondern zu können.

Schon aus dem Ausgange des 18. Jahrhunderts kann das Rosenthal'sche Verzeichniss gleich einen Namen an die Spitze stellen, der den Manning und Genossen in der neuen kirchlichen Carrière voraufgegangen ist, den nachmaligen Londoner apostolischen Vikar und Bischof *in partibus* Bramston († 1836).

Eine ähnliche Laufbahn finden wir bei dem durch seine irische Mutter beeinflussten, hernach besonders durch Gregor XVI. begünstigten Baggs († 1845). Aber aus dem ersten Decennium unseres Jahrhunderts werden daneben doch hauptsächlich nur einige in Frankreich bekehrte Offiziere und Edelleute aufgeführt, von denen keiner ausser seinem Namen etwas in die Wagschale zu werfen hat. Wir notiren darum hier nur einige Namen: einen Sir Wright, einen Lord Stuart, einen Sir Trelawney, einen Lord Holland. Früher noch begegnen uns eine Anzahl von Damen, welche entweder in französische Familien (wie Polignac, Choiseul, Delange) hineinheiratheten oder von dort aus beeinflusst wurden. Ihnen schliessen bald auch eine grössere Zahl anderer theils adliger, theils bürgerlicher Frauen und Mädchen sich an. So schon während der zwanziger Jahre eine Lady Bayle, eine Miss Palmer, eine Miss Dolling, und aus den folgenden Decennien Lady Payet, Miss Hartwell, Miss Agnew, Miss Young, Gräfin Clare. Ueberhaupt findet derjenige, welcher die lange Liste der Bekehrten von Jahr zu Jahr verfolgt, das weibliche Element nicht bloss bedeutend stärker, sondern auch schon viel früher vertreten. Es ist schon in dieser Zeit nicht zu verkennen, wie die moderne Propaganda auch in England mit Vorliebe bei den Frauen eingesetzt hat, um durch deren Einfluss allmählich auch ihre Familien, wenigstens in der zweiten Generation, zu gewinnen.

Finden wir doch schon unter den ersten Bekehrten einen John Tilt, dessen Frau ihm auf diesem Wege voranging. Die vorhergenannte Miss Dolling ist sogar auf die Bekehrung Spencer's von Einfluss gewesen. Wie wenig aber erst gar bei der Jagd auf die Frauenseelen selbst die moralischen Mittel in Frage kamen, beweist bereits die Bekehrungsgeschichte der Miss Loveday. Durch das (von Räss und Weiss geleitete) Mainzer klerikale Literaturbureau ist dieselbe als „ein denkwürdiger Beitrag zur Geschichte der religiösen Duldung im 19. Jahrhundert" auch deutsch veröffentlicht worden (1822). Der Unduldsame ist hier natürlich der betrogene Vater. In Wirklichkeit war ihm seine Tochter nicht blos im Geheimen bekehrt, sondern noch längere Zeit in verschiedenen Klöstern vor ihm versteckt worden, so dass sogar die französische Kammer der Restaurationszeit lebhafte Debatten über diesen schnöden Kinderraub erlebt hat. Charakteristischer noch ist jedoch wol die in der französischen Uebersetzung (1861) von Mermillod bevorwortete Bekehrungsgeschichte der Mistress Pittar. Nicht genug, dass auch sie hinter dem Rücken ihres Mannes zum Uebertritte bearbeitet wurde; — sie hat auch nach dessen Tode ihre unmündigen Kinder den Vormündern entführt. Dafür sind dann ihre beiden Söhne in der That Jesuiten geworden, und Mermillod weiss kaum Lobeserhebungen genug

zu finden für solch exemplarische Frömmigkeit. Wenn er dabei ihr „Siegeslied“ schliesslich mit der Wanderung der Gräfin Hahn-Hahn von Babylon nach Jerusalem in Parallele gestellt hat, so fallen damit ihre Argumentationen freilich auch unter das prägnante Hase'sche Urtheil: „Allen Respekt vor Kirchenvätern in der Hand einer Salondame!“

Eine besondere Erwähnung verdient es ferner, dass wir ebenfalls schon unter den noch vor Newman und seinen Freunden übergetretenen Damen eine Miss Gladstone finden. War doch auch ihr berühmter Bruder (zumal in der Zeit, wo er sein bekanntes Erstlingswerk über Kirche und Staat schrieb) stark von den Trugschlüssen des Traktarianismus beeinflusst. Wohl nur sein Freundschaftsverhältniss mit Bunsen hat dem überwiegenden Einflusse Newman's, dem viele seiner nächsten Verwandten und Freunde erlagen, im Wege gestanden. Man muss diese Vorgeschichte stets im Auge behalten, um Gladstone's späteres Auftreten gegen den „Vaticanismus“ in seiner ganzen schwerwiegenden Bedeutung zu würdigen. In Zusammenhang mit seiner nachmaligen antirömischen Wendung steht übrigens auch die spätere Haltung der zeitlebens eng mit ihm verbundenen Schwester. Finden wir doch auch bei ihr, ihrer Konversion zur römischen Kirche zum Trotz, dieselbe Unterscheidung von Papalismus und Katholicismus, die nachmals sogar Newman eine Zeit lang in Opposition gegen das neue Dogma und in Misskredit bei Pius IX. gebracht hat. Newman hat sich schliesslich mit ähnlichen Umdeutungskünsten wie Hefele unterworfen. Miss Gladstone aber ist einige Jahre nach dem Vaticanconcil unter dem geistlichen Beistande des altkatholischen Pfarrers Tangermann in Köln gestorben.

Schon vor dem Beginn der eigentlichen Konversionsära giebt es also dieselben verschiedenen Kategorien unter den Bekehrten, wie sie in der Folgezeit nebeneinander hergehen sollten. Ebenso aber verlangt auch schon in dieser früheren Zeit die einschlägige Kontroversliteratur eine viel gründlichere Betrachtung, als ihr wenigstens damals zu Theil wurde. Wir sind bereits so höflich gewesen, den beiden Damen, Miss Loveday und Mistress Pittar, deren Bekehrung englisch, französisch und deutsch verherrlicht wurde, den Vortritt zu gönnen. Es muss aber in der That bei beiden Schriften ausdrücklich die geschickte „Mache“ anerkannt werden, zumal in der Art, wie die letztere als eine nur „durch ihre Bibel und das *Common Prayerbook* bekehrte Protestantin“ inscenirt wird. In specifisch novellistischer Art hat ferner Miss Agnew's „*Geraldine, a tale of conscience*“ die Nothwendigkeit dieses Entwickelungsganges an ihrem eigenen Lebenswege vorgeführt (1837). Welche Beliebtheit sich die hier angewandte Methode erworben hat, beweist neben den zahlreichen englischen Auflagen

der „Geraldine“ die 3 bis 4 mal wiederholte deutsche Uebersetzung. Die Verfasserin gehört überhaupt zu den frühesten Novellistinnen, welche die seither so sehr ins Kraut geschossenen Bekehrungsgeschichten in Romanform aufbrachten.

Wer der Meinung sein möchte, dass diese „Damenliteratur“ nicht in die Kirchengeschichte gehöre, der möge nur einmal die Kataloge der fast in jeder katholischen Gemeinde Deutschlands eifrig colportirten Bibliotheken der Borromäusvereine studiren. Schon vor mehr als dreissig Jahren haben die „Geraldine“ und ihre zahlreichen Nachahmungen zu der auch in protestantischen Kreisen mit Vorliebe verbreiteten „Jugendlectüre“ gehört. Daneben ist dann allerdings auch an parallelen Werken männlicher Verfasser kein Mangel. So ziemlich das älteste dieser Kategorie scheint uns die „Rückkehr“ des Sir Leopold Wright zur „katholischen“ Kirche, von ihm selber in einem Briefe geschildert, der übrigens das Vorbild von Haller's Brief an seine Familie unschwer erkennen lässt. Auch dieser Brief ist nicht nur englisch, sondern zugleich auch deutsch und französisch erschienen, und dabei ist nicht versäumt worden, das „Edelmann“ und „Gentilhomme“ auf den Titel zu setzen (1824). In dieselbe Klasse gehören ferner schon in dieser Zeit die Schriften von Richard Waldo Sibthorp, der in zwei Briefen die Frage „Warum bist du katholisch geworden?“ beantwortet, von Francis Wackerbath, der bereits vor seiner Konversion einen analogen Brief an Sir Robert Peel richtete, und von Lisle Philips, der wenigstens in spätern Jahren nachträglich seine Erwartungen auf die „zukünftige Einheit des Christenthums“ literarisch begründete (1857). Ein äusserst fleissiger Kontroversschriftsteller ist sodann unter den älteren Konvertiten Henry Digby gewesen. Dem vor seinem Uebertritt geschriebenen „Stein der Ehre“ hat er nachmals eine grosse Zahl bändereicher Werke folgen lassen, die allerdings nicht eigentlich populär geworden sind, weil sie den jüngern Fanatikern zu „gelehrt“ waren. Wir nennen davon die zehnbändigen *Mores catholici*, das achtbändige *Compitum or the meeting ways of the catholic church* und (von den mehrfachen poetischen Sammlungen und Andachtsstunden abstrahirend) die *Chapel of St. John or a life of faith in the 19. century*.

Wo keine derartigen Werke vorliegen, die Bekehrten aber sich irgendwie auf anderen Gebieten hervorthaten, haben die Sammler der Konvertitenlisten ebenfalls schon in dieser Zeit nicht versäumt, wenigstens mit jenen andern Dingen Reclame zu machen. Als besonders charakteristische Fälle dieser Art sind uns die Biographien der Maler Stanfield und Herbert und des Architekten Pugin aufgefallen. Wer dieselben liest und nicht sonst orientirt ist, muss beinahe glauben, dass das neuere England neben ihnen

kaum irgendwie bemerkenswerthe Künstler besessen. Aehnlich verhält es sich mit dem Lebensbilde des archivalischen Gelehrten Turnbull, der auf Grund einer nur zu berechtigten Petition der Versuchung entzogen wurde, die Staatsdocumente nach dem bekannten Jesuitenrecept zu behandeln, der eben deshalb aber nun doppelt hoch und über alle andern Gelehrten Englands erhoben wird. Am weitaus bedeutendsten unter der ganzen älteren Bekehrungsliteratur sind jedoch die eingehenden Biographien von George Spencer, dem nachmaligen *Father Ignatius of St. Paul* und eifrigen Bekehrer, und von dem leidenschaftlichen Frederick Lucas, dem Begründer des „Tablet". Wer die Bekehrungswege vor der Aera des Traktarianismus psychologisch verfolgen will, findet hier wol die beste Gelegenheit. Spencer ist zu seiner (im Jahre 1830 vollzogenen) Konversion besonders durch die bekannte Verwechslung von Glaube und Dogmatik, oder von Religion und Theologie gekommen. Weil es nur einen wahren Glauben giebt, so kann die in so viele Sekten getheilte englische Kirche nicht die wahre sein, sondern nur diejenige, welche die Einheit des Glaubens aufrecht erhält. Der Uebertritt von Lucas seinerseits fand im Jahre 1839 statt, als die traktarianische Bewegung bereits allgemeines Aufsehen erregt hatte. Auch Lucas hat sich von Anfang an für dieselbe interessirt, und jemehr sie sich dem Zielpunkte näherte, um so lebhafter. Aber die Pietät für die englische Kirche, welche gerade im engeren Kreise Pusey's so stark war, hat er (ein geborener Quäker) niemals getheilt und darum die Bedenken, die sogar Newman lange Zeit zurückhielten, ebenso unverständlich gefunden, wie die friedlichere Gesinnung der geborenen Katholiken. Seine *reasons for becoming a catholic* (1839) lassen sich aber nichtsdestoweniger in ihrem Versuche, die römischen Lehren den Protestanten plausibel zu machen, gewissermassen als ein Vorbild dessen bezeichnen, was bald nachher der 90. Traktat speciell mit Bezug auf die 39 Artikel versucht hat.

Gehen wir aber nunmehr nach diesem Rückblick auf die älteren Vorläufer zu der traktarianischen Bewegung selbst über, um zunächst ihre verschiedenen Stadien auseinanderzuhalten! Noch vor der Herausgabe der *tracts for the times* selber, die der Bewegung den Namen gegeben, hat die in ihnen das Wort ergreifende Richtung mannigfache Belege ihrer Existenz abgelegt. So sind die den *tracts* selber von Anfang an eignenden Sympathien für die römische Kirche auch schon in Perceval's „*Christian Peace-offering*" unzweideutig enthalten. Bei Gelegenheit der Katholiken-Emancipation herausgegeben, wollte diese Schrift die gemeinsame Communion der anglikanischen und römischen „Katholiken" anbahnen. Alle Irrthümer und Verbrechen der Papstkirche wurden

daher als blosse Auswüchse an einem wahren Zweige der ächten Kirche hingestellt, die das Mark nicht berührten. Und während der Verfasser nach dieser Seite die Hoffnung auf volle Wiedervereinigung aussprach, war ihm kaum ein schmähender Ausdruck stark genug für die Independenten, Baptisten, Calvinisten und Lutheraner. Neben Perceval gehört ebenfalls Froude noch zu den älteren Vorläufern der jungen Oxforder Schule. Er ist es, welcher speciell auf die Laud'schen Kirchenideale zurückgeht, die Reformation als einen „schlecht eingerichteten Beinbruch" bezeichnet, in dem von der Reformation ausgegangenen „rationalistischen" Geiste den Antichrist der Apokalypse sieht. Auch das von Keble aufgestellte Programm für das gemeinsame Vorgehen, sowie die Umgestaltung des Katechismus in *The Churchman's manual* fallen ihrem Erscheinen nach noch vor das der berühmten *tracts for the times*. Mit einer neuen Ausgabe des Manuals werden dieselben eröffnet. Daneben stehen ferner zahlreiche Predigten, Abhandlungen in den Revuen und Zeitungen, sogar eine belletristische Literatur von Erzählungen, Gedichten und Romanen, in der man gewissermaassen das Vorbild der späteren offen papalen Industrie auf diesem Gebiete vor sich hat.

Bedeutend einflussreicher als alle die eben Genannten war jedoch schon damals der Mann, welcher der ganzen Bewegung den Namen gegeben, Edward Bouverie Pusey. Die Zahl der sogenannten Puseyiten, die zur römischen Kirche übertraten, geht, wenn man die Laien einrechnet, in viele Tausende. Pusey selbst aber ist bis zum Ende seines Lebens der Erklärung, welche er in der schwierigsten Periode desselben gab, treu geblieben, er werde in dem Schoosse der englischen Kirche leben und sterben, und dies solle seine einzige Antwort auf die gegen ihn gerichteten Angriffe sein. Wie sehr denn auch die Urtheile über seine Thätigkeit früher auseinandergingen, so hat er doch bei seinem Tode (1882) die allgemeinste Achtung ins Grab mitgenommen. Die Organe aller kirchlichen Parteien in England haben ihn als einen der hervorragendsten Männer des ganzen Landes anerkannt. Sein amerikanischer Biograph bezeichnet ihn geradezu als den grössten Theologen, den die englische Kirche jemals gehabt. Und gewiss ist es für die Bedeutung eines englischen Theologen in hohem Grade bezeichnend, dass er weder Erzbischof, noch Bischof, ja nicht einmal Dechant, sondern ein einfacher Professor war und trotzdem die ganze Entwickelung seiner Kirche in neue Bahnen gelenkt hat.

Um diese neuen Bahnen in Pusey's eigenem Sinne aufzufassen, genügt es aber nicht, jene vorher geschilderten Verhältnisse der englischen Kirche, zumal ihre unwürdige Stellung zum Parlamente, zu berücksichtigen. Denn auf Pusey persönlich hat

seine Studienzeit in Deutschland kaum weniger Einfluss gehabt, wie seiner Zeit auf den Reformator Cranmer. Nur ist der Einfluss ein gegensätzlicher gewesen und geblieben. Er hatte die deutsche Bibelkritik kennen, aber zugleich aus tiefster Seele hassen gelernt, als die Autorität des inspirirten Bibelbuchs untergrabend. Wenn heute noch sein sonst so scharfblickender Verehrer Hopkins die deutschen Kritiker einfach Feinde der h. Schrift nennt, so lässt sich leicht denken, welcher Art die Stimmung war, welche der jugendliche Zeitgenosse Hengstenberg's nach England zurückbrachte. Aber genaue Kenntniss der verhassten Kritik darf man ihm so wenig bestreiten, wie eingehende Beschäftigung mit der Naturwissenschaft und ungewöhnliche Vertrautheit mit der rabbinischen Literatur. Seine Vorrede zu dem Specialwerk über die jüdischen Ausleger von Jesaia 53 ist in letzterer Beziehung fast sprichwörtlich geworden. Das Verzeichniss seiner gelehrten Werke würde überhaupt mehrere Seiten füllen, und ausser seinen eigenen Schriften sind solche grossen literarischen Unternehmungen von ihm angeregt worden, wie ein umfassender Commentar zu allen biblischen Büchern und eine neue Ausgabe der Kirchenväter. Persönlich hat er zu dem ersteren den Commentar über Daniel und die kleinen Propheten, zu der letzteren die *Ante Nicene Christian Library* beigesteuert. Daneben aber finden wir ihn nun im Vordergrund aller kirchlichen Bewegungen, überall für die Autorität der Kirchenlehre einstehend, mehr aber noch für die praktischen Aufgaben der Kirche im Volksleben. Schon bei den *tracts for the times* erscheint er geradezu als der erste Führer einer ihrer Zukunft gewissen Partei.

Diese vielgenannten Traktate selber sind nun jedoch nichts weniger als das Werk eines Einzelnen, sondern aus gemeinsamen Besprechungen von Pusey, Newman, Palmer, Keble, Hook über die Mängel der Kirche und die Mittel zu deren Abhülfe hervorgegangen. Wir finden in ihnen von Anfang an alle die Grundgedanken wieder, die wir schon oben als das Vermächtniss der Laud'schen Tendenzen in der Hochkirche bezeichnet: vor allem die Werthlegung auf die apostolische Succession als die alleinige Vermittelung des h. Geistes, und auf die altkirchliche Tradition als die Quelle der Glaubenslehre neben der Schrift und als die Norm ihrer Auslegung. Daraus werden dann alle die weiteren Konsequenzen für die Rechtfertigungs- wie für die Abendmahlslehre, für die Prärogativen des Klerus wie für die liturgischen Handlungen abgeleitet. Nachdrücklich wurde der katholische Charakter der englischen Kirche geltend gemacht und jede Gemeinschaft mit dem sogenannten Protestantismus in Abrede gestellt. Die Absicht auf Trennung von der englischen Kirche selbst lässt sich jedoch noch in keinem einzigen der Traktate nachweisen.

Die Verfasser wollten vielmehr deren Bekenntnissgrundlage in den 39 Artikeln ausdrücklich aufrecht erhalten. Dies hat selbst der berühmte 90. Traktat noch gethan, so unverhüllt er auch den Bruch mit allen Principien der Reformation proklamirt. Denn seine Absicht ging gerade dahin, zu zeigen, dass man auf dem Boden dieser Artikel dennoch alle specifisch römischen Lehren vertheidigen könne. Fegfeuer und Ablass, Bilderverehrung und Brodverwandlung, Marienkult und Heiligenverehrung, Cölibat und päpstliche Autorität sind dem Verfasser zufolge insgesammt nicht schlechthin, sondern nur in einer gewissen Ausartung durch die 39 Artikel verworfen. Man kann echter Anglikaner sein und doch die Beschlüsse des Tridenter Concils sich aneignen. Die römische Kirche selbst ist die ältere Schwesterkirche, der Protestantismus dagegen die Religion des verdorbenen menschlichen Herzens und die andern protestantischen Kirchen unchristliche Sekten.

Mit dem Verfasser dieses 90. Traktates haben wir es nun im Folgenden mehr wie mit irgend einem Andern, selbst als mit Pusey, zu thun. Denn auch dieser ist schon im Laufe der folgenden Jahre hinter Newman zurückgetreten. Die verschiedenen Phasen von Newman's Leben bilden geradezu den Angelpunkt, um welche sich die englische Kirchengeschichte der nächsten Dezennien bewegt hat. Eben deshalb können wir hier noch nicht näher auf diese wechselnden Phasen eintreten, glauben aber, was den häufigen Wechsel als solchen betrifft, soviel vorwegnehmen zu sollen, dass auch Pusey's amerikanischer Biograph so gut wie seine englischen Freunde Newman eine ganz unbeschreibliche persönliche Anziehungskraft zuschreibt, ihn aber zugleich als einen Mann von grossem Autoritätsbedürfniss bezeichnet. In der That hat Newman's Theologie etwas von dem *genus varium et mutabile semper*, das Virgil den Frauen beilegt. Von der evangelischen Richtung hat er sich zur hochkirchlichen gewandt, von dieser nach Rom. Aber nachdem er Manning's Agitation für das Infallibilitätsdogma die Heeresfolge verweigert und die Gesellschaft Jesu als eine gewaltthätige, aggressive Faktion bezeichnet hatte, stand er die letzten Jahre Pius' IX. so gut wie im Bann. Und trotz der klugen Politik Leo's XIII., die diese Differenzen vergessen zu machen suchte, bemerkt Hopkins mit vollem Recht, es unterliege keinem Zweifel, dass Newman in der englischen Kirche viel mehr verehrt und geliebt werde als in der römischen; während die romanisirende Tendenz seines Einflusses mit der Secession aufgehört habe, sei die persönliche Hingebung geblieben. Unsrerseits werden wir dieses Urtheil, wenn auch nicht theilen, so doch zu verstehen suchen. Zunächst aber wenden wir uns den Ergebnissen seines 90. Traktates und damit dem Traktarianismus überhaupt zu.

Von einer wissenschaftlichen ehrlichen Untersuchung im deutschen Sinn des Wortes (d. h. einer solchen, der das Resultat nicht schon vor der Untersuchung feststeht) ist allerdings kaum bei einem der Traktate etwas zu spüren. Dagegen fehlt es den Verfassern weder an patristischer Gelehrsamkeit, noch an dialektischer Beredtsamkeit. Ebenso wächst ihr Muth ersichtlich nicht bloss mit den Erfolgen, sondern ebenso mit den Angriffen. Zu den ersteren zählte die Begünstigung durch die Mehrzahl der Bischöfe, welche die vielfach geschwächte Autorität ihres Amtes durch die Oxforder wieder gekräftigt sahen. Unter den Angriffen standen die des (die evangelische Fraktion vertretenden) „Christian Observer" obenan, der gleich im Jahre 1834 auf die Gefahren der neuen Tendenz für die Kirche hinwies. Damals hat Newman seine *Via media* entgegengestellt, in welcher er der englischen Kirche jene Mittelstellung vindicirte, die in der That ihren eigenthümlichen Charakter ausdrückt. Aber von Jahr zu Jahr wurde der Streit heftiger, und immer deutlicher nahm die neue Schule nicht bloss Duldung, sondern Alleinberechtigung in Anspruch. Es zeigte sich das schon 1836 in dem Hampden-Streit, indem die Oxforder dessen Ernennung zum Professor angriffen. Thomas Arnold hat damals seinen des Unglaubens bezüchtigten Freund lebhaft vertheidigt. Gleich das folgende Jahr 1837 sah wieder einen neuen Konflikt, durch den Williams'schen Traktat über die pflichtmässige Reserve in der Mittheilung von religiösen Wahrheiten veranlasst. Die Herausgabe von Froude's Nachlass in den Jahren 1838/9 steigerte die Schroffheit der Gegensätze durch die Enthüllung der eigentlichen Zielpunkte des Verstorbenen. „Schon lag es offen zu Tage, dass die jüngere Generation gelehrt worden war, in der Reformation ein beklagenswerthes Unglück zu sehen, die andern evangelischen Kirchen mit Verachtung zu behandeln, dagegen die römische Kirche als die ältere Schwester der englischen, oder auch geradezu als deren Mutter". Aber es war doch erst der 90. Traktat, welcher dem Fass den Boden ausstiess. Lag doch seine rabulistische Tendenz nur zu deutlich am Tage. Newman hat nicht sowohl untersucht, was die 39 Artikel wirklich lehren wollten, als vielmehr den Versuch gemacht, wie weit sie sich drehen und deuteln liessen, um die von ihren Verfassern verworfenen Lehren mit ihrem Wortlaut in Einklang zu bringen. Es war eine wirklich jesuitische *reservatio mentalis*, mit welcher das junge Geschlecht die Verpflichtung auf das kirchliche Bekenntniss umzudeuten instruirt wurde. Von römischer Seite konnte Wiseman schon damals mit geringer Mühe nachweisen, dass ein solcher Standpunkt nothwendig über sich selber hinausführe.

Trotzdem wollen die spätern Nachwirkungen, in welchen die

Konsequenzen der in den *tracts for the times* ausgesprochenen Prämissen wirklich gezogen wurden, von dem damaligen Standpunkte ihrer Verfasser noch scharf unterschieden sein. Ihre Führer dachten noch nicht von ferne daran, selber die englische Kirche zu verlassen; sie hofften im Gegentheil ihren Einfluss auf dieselbe derartig zu steigern, um einst die Vereinigung der getrennten Kirchen herbeizuführen, d. h. in Wirklichkeit ihre gesammte Kirche dem Papstthum wieder zuführen zu können. Auch wir müssen daher von ihren nachmaligen Schritten vorerst noch ganz abstrahiren, um zunächst die Situation ins Auge zu fassen, die durch den 90. Traktat geschaffen worden war. Die Herausforderung, die darin lag, war natürlich zu schroff, als dass die bisherigen Begünstiger der Bewegung im Episkopat länger hätten schweigend zusehen dürfen. Im März 1841 sagte sich der Vicekanzler von Oxford von der traktarianischen Partei los. Der ihr persönlich durchaus geneigte Bischof Bagot von Oxford sandte an Newman die Erklärung, dass der 90. Traktat anstössig sei und leicht den Frieden und die Ruhe der Kirche stören könnte. Auch der Erzbischof von Canterbury verbot die Herausgabe weiterer polemischer Traktate. Pusey, welcher bis dahin die ganze Partei mit seinem Namen gedeckt, hat die Newman'schen Aufstellungen zu vertheidigen gesucht. Wegen einer Predigt, in der er überscharf polemisirt hatte, ist er selber auf drei Jahre in der Stellung als Universitätsprediger suspendirt worden. Aber auf Newman's weiterem Wege ist er diesem nicht mehr gefolgt, hat sich (nach dem sogar von Alzog adoptirten Ausdruck) begnügt, die englische Kirche zu „entprotestantisiren". Pius IX. hat nachmals von ihm gesagt, er habe die Glocke zum Eintritt Englands in die katholische (will sagen römische) Kirche geläutet, sei aber selbst an der Thüre stehen geblieben.

Sogar Newman selber aber hat noch mehrere Jahre gewartet, bis er von einem „Halben" ein „Ganzer" wurde. Durch seinen Brief vom 29. März unterwarf er sich dem Bischof und inhibirte die Herausgabe weiterer Traktate. Gerade die damalige Uebergangszeit, bevor die offenen Uebertritte in Schwung kamen und Newman selber den letzten Schritt that, ist daher gewiss am bezeichnendsten für die Stellung, welche seine Partei ursprünglich einzunehmen und zu behaupten versucht hatte. Wenige Monate, nachdem er sich selbst seinem Bischof unterworfen, wagte es Newman nämlich, den Protestanten des Continents zuzumuthen, sich den römischen Bischöfen ihres Sprengels zu unterwerfen. Die Forderungen, die nachmals Bischof Martin von Paderborn an die seiner Jurisdiktion angehörigen Ketzer gestellt hat, konnte dieser einfach dem Votum entnehmen, welches Newman schon damals dem evangelischen Pastor Spörlein von Antwerpen gab: er sei

als Antwerpener Kleriker der geistlichen Gewalt des dortigen Bischofs unterworfen. Der ganze Kreis der jungen Leute, die ihn umgaben, stimmte dieser Anschauung bei. In dem Briefe Bunsen's, der dieses Erlebniss mittheilt, findet sich zugleich der weitere Verlauf des Traktarianismus merkwürdig prognosticirt. Hatte er doch selber in dessen Tendenzen um so klarer hineinblicken können, wo dieselbe Partei gleichzeitig der gegenseitigen Annäherung der englischen und preussischen Kirche und der Begründung des gemeinsamen Bisthums Jerusalem den erbittertsten Widerstand entgegenstellte. Dieser (aus vielen ähnlichen Daten ausgewählten) Mittheilung aus der Bunsen'schen Biographie möge gleichzeitig beigefügt werden, dass besonders der Briefwechsel Bunsen's mit Pusey's Bruder reich an bezeichnenden Daten über die damalige Krise genannt werden muss. In wesentlicher Uebereinstimmung mit Bunsen's Urtheil hat die aus Dorner's und Hoffmann's Feder geflossene Denkschrift des Berliner Oberkirchenrathes von 1867, welche durch die gleichartigen Tendenzen in Deutschland veranlasst wurde, die englische Konversionsströmung auf ihren Ursprung zurückzuführen versucht. Gleichzeitig schrieb auch die Haager Gesellschaft ein Preisthema aus über die Geschichte des Anglokatholicismus, welches nach mehrmaliger Wiederholung in der Monographie von Kruyf (1873) eine gediegene Bearbeitung fand. Für die verschiedenen Stadien, die die tractarianische Bewegung vor und nach den Konversionen durchmachte, hat der zuverlässige Schöll (1862) die bezeichnendsten Daten zusammengestellt. Desgleichen hat das Verhältniss von „Ritualismus und Romanismus“ in Mettgenberg (1877) einen sachkundigen Darsteller gefunden. Fast noch lehrreicher aber für den Rückblick auf Ursachen und Folgen der ganzen Bewegung müssen die klerikalen Zeitschriften des Kontinents in den Anfängen der tractarianischen Bewegung genannt werden. Fast jeder Band der historisch-politischen Blätter, des Mainzer Katholik, der Freiburger Zeitschrift für katholische Theologie bietet dafür reichlichen Stoff. Noch rückhaltloser in seinen Enthüllungen wie in seinen Zukuftserwartungen ist jedoch der Pariser Univers.

Wir entnehmen daher speciell dem letztern den Brief „eines jungen Mitglieds der Universität Oxford“ an den Redakteur des Univers vom 13. April 1841, wenige Wochen nach Ausbruch der Krise geschrieben. Der Verfasser dieses Briefes gab sich selbst als Anglikaner. Trotzdem wurde die Aechtheit des Briefes durch das Journal verbürgt. Bei der bekannten Wahrheitsliebe des Herrn Louis Veuillot würde dies allerdings noch kein genügender Beweis sein, aber es entspricht in der That der ganze Tenor durchaus der Situation, wie sie sich nach der In-

hibirung der Herausgabe weiterer *tracts for the times* durch den Oxforder Bischof entwickelte. Einige Jahre später (nachdem er schliesslich ebenfalls übergetreten war) hat sich denn auch Newman's Lieblingsschüler Dalgairns als Verfasser dieses Briefes bekannt. Und die Geistesrichtung der noch auf dem Wege nach Rom Befindlichen (der Vorläufer der nachmaligen *Protestanten der „Germania"*) wird in der That durch derartige Ausführungen viel klarer gezeichnet als durch jede Kritik.

„Einer unserer Theologen, Herr Newman, hat vor einigen Tagen die 90. Nummer der Traktate für die Gegenwart herausgegeben, in welcher er zu beweisen sucht, dass die römische Kirche im Concil von Trient in keinen formalen Irrthum verfallen sei; dass die Anrufung der Heiligen (z. B. das *ora pro nobis*), das Fegfeuer und der Primat des heiligen Stuhles zu Rom weder den katholischen Traditionen noch selbst unseren autorisirten Formularen zuwider seien; endlich dass das Dogma von der Transsubstantiation für die Wiedervereinigung der Kirchen kein Hinderniss sein dürfe, weil über diesen Artikel nur eine Wortdifferenz stattfinde. Zu gleicher Zeit ist er durch unsere 39 Artikel nur wenig befriedigt, obgleich er überall behauptet, dass die Vorsehung die Reformatoren gehindert habe, die protestantischen Dogmen, an welchen sie nur allzusehr hingen, offen darein einzureihen. Und obgleich nach seiner Ansicht diese Artikel eine katholische Auslegung zulassen, so betrachtet er sie doch als eine Bürde, welche Gott in seinem Zorn über die Sünden unserer Voreltern uns auferlegt habe, als eine Kette, die wir so lange tragen müssen, bis wir würdig sind, davon befreit zu werden. Sie sehen also, dass die erste Bedingung einer gesunden Reform, die Demuth, uns nicht fehlt; wir sind in unserer Lage wenig befriedigt; wir seufzen über die Sünden, die unsere Voreltern begingen, indem sie sich von der katholischen Welt trennten; wir empfinden ein brennendes Verlangen, uns mit unsern Brüdern wieder zu vereinigen; wir lieben mit unverstellter Liebe den apostolischen Stuhl, welchen wir als das Oberhaupt der Christenheit anerkennen, und dies um so mehr, als die Kirche von Rom unsre Mutter ist, die aus ihrem Schoosse den heiligen Augustin entsandte, um uns ihren unerschütterlichen Glauben zu überbringen . . . . Ueberhaupt spricht Herr N. auf der einen Seite sich offen dahin aus, dass ungeachtet aller Irrthümer ihres praktischen Systems doch nur die römische Kirche den Trieben der Anbetung, des Mysteriösen, der Zärtlichkeit, der Ehrerbietung, der Devotion und andern Empfindungen dieser Art, welche man so ganz katholisch nennen könne, freien Lauf gegeben habe. Ein Mann, der so spricht, hat nicht sehr das Aussehen eines Protestanten. Allein in demselben Werke sagt er wiederum, dass

ungeachtet dieser Herzensergiessung, dieser katholischen Liebe, die man bei ihr antreffe, es dennoch ein unkatholisches Element in ihr gebe, welches im Praktischen liege, ein tradionelles System, welches dahin strebe, dem Evangelium Christi ein anderes Evangelium zu substituiren, das ihm nicht angehöre. Er behauptet stets die Reinheit der Theorie der Kirche; indessen, nach gewissen nur zu allgemein verbreiteten Andachtsbüchern, nach den Berichten mehrerer aufgeklärten und vom gemeinen Protestantismus durchaus freien Reisenden zu schliessen, befürchtet er, es gebe ein autorisirtes System, welches, in praktischer Hinsicht, anstatt dem Gemüthe des Sünders die heilige Dreieinigkeit, den Himmel und die Hölle vorzuhalten, die heilige Jungfrau, die Heiligen und das Fegfeuer an die Stelle setzt. Zwar macht dieses Alles keinen wesentlichen Bestandtheil des kirchlichen Glaubens aus; indessen bekennt er, dass das System so dringend einer Reform bedürfe, dass es der anglikanischen Kirche unmöglich wäre, sich jetzt schon der römischen in die Arme zu werfen.

„Für's Zweite haben wir gegen die Mitglieder unsrer Kirche eine heilige Pflicht zu erfüllen. Das Leben, das heisst, das Wesen der Kirche, ist auch hier noch nicht ganz erloschen, wir haben daher noch eine Pflicht gegen unsere Brüder. Es giebt nämlich in diesem Augenblick in der anglikanischen Kirche eine Menge Personen, welche zwischen dem Protestantismus und dem Katholicismus schwanken, nichtsdestoweniger aber auch nur den Gedanken an eine Wiedervereinigung mit Rom voll Abscheu zurückweisen würden. Die protestantischen Vorurtheile, die während eines Zeitraumes von dreihundert Jahren unsre Kirche durchdrungen haben, sind leider zu tief eingewurzelt, um ohne viele Schonung ausgerottet werden zu können. Wir müssen daher Gott unser glühendes Verlangen nach Wiederherstellung der vollkommenen Einheit der Kirche Christi vorerst als einziges Opfer darbringen. Wir müssen die schreckliche Leere, welche die Vereinzelung unserer Kirche in unsern Herzen lässt, noch länger ertragen und ruhig bleiben, bis es Gott gefällt, die Herzen unsrer anglikanischen Mitbrüder, insbesondere unserer heiligen Väter, der Bischöfe, zu bekehren. Wir sind, ich bin es überzeugt, dazu bestimmt, mehrere der irrenden Schafe zur Erkenntniss der Wahrheit zurückzuführen. In der That ist der Fortschritt der katholischen Denkart in England im Verlauf der letzten sieben Jahre so unbegreiflich, dass keine auch noch so gesteigerte Hoffnung übertrieben erscheint. Verhalten wir uns also noch einige Jahre ruhig, bis (wolle es Gott!) die Ohren der Engländer sich daran gewöhnen, den Namen Rom's mit Ehrfurcht auszusprechen: nach Verlauf dieses Termins werden Sie sehen, welche Frucht unsre Geduld getragen. Eine Nation Halm um Halm, Atom um Atom zu

sammeln, ist ein gar langes Werk: ich kann Ihnen ein Mittel anzeigen, um das ganze Königreich in die Scheunen der Kirche zu sammeln. Wirken Sie vor allen Dingen unter den römischen Katholiken; zeigen Sie uns das, was wir bei uns nicht haben, nämlich das Bild einer in Disciplin und Sitten vollkommenen Kirche; sei dieselbe keusch und schön, wie die göttliche Braut Jesu Christi sein soll; singe sie Tag und Nacht das Lob ihres Erlösers und sei selbst ihr äusseres Gewand glänzend, damit der Zuschauer, von Bewunderung durchdrungen, sich ihr zu Füssen werfe und sie als die Vielgeliebte des Himmelskönigs anerkenne. Begeben Sie Sich in unsere Städte, um jener halbheidnischen Volkshefe das Evangelium zu predigen; gehen Sie barfuss; umgürten Sie Sich mit dem Sack; lassen Sie die Selbstabtödtung auf Ihrer Stirne lesen; trete endlich ein Heiliger unter Ihnen auf, wie der Seraph von Assisi, und — das Herz Englands ist durch Sie erobert".

Hören wir in diesem Briefe die Stimme eines Mannes, der seinen Kryptopapalismus mit ganz ähnlichen Gründen vertheidigt, wie zwei Decennien vorher der Verfasser der „Restauration der Staatswissenschaften," so haben daneben aber auch die gleichzeitig schon damals im römisch-katholischen Lager selbst gehegten Hoffnungen ein bleibendes Interesse. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die gründlichsten und durch ihre Voraussicht bedeutsamsten der damaligen Beurtheilungen von Männern wie Montalembert und Döllinger herrühren. Ihre derzeitigen Hoffnungen haben sich äusserlich im reichsten Maasse erfüllt. Aber das schliessliche Ergebniss für die innere Entwickelung des Katholicismus sollte noch von ihnen selber ganz anders gewerthet werden, nachdem der papale Zelotismus der Konvertiten die Erfahrungen und Anschauungen der gebornen Katholiken mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt hatte. Gerade der Kontrast zwischen früher und später giebt jedoch jenen älteren Ausführungen heute doppelten Werth. Denn haben wir auch keinen Mangel an eingehenden Darstellungen der verschiedenen Richtungen in der englischen Kirche von den Zeiten Elisabeth's an; werden hochkirchliche, niederkirchliche, breitkirchliche Schulen auch in der deutschen Wissenschaft klar unterschieden, so ist es doch etwas Anderes, diese Schulen aus ihren seitherigen Ergebnissen zu charakterisiren, oder es sich zu vergegenwärtigen, wie vor beinahe einem halben Jahrhundert scharfblickende katholische Beobachter den Ausgang der damaligen Streitigkeiten vorher zu berechnen im Stande waren. Lassen wir daher noch dem Rundschauer der historisch-politischen Blätter in seiner Beurtheilung jener verschiedenen Parteien das Wort! Nachdem die allgemeine These vorausgeschickt ist, die puseyistische Bewegung könne nicht

richtig gewürdigt werden, ohne die Statistik der Parteien in der Kirche selber in Anschlag zu bringen, erhalten wir das folgende Bild dieser Parteien:

„Die sogenannte evangelische oder niedere Kirche gleicht, in ihrer unruhigen Zerflossenheit und verhimmelnden Unbegrenztheit, dem deutsch-pietistischen *Christianismus vagus*, obgleich die, mit Vorliebe von diesen „Heiligen" festgehaltene, unsittliche Theorie: dass der Glaube ohne Werke selig mache, nach der andern Seite hin die Brücke in alle Scheusslichkeiten des Pseudomysticismus schlägt.... Eine zweite Abtheilung des durch das Gesetz geschaffenen staatskirchlichen Instituts ist die hohe Kirche, erzeugt in der Umarmung eines gottvergessenen Absolutismus mit der protestantischen Recht- und Strenggläubigkeit des 17. Jahrhunderts. Heinrich VIII. und die ‚jungfräuliche Königin' haben ihr die Verfassung gegeben, und ihrer Wirksamkeit nach aussen und innen den Stempel aufgedrückt, dessen kürzester Ausdruck Hobbes' und Spinoza's politische Systeme sind. Hiernach sind, wie natürlich, König und Parlament die alleinige und oberste Quelle aller Kirchengewalt; Verwahrungen und Einsprüche der Geistlichkeit gegen diese sind Auflehnung und Hochverrath, Dunstan und Thomas Becket strafbare Agitatoren. Dass die Kirche erst durch die Unterjochung, die sie zur Zeit der Glaubensspaltung erlitten, in das rechte Verhältniss zum Staate gerückt sei, diese Voraussetzung ist innerhalb dieses Systems der Schlussstein und Anfangspunkt des gesammten Kirchenrechts; der Zweck des ganzen Religionsmechanismus aber kein anderer, als um des gemeinen Nutzens willen der öffentlichen Moral eine respektable Grundlage zu leihen. — Was bedarf es der weiteren Schilderung? Diejenige Glaubensform, mit welcher dieses Staatswesen sich am innigsten befreunden konnte, ist der praktische Atheismus; und in der That hat das Unkraut der Heuchelei und bewussten Lüge nicht leicht einen Boden gefunden, auf dem es üppiger wuchern und in gigantischeren Dimensionen emporschiessen konnte. Es darf nicht vergessen werden, dass diese sehr loyale Spielart des Protestantismus mit ihren 39 Artikeln und ihren Pfründen von zwölftausend Pfund Sterling es war, welche unter der Hand und in aller Stille den modernen Unglauben bis zur entschiedenen Christusleugnung durchbilden half. In dieser Schule haben bekanntlich Voltaire und die Männer der Encyklopädie das Gift kochen gelernt, womit sie späterhin, nachdem sie es durch die Retorte ihres Witzes getrieben, ganz Europa angesteckt haben.

„Bei der nationalen Eigenthümlichkeit des Engländers hat es natürlich nicht ausbleiben können, dass sich gegen diesen atheistisch-despotisch-heuchlerischen Geist der hohen Kirche nicht blos von Seiten der sich immer zahlreicher loslösenden Dissenter-

gemeinden, sondern auch innerhalb der Kirche selbst die lebhafteste Opposition bilden musste. Es hat nämlich in dieser, schon von den Tagen der Stiftung her, eine dritte katholisirende Partei gegeben, die sich weder mit den Wolkenschlössern des pseudochristlichen Indifferentismus der sogenannten Evangelischen noch mit dem officiellen Staatsglauben der Hochkirchlichen, noch mit den willkürlichen und abenteuerlichen Meinungen der Dissenters befreunden konnte, sondern an der altkatholischen Idee festhielt, dass Gott selbst eine regierende Gewalt in die Kirche eingesetzt, und dass diese, zugleich mit dem Dogma, in unterbrochener Reihenfolge durch die Weihe sich weiter überliefert habe bis auf den heutigen Tag. Durchdrungen von diesen Grundideen der katholischen Kirchenverfassung suchte man sich sogar über das traurige Faktum zu täuschen, dass die Tradition der Weihe für die anglikanische Kirche unterbrochen ist, und dass der Bau der letzteren mithin völlig ausserhalb des christlichen Verbandes steht."

In demselben Zusammenhang wird sodann ferner jener älteren Parallele zu der puseyistischen Bewegung zur Zeit der Stuarts in einer Weise gedacht, die schon darum unsere volle Beachtung verdient, weil es nur bei einer solchen Betrachtungsweise erklärlich wird, wie es möglich war, dass geborne Engländer sich in die Zeiten dieses ärgsten politischen und kirchlichen Absolutismus zurücksehnten.

„Es ist nicht zu leugnen, dass die Besorgnisse derjenigen, welche damals eine Schwächung des protestantischen Elementes in der englischen Kirche fürchteten, wohl begründet waren. Die Absicht Laud's und seiner gleichgesinnten Genossen war offenbar, die englische Kirche nicht nur in der Verfassung, sondern auch im Dogma, der Disciplin und dem Gottesdienste von den protestantischen Parteien des Kontinents völlig zu trennen, die erstere durch Aufhebung jeder Gemeinschaft den protestantischen Einwirkungen, welche sonst unvermeidlich waren, zu entrücken, und ihr eine eigene Gestalt zu geben, in welcher sich ihre durchgängige Verwandtschaft mit der katholischen und der griechischen Kirche so einleuchtend darstellen sollte, dass sie von jenen beiden als eine im Besitze der gemeinsamen katholischen Grundlehren befindliche, wenn auch getrennte Kirche anerkannt werden müsste. Alle Anordnungen Laud's gingen sichtbar aus dem einen eben angedeuteten Principe hervor. Der Communiontisch erhielt durch die Stellung, die man ihm, der bisher in der Mitte der Kirche gestanden, am Ende derselben anwies, und durch die Gestalt, die man ihm gab, die Bedeutung und Erscheinung eines Altars; ein Kruzifix wurde mitunter darauf gesetzt, und die Geistlichen sollten sich gegen denselben verneigen. Laud ging aber noch weiter. Die Geistlichen sollten nun auch wieder den seit der

Reformation verrufenen und geschmähten Titel Priester führen, und es wurde bekannt gemacht, dass in der Vergebung der Kirchenämter bei gleichen Verdiensten die ehelosen Geistlichen den verheiratheten vorgezogen werden sollten. Neue Kirchen consacrirte der Bischof mit allen in der katholischen Kirche gebräuchlichen Feierlichkeiten.

„Unter den Bischöfen sahen die calvinistisch gesinnten, Davenant, Morton, Hall, Williams, alles dieses natürlich mit Missfallen und Unmuth an, aber andere waren von gleichem oder auch besserem Geiste, als Laud, beseelt, mit seinen kirchlichen Einrichtungen, wenn auch nicht mit der despotischen Härte, mit welcher er Widerstrebende behandelte, einverstanden, und selbst zum Theil bereit, noch weiter zu gehen. Der berühmte Casaubon, der unter Jakob I. nach England gekommen war, und bei seiner Vorliebe für die alte Kirche den damaligen Protestantismus, wie seine Briefe zeigen, nur mit Verdruss und Ekel betrachtete, hatte zur Pflanzung dieser Gesinnung beigetragen. Der Bischof Goodman von Glocester war der Ansicht, alle Angriffe auf die römische Kirche seien ebensoviele der englischen Kirche, die von jener nur aus politischen Gründen, nicht innerlich und wahrhaft getrennt sei, geschlagene Wunden; er stand daher allgemein im Rufe, im Herzen katholisch gesinnt zu sein, und hinterliess in seinem Testamente die Erklärung, dass er in dem Glauben der heiligen katholischen und apostolischen Kirche sterbe, als deren Mutterkirche er die Kirche von Rom betrachte, wie er denn auch überzeugt sei, dass jede andere Kirche, nur soweit sie im Glauben mit der römischen übereinstimme, zur Seligkeit führe. Der Bischof Andrews von Winchester, einer der gelehrtesten Männer, die England in jener Zeit besass, und allgemein verehrt, hatte schon am Hofe der Elisabeth über die Nothwendigkeit der Beichte und der allen echten Protestanten so verhassten Busswerke gepredigt; in seinen Schriften gegen die Kardinäle Du Perron und Bellarmin gab er einen grossen Theil der protestantischen Unterscheidungslehren preis, und hinsichtlich der Eucharistie stellte er die Lehre der englischen Kirche so dar, als ob sie, gleich der katholischen, eine wahre Gegenwart des Leibes Christi behaupte, und nur über die Art und Weise dieser Vergegenwärtigung (ob sie nämlich durch Consubstantiation oder Transsubstantiation geschehe) nichts entschieden habe. Doch den grössten Anstoss bei den eifrigen Protestanten erregte, nebst Laud, der Bischof Montague von Chichester, welcher in den Zugeständnissen, die er den Katholiken, namentlich hinsichtlich der Heiligenanrufung und der den Bildern Christi gebührenden äussern Ehrfurchtsbezeugung machte, so weit ging, zugleich als Beförderer der arminianischen Lehre die Calvinisten so sehr

erbitterte, dass das Parlament zweimal eine Untersuchung gegen ihn einleitete, ihn erst zur Haft verurtheilte und dann auf des Königs Verwendung nur gegen eine Bürgschaft von 2000 Pfund frei liess. Seine Gesinnung war so überwiegend katholisch und sein Wunsch, die englische Kirche mit der katholischen wieder vereinigt zu sehen, so lebhaft, dass er, die Ansichten Anderer nach den seinigen messend, dem päpstlichen Gesandten Panzani versicherte, die beiden Erzbischöfe und sämmtliche Bischöfe, mit Ausnahme von Morton, Hall und Davenant, seien bereit, die kirchliche Suprematie des römischen Bischofs anzuerkennen, die übrigen streitigen Punkte könnten, meinte er, durch eine Conferenz gelehrter und gemässigter Theologen ohne Schwierigkeit ausgeglichen werden. Aber auch die Schilderung, welche der besonnene und scharfblickende Benedictiner Skidmore im Jahre 1634 von der Gesinnung der einflussreichsten Männer in der englischen Kirche entwarf, beweist, dass man in der That der katholischen Kirche nahe stand, und dass eine Sehnsucht nach katholischer Einheit und nach vollständiger Verwaltung der Sakramente bei Vielen erwacht war. Die gelehrten und gemässigten Männer waren, seinem Bericht nach, grösstentheils geneigt, den Papst als *primae sedis Episcopus* und als Patriarchen des Occidents anzuerkennen. Wichtiger ist, dass nach Skidmore's Angabe die Meisten auch hinsichtlich der Verdienstlichkeit der guten Werke, der Zahl und Wirksamkeit der Sakramente, der realen Gegenwart in der Eucharistie mit den Katholiken übereinstimmend dachten, dass sie die Beichte anzunehmen und der Eucharistie den Charakter eines Opfers, wenigstens eines Gedächtnissopfers, zuzugestehen bereit waren. Man erkenne, hiess es allgemein, die römische Kirche als Mutterkirche und alle mit ihr in Verbindung stehenden als wahre Kirchen an; man begehre nur, in der Beibehaltung einiger abweichenden Punkte von ihr geduldet zu werden, wie sie ja auch in Folge der zu Florenz geschlossenen Union den griechischen Kirchen manche Abweichungen nachsehe."

Wie der Nachweis, dass „der Puseyismus keine isolirte Erscheinung in der Geschichte des anglicanisch-kirchlichen Lebens", so sind aber ferner auch die weiteren Bemerkungen über die puseyistische Schule selbst völlig zutreffend: „Sie schämt sich des protestantischen Ursprungs der anglicanischen Kirche, möchte diesen um jeden Preis ungeschehen machen, lehnt voll Unwillen und Entrüstung jede Gemeinschaft mit den Reformatoren des 16. Jahrhunderts ab und möchte sich auf das Bestimmteste von dem Protestantismus sondern, der, wie einer ihrer Traktate bemerkt, ein bloss negativer, genau genommen gar keinen Glauben, sondern blossen Widerspruch voraussetzender Ausdruck sei. Palmer (Professor am Magdalenencollegium zu Oxford) scheut bei

dieser Lossagung von dem Werke Luther's und Calvin's selbst die grellsten Bezeichnungen nicht und ruft seinen tiefgefühlten Abscheu vor jenem unseligen Abfall vom Glauben der Väter laut in die Welt hinaus. „Fluch dem Protestantismus," sagt er in seinem Briefe an Golightly, „in allen seinen Formen, Secten und Benennungen und vornehmlich jenen der Lutheraner und Calvinisten, der englischen und amerikanischen Dissidenten. Und über alle, die dahin trachten werden, dass eine Gemeinschaft zwischen unserer anglikanischen Kirche und jenen, rufe ich Anathema aus. Und wenn jemals die anglikanische Kirche bekennen würde, dass sie eine Form des Protestantismus sei, dann würde ich auch sie verwerfen und Anathema rufen über die anglikanische Kirche. Und alsogleich würde ich, mich von ihr trennend, wie von einer menschlichen Secte, den Protestanten die Mühe ersparen mich auszustossen."

Selbst die eben erst verspürbare Einwirkung der Stiftung des Jerusalemer Bisthums auf die Puseyiten ist dem Verfasser nicht entgangen: „Um die Verwirrung auf den Gipfel zu steigern, muss es gerade in demselben Augenblicke, wo jene dem Protestantismus ihr Anathem entgegenschleudern, der indifferentisch-pietistischen Fraction der „evangelischen Saints" gelingen, jenes barocke Bündniss zu schliessen zwischen der anglikanischen Staatskirche, die keine Zukunft mehr hat, und der zerflossensten und haltungslosesten Form des Protestantismus auf dem Kontinent, dem preussisch „evangelischen" Unitarismus, dem gleichmässig Dogma und Vergangenheit abhanden gekommen ist! An dem Rückschlage, den dieser Unionsversuch auf England üben muss, wird es der Welt klar, welche Mission die romantische Stiftung zu Jerusalem in der Weltgeschichte habe."

Endlich ist auch hier wieder die Beurtheilung des berufenen 90. Traktates besonders lehrreich: „Die Puseyiten haben sich hier zu einer vollständigen Darlegung ihrer dogmatischen Ansichten und des Verhältnisses derselben zur römisch-katholischen Lehre herbeigelassen, und diese Auseinandersetzung, welche das vielberufene 90. Heft der Traktate brachte, ist ohne Zweifel nicht nur das merkwürdigste Produkt des Puseyismus, sondern eine der beachtenswerthesten Erscheinungen unserer wunderlichen Zeit überhaupt. Die puseyistische Schule sucht hier den Beweis der Rechtgläubigkeit der anglikanischen Kirche zu führen, und liefert zu diesem Ende, — es ist unglaublich, aber ein wirkliches Faktum! — eine ausgleichende Konkordanz zwischen den 39 Artikeln, welche die Königin Elisabeth im Jahre 1562 der anglikanischen Kirche vorschrieb, und den Entscheidungen des Konciliums von Trient. — Es soll die Identität beider dargethan werden, und zwar, wie Newman sagt, durch das einfache Mittel, dass als

Princip der Auslegung der 39 Artikel nicht etwa der Glaube ihrer Verfasser, sondern der Glaube der katholischen Kirche zu Grunde gelegt und dass in diesem Sinne interpretirt wird. Dass nach dieser Methode der Auslegung die Uebereinstimmung der Augsburgischen Konfession mit dem Talmud, und die Konkordanz der Beschlüsse des Konciliums von Trident mit den heiligen Büchern der Hindus nicht minder ausser Zweifel gesetzt werden könnte, wie die Identität der anglikanischen und der katholischen Lehre, wird jeder Unparteiische zugeben."

Speciell das Schlussurtheil über die innern Widersprüche, in welchen der Newman'sche Traktat sich bewegt, ist durch die Weiterentwickelung des Traktarianismus im höchsten Grade bestätigt. Es hiess hier wirklich: entweder — oder. Entweder den Widerspruch gegen das Bekenntniss aufgeben, zu dem man sich bis dahin bekannte, oder offen nach Rom gehen. Und es waren grosse Schaaren, die schon damals diesen Weg gingen.

Wir wollen nun im Folgenden versuchen, zuerst die Schüler Newman's, deren Ungeduld sie dem Meister voraneilen liess, ins Auge zu fassen, sodann seine eigene weitere Haltung zu charakterisiren und hierauf die wichtigsten Einzelfälle unter denen, die seinem Uebertritt folgten, zusammenzustellen. Belangreicher aber noch als derartige Namensverzeichnisse scheinen uns für die pragmatische Geschichtsbetrachtung auch jetzt wieder (und in dieser Periode noch viel mehr als bei den vereinzelten ältern Vorläufern) die Kontroversschriften zu sein, in welchen die Konvertiten ihren Schritt rechtfertigten und zur Nachfolge zu reizen suchten. Wenn schon die meisten der deutschen Rompilger ihre Selbstbiographie auf den literarischen Markt gaben, so ist doch die gleichartige englische Specialliteratur erst recht sozusagen unübersehbar. Von ihr ein möglichst genaues Verzeichniss zu geben, welches zum Einzelstudium hinführt, dazu dürfte schon die auffällige Lücke antreiben, die unsre symbolischen Handbücher in dieser Hinsicht immer noch bieten. Möchte es doch für eine gründlichere Erkenntniss der der wissenschaftlichen Symbolik der Zukunft gestellten Aufgaben, als der herkömmliche Schlendrian sie mit sich bringt, kaum etwas Lehrreicheres geben, als die Sichtung der Konvertitenbiographien! Nur so ist man im Stande, jenen vielfach durcheinanderlaufenden Irrgängen wirklich zu folgen, die das gegenwärtige kirchliche Chaos bedingen, und so zugleich die Prämissen herauszufinden, welche — einmal angenommen — alle weiteren Schlussfolgerungen in sich einschliessen.

Mit dieser zunächstliegenden Aufgabe aber verbindet sich alsbald noch eine andere. Denn nur so werden wir zugleich auch in den Stand gesetzt, die sehr verschiedenartigen Elemente, welche sich auf dem gemeinsamen Wege nach Rom zusammengefunden

haben, auseinanderzuhalten. Schon unter den deutschen Konvertiten unseres Jahrhunderts sind die verschiedenen Gruppen der politischen und juristischen, der poetischen und künstlerischen, der journalistischen und dogmatischen Romantiker mannigfach von einander verschieden. Um vieles mehr aber noch ist dies (wie sich uns zum Theil schon bei den Pionieren der Konversionsära gezeigt hat) in England der Fall. Die Modemenschen der höhern Gesellschaft, denen es an jeder tiefern ethischen Grundlage fehlt, mögen sich in den Listen der Konvertitenbilder prunkhaft ausnehmen, — innerlich religiöse Motive sind es sehr selten, von denen wir sie bestimmt sehen. Die unermüdliche Maschinerie der Propaganda, deren Seelenfischer ihre Netze täglich anderswo auswerfen, und deren Jäger der in Aussicht genommenen Jagdbeute jahrelang im Geheimen nachstellen, mag ganze Schaaren unselbständiger Personen gewinnen, — der moralische Gehalt solcher Operationen ist schon durch die mit Vorliebe betriebene Verführung der Kinder hinter dem Rücken der Eltern gerichtet. Aber von den in Wirklichkeit kaum zurechnungsfähigen Massen, auf welche die Bekehrer, die Land und Meer umziehen, sich besonders zu Gute thun, unterscheiden wir auf's Schärfste die theologisch-kirchliche Bewegung, deren Ausgangspunkte uns schon im Vorstehenden beschäftigt, und deren Ergebnisse wir nun in den wichtigeren Einzelfällen verfolgen. Denn hier liegen in der That, wenn auch missverstandene, so doch nicht minder grossartige religiös-kirchliche Ideale zu Grunde, deren auch unsre eigene kirchliche Zukunft nicht zu entrathen vermag. Hüten wir uns nur, A zu sagen, wo das B mit Unumgänglichkeit folgt.

Auch nach der durch den 90. Traktat hervorgerufenen Krise ist Newman selber noch mehr als vier Jahre auf der Grenze beider Kirchen stehen geblieben. Inzwischen aber ging ihm aus dem Kreise seiner Schüler und Freunde einer nach dem andern voran. Es sind darunter eine Menge wenig bedeutender Persönlichkeiten, aber auch eine nicht geringe Zahl solcher, die schon vor ihrem Uebertritt eine geachtete Stellung einnahmen und durch ihre asketische Frömmigkeit wie durch ihre Gelehrsamkeit und ihren logischen Scharfsinn auf weite Kreise Einfluss ausübten. Die zahlreichen Schriften, welche diese Männer theils vor theils nach ihrer Konversion verfasst haben, sind denn auch noch heute eines der wichtigsten Kapitel der neuern englich-kirchlichen Literatur. Kann man die meisten der früher angeführten älteren Bekehrungsgeschichten, deren Import auf den Kontinent durch die Räss und Mermillod besorgt wurde, kaum anders als mit einem sich stets vermehrenden moralischen Ekel studiren, — in der neu beginnenden Periode haben wir einen der gewaltigsten, ja für die einmal von der Strömung Ergriffenen fast unwiderstehlichen,

Geistesprocesse unseres Jahrhunderts vor uns. Noch in seinem „Vaticanismus“ hat Gladstone der Ueberzeugung Ausdruck verliehen, „der Kirchenhistoriker werde dereinst vielleicht das Urtheil fällen, dass Newman's Austritt ein viel wichtigeres Ereigniss war als selbst die theilweise Abkehr John Wesley's, dessen Verlust für die englische Kirche der einzige sei, der sich an Grösse mit dem Verluste Newman's überhaupt vergleichen lasse.“ Mit Emphase bezeichnet er ihn dann geradezu als den damaligen Führer des religiösen Geistes in England; Niemand als er selbst habe ihm dieses Amt und diese Macht entziehen können. Ja, er war nach ihm „in der ausserordentlichen, vielleicht beispiellosen Lage, in einer kritischen Periode, der religiösen Denkweise seiner Zeit und seines Landes den mächtigsten Impuls zu geben, den dieselbe seit langer Zeit von irgend einem Manne erhalten hatte; dann aber die hauptsächlichste, wiewohl ohne Zweifel unfreiwillige Ursache zu sein für eine ebenso merkwürdige Entzweiung und Zersplitterung der Vertreter jener Denkweise in eine Menge von nicht blos getrennten, sondern sich bekämpfenden Gruppen.“

Den gleichen Eindruck, den Gladstone hier aus seiner eigenen Erfahrung bezeugt, erhält man auch heute noch, wenn man in der Literatur der Jahre 1841—45 die Mahn- und Warnrufe einerseits, die sich stetig mehrenden Konversionsschriften andrerseits verfolgt. Es ist ersichtlich die Zeit eines Scheidungsprocesses heterogener Elemente, der der Natur der Sache nach einmal eintreten musste, und der ebenso naturgemäss immer grössere Dimensionen annahm. Manche der alten Begünstiger der Traktarianer sind stutzig geworden und beginnen abzuwinken. So derselbe Perceval, der mit den ersten Anstoss zu der ganzen Bewegung gegeben, so eine immer grössere Zahl von Bischöfen. Es werden auch eine Reihe von Gegenmitteln versucht, um den Strom einzudämmen, freilich mehr dem Geiste des 17. als des 19. Jahrhunderts entsprechend, wie die schärfere Verpflichtung auf die 39 Artikel bei der Immatriculation auf den Universitäten. Auf der andern Seite aber zieht der Vortrab der Armee, deren Ziel Rom ist, unsere Aufmerksamkeit in steigendem Grade auf sich.

Noch sind es meist junge Leute ohne besondern Namen, die meisten persönliche Schüler Newman's, welche mit ihm zuerst seine Eremitage in Littlemore theilten, dann aber dieselbe verliessen, um den offenen Uebertritt zu vollziehen. Etwas bekannter sind schon William Lockhart, der im August 1843 übertrat, und Charles Seager, der im Oktober 1843 in Rom selbst den gleichen Schritt that. Als Charles Scott Murray ihnen und Andern folgte, konnte er bereits als der achtzehnte unmittelbare Schüler Newman's bezeichnet werden, der seit 1841 diesen Schritt gethan habe. Weitaus grösseres Aufsehen aber machte noch das Auf-

treten von William George Ward, dem bisherigen Herausgeber der *British Critic*, in welcher auch Newman selbst nach dem Eingehen der Traktate seinen Standpunkt vertreten hatte. Ward gab nämlich jetzt (1844) sein *Ideal of a christian church* heraus, worin er noch weit über die Grundsätze des 90. Traktates hinausging. Es wird diese Schrift von papaler Seite als das Kühnste bezeichnet, was von Seite der Puseyiten bis dahin veröffentlicht war. Ward suchte hier nämlich geradezu die Verkündigung der ausgeprägtesten römischen Maximen als mit seiner amtlichen Stellung in der englischen Kirche völlig vereinbar hinzustellen. Erst der allgemeine Widerspruch, den dies Vorgehen weckte, und der in Folge davon gegen ihn angestrengte Process, der mit seiner Degradation endigte, nöthigte ihm den Verzicht auf sein Amt auf. Nach seinem Uebertritt hat Ward die Redaktion des *Dublin Review* übernommen und zugleich eine Reihe von Specialschriften herausgegeben, von welchen wir wenigstens die mit ächt jesuitischer Rabulistik geschriebene über „Die Autorität von Lehrentscheiden, die keine Glaubensdefinitionen sind" (1867) hervorheben müssen.

Sogar Ward's weitgehende Keckheit aber wurde bald durch die von Frederik Oakeley noch überboten. Auch er hatte seine literarische Thätigkeit mit einer Schrift zur Vertheidigung des 90. Traktates begonnen, worin er denselben ähnlich wie Ward noch übertrumpfte und für Ohrenbeichte, Cölibat, sowie für eine dem späteren Ritualismus zum Vorbilde dienende Kultusform eintrat. Nunmehr aber trat er zu Gunsten des angegriffenen Ward auf, indem er noch entschiedener als dieser selber für ihren gemeinsamen Standpunkt das Recht beanspruchte, ihr geistliches Amt in der Kirche festzuhalten, um dadurch ihre Mission zur Bekehrung ihrer Gemeinden ausüben zu können. Die Trugschlüsse, deren er sich zu diesem Behuf bedient, gehen so weit, dass selbst der Verfasser der Konvertitenbilder bemerkt, er hätte wohl dieselben später selber nicht mehr als stichhaltig erkennen können. Damals aber trieb er seine Provokationen der Geduld seiner bisherigen Kirchengenossen so weit, bis endlich der Process gegen ihn erhoben werden musste, der mit seiner Absetzung endigte.

So hat sich schon damals, während beide noch gemeinsam auf dem Wege nach Rom waren, ein gewisser Gegensatz zwischen der Ward-Oakeley'schen und der Newman'schen Verfahrungsweise gezeigt. Doch hat Oakeley damals noch die Adresse Newman's gewählt, um die Motive seiner Konversion, die wenige Wochen nach der von Newman selber erfolgte, auseinanderzusetzen. Nachmals hat ihn sein polemischer Eifer immer weiter fortgerissen und die innern Wirren in dem Konvertitenkreise selbst vielfach

geschärft. Aber es ist das ein Punkt, auf den wir erst späterhin näher eintreten können. Hier sei darum nur noch von Oakeley's späteren Schriften wenigstens diejenige genannt, worin er dieselbe Papstkirche, welche in jeder Weise der Verbreitung der Bibel entgegenarbeitet, und, wo sie dieselbe nicht unbedingt hindern kann, die gröblichsten Fälschungen mit ihrer Autorität deckt, als *the church of the Bible* verherrlicht (1865).

Auch Oakeley's Leidenschaftlichkeit aber erscheint wiederum noch gering gegen die seines Freundes Frederick William Faber. Ausser den vor seiner Konversion geschriebenen *Sights and thoughts in foreign churches*, dem üblichen Brief an einen Freund über die Motive seiner Bekehrung und einer grossen Zahl asketisch-propagandistischer Schriften aus seinen späteren Jahren besitzen wir eine lobpreisende Biographie über Faber von Pater Bowden. Wer nach einer Ueberfülle der gehässigsten Schmähausdrücke verlangt über Alles, was mit der Reformation und dem Protestantismus zusammenhängt, kann kaum an ein besseres Comptoir gehen. Sogar die Heroen der englischen Literatur, Milton, Shelley, Byron, werden von Faber in dem denkbar verächtlichsten Tone behandelt. Sein ebenbürtiger Genosse in dieser Berserkerwuth ist sein Busenfreund William Anthony Hutchinson, der sogar die Lorettofabel in einer eigenen (alsbald auch in's Deutsche übersetzten) Schrift als Geschichte darzustellen gewagt hat. Dass darin ein Mann von so hervorragender wissenschaftlicher Bedeutung wie Dean Stanley als ein unwissender Schulknabe behandelt wird, kann bei einem so korrekt päpstlichen „Historiker“ kaum noch verwundern.

Mit den Genannten haben wir nun zunächst diejenigen herauszugreifen geglaubt, welche unter der grossen Zahl der damaligen theologischen Konvertiten durch ihr persönliches Vorgehen selbst wieder bestimmenden Einfluss auf das bisherige Haupt der Schule gewannen. Denn ersichtlich hat der „damalige Führer des religiösen Geistes in England“ in den mehr als $4^1/_2$ Jahren, die von der Unterdrückung der *tracts for the times* bis zu seinem Uebertritte verliefen, den letzten Schritt nicht nur immer noch vermeiden zu können gehofft, sondern speciell deshalb zu vermeiden gesucht, weil er seine ganze Kirche mit nach Rom herüberführen zu können hoffte. Diesem Zwecke dienten die verschiedenen Ansätze zu grossartig angelegten literarischen Unternehmungen; z. B. die „Leben engländischer Heiligen“, die Newman in dieser Periode der Zwitterstellung durch seine Schüler bearbeiten liess. Aber die meisten derselben geriethen bald ins Stocken, und sogar seine eigene „Geschichte der Entwickelung der christlichen Lehre“ ist Bruchstück geblieben. Man merkt dem Buch auch zu deutlich an, wie der Verfasser hin und hergezogen wurde und nicht aus dem innern Schwanken herauskam. Aber mehr und mehr ist

der Mann, der so lange zu schieben geglaubt, selbst der Geschobene geworden. Sogar solche junge Leute, wie jener Dalgairns, dessen Brief an den Univers uns die durch den 90. Traktat hervorgerufene Situation vorführte, erscheinen je länger je mehr als diejenigen, welche seine Entschlüsse bestimmen. Es ist psychologisch (wenn nicht pathologisch) in hohem Grade denkwürdig, wie diese untergeordneten Persönlichkeiten ihn fast gewaltsam mit fortrissen. Es war schliesslich wieder Dalgairns, der den mit der Entgegennahme anderer „Abschwörungen" beschäftigten Pater Dominicus zu Newman gebracht hat. Die Reise des Paters durch einen herbstlichen Regentag ist nebenbei recht hübsch novellistisch aufgeputzt worden. Am 29. September 1845 war Dalgairns selbst übergetreten, am 2. Oktober war ihm Ambrosius St. John gefolgt. Am 8. Oktober 1845, Abends spät, ist Pater Dominicus zu Newman gekommen, konnte nun alsbald seine Generalbeichte entgegen- und ihn in die alleinseligmachende Kirche aufnehmen. An den folgenden Tagen folgte sofort eine grössere Zahl von Freunden, die nur auf sein Vorangehen gewartet: sogleich am 9. Oktober Bowles und Stanton, am 10. Oktober Woodmason, bald nachher Coffin, der Begleiter Newman's auf seiner Romreise.

Die literarische Thätigkeit Newman's ist zu umfassend, um in diesem Zusammenhang aufgezählt zu werden. Wir erwähnen daher hier nur, dass er seinem Uebertritt die öffentliche „Retraktation seiner Irrthümer" folgen liess (auf den 6. Oktober zurückdatirt). Etwas eingehender sprach er sich 1848 in *Lost and gain* aus. Der Schwerpunkt seiner Wirksamkeit aber lag von nun an in der Einführung der Oratorianerkongregation (deren Mitglied er selber geworden war) in England. Von 1852—58 hat er daneben die Dubliner Universität als Rektor geleitet. Dass eine grosse Zahl der jüngern Konvertiten mit Vorliebe ihr neues Bekenntniss in seine Hände ablegte, begreift sich von selbst.

Mit Newman's Uebertritt beginnt nun aber überhaupt die erste Periode einer regelrechten Wallfahrt nach Rom. Schon die blossen Namensverzeichnisse der in den nächsten Jahren konvertirten Theologen füllen mehrere Seiten. Wir heben aber nur wieder diejenigen hervor, deren literarische Motivirung ihres Schrittes von wirklich geschichtlicher Bedeutung ist. Dazu gehören zunächst Thomas William Marshall, Edward Browne, Albanie Christie, William Wingfield, Leicester Buckingham. Ersterer gehört noch zu der ältern Gruppe, welche mit Newman den vereinzelten Uebertritt vermeiden zu können glaubte. Beweis seine *Notes on the catholic episcopate*. Nachdem jedoch auch er die Abschwörung der anglikanischen Irrthümer als unvermeidlich erkannt, hat er in einem Verzeichniss von 22 Motiven zur Nach-

folge zu überreden gesucht. Später hat er ein grösseres Werk über die Missionen geschrieben, in dem Style von Wiseman's „Millionen und Märtyrer“ (erstere als das Mittel der protestantischen, letztere als die Kraft der römisch-katholischen Mission hingestellt). Browne's Konversionsschrift trägt die Form eines Briefes an den Redakteur der *Church and State Gazette*. Christie hat das (mit der Katholicität identifizirte) Papstthum als das einzige wirkliche Gegengewicht gegen politische Tyrannei verherrlicht. Wingfield begann noch als Anglikaner mit einer Vertheidigung der Gebete für die Verstorbenen; später hat er Reisebeschreibungen im päpstlichen Interesse geschrieben. Buckingham hat die zahllosen jesuitischen Machwerke über Maria Stuart's Schuldlosigkeit noch um eines vermehrt. Alle die Genannten treten aber wieder hinter einem Freundespaare zurück, dessen gegenseitiges Verhältniss an das von Faber und Hutchinson erinnert. Es sind James Spencer Northcote und Healy Thompson. Abgesehen von Northcote's Erstlingswerk über das vierfache Dilemma des Anglikanismus (1846), sowie seinen spätern Schriften über die römischen Katakomben und die Jungfrau Maria (von welchen die letztere die päpstlichen Dogmen über Maria aus den Evangelien begründete) haben beide zusammen die *Clifton Tracts* begründet. In der Kühnheit der hier rekonstruirten Themata haben die Verfasser den darin doch gewiss nicht bescheidenen „Historikern“ der deutschen Broschürenvereine den Rang abgelaufen. Die ersten siebzehn Hefte oder die erste Abtheilung haben die Reformation im Lichte der päpstlichen Bullen gegen Luther behandelt. Die zweite Abtheilung hat sich „die Widerlegung der auch in England landläufigen Geschichtslügen“ zum Zwecke gestellt; die dritte besteht aus dogmatischen, die vierte aus erbaulichen oder unterhaltenden Abhandlungen.

Als weitere Kontroversisten fallen uns unter den theologischen Bekehrten des Jahres 1846 noch auf: Henry Formby, Verfasser einer populären illustrirten Kirchengeschichte und einer Streitschrift gegen den Rationalismus in der Erziehung; David Lewis, Verfasser einer besonders heftigen Schrift über die Natur und den Umfang der königlichen Suprematie; die beiden Morris, der eine der bisherige Gehülfe Pusey's in der Professur des Hebräischen, der andere nachmals Sekretär und Biograph Wiseman's; die beiden Dudley Ryder, der eine Sohn eines Bischofs, der andere demnächst einer der eifrigsten Oratorianer; Wenham, dessen in Indien stattgehabte Konversion schon durch den französischen Missionar Reinaud zum Gegenstand einer besonderen Reclame gemacht wurde, der aber trotzdem noch eine eigene Konversionsschrift herausgab; die drei Bowden, von welchen besonders der Biograph Faber's und Herausgeber von dessen Nach-

lass specielle Hervorhebung verlangt; Richard Simpson, Verfasser einer Reihe von Werken über die Verfolgung der Katholiken in England und einer Biographie des Jesuiten Campian. Mit diesen Theologen müssen aber gleichzeitig schon jetzt einige Vorläufer der nachmaligen Schaaren der Konvertiten aus der Geburtsaristokratie erwähnt werden: der schottische Lord Monteith, der durch sein grosses Vermögen der Propaganda die wesentlichsten Dienste leistete, und Lady Georgiana Fullerton, die in die Fusstapfen der Verfasserin der „Geraldine“ trat und durch ihre zahlreichen propagandistischen Romane dem gleichen Zweck diente. Dieselben sind u. A. sämmtlich ins Deutsche übersetzt und lassen sich mit der gleichen Fabrikthätigkeit der Gräfin Ida Hahn-Hahn nach deren Bekehrung vergleichen.

Unter den Konversionen des Jahres 1847 führt den Reigen John Gordon, dessen *Some account of the reasons of my conversion to the Catholic church* in 10 Jahren 7 Auflagen erlebte. Aus dem Kreise der Oxforder Schule folgten ihm ausser seinem eigenen Bruder William Thomas Gordon in demselben Jahre noch Richard Gell Macmullen, Thomas Wilkinson, Francis Henry Laing, Edward Caswall (von den römischen Kreisen als Dichter patronisirt), Frederick New, Edward Horne, Joshua Dixon, Robert Ornsby (Verfasser einer Biographie des François de Sales und Reisebegleiter des jüngeren Herzogs von Norfolk), Nicholas Darnell, Robert Suffield. Im Anfang 1848 schloss ihnen ferner Robert Knox Scouce sich an, dessen *a few plain reasons for submitting to Catholic church* wieder eine weite Verbreitung gewannen. Die meisten dieser anglikanischen Theologen sind nach ihrem Uebertritte römische Priester oder Mönche geworden, haben als solche vor allem wieder für weitere Bekehrungen gearbeitet. Dass aber auch schon damals die von dem Klerus ausgehende Bewegung immer weitere Kreise ergriff, beweisen in den Listen des gleichen Jahres die Namen des Generals Tyler, des Lord Macaffrey, des Verlegers James Burns (dessen Firma Burns, Oats und Lambert seither in England eine ähnliche Rolle gespielt hat wie die Hurter'sche in Schaffhausen seit der Konversion des bekannten Antistes), des Advokaten Wetherfield, des Malers John Pollen.

Um die stetige Ausdehnung der Konversionsströmung, auch bevor ihr noch der sogenannte Gorham-Process und das dadurch bedingte Auftreten Manning's einen neuen Aufschwung gab, einigermaassen zu schildern, können wir überhaupt nicht umhin, noch einige weitere Namen den bereits genannten hinzuzufügen. Denn selbst während der Stürme des Revolutionsjahres hat die Bewegung nicht still gestanden. Von bekannteren Theologen sind während dieser Zeit die Namen Algar, Thomas, Stewart, Chirol, Bittleston,

Hanmer, Simpson zu nennen, ganz besonders aber James Burton Robertson, dichterisch nicht unbegabt und deshalb nach der in der papalen Presse üblichen Methode (speciell wegen seines Epos Henoch) alsbald neben Milton und über Young gestellt. Um seines Reichthums willen, der ihn in den Stand setzte, „den Grundstock zu einer katholischen Gemeinde inmitten einer ganz protestantischen Gegend zu legen“, wird gleichzeitig der Baronet William Drummond Stewart besonders hervorgehoben, neben ihm der „reiche Grundbesitzer und Friedensrichter“ Oberst Jerret und James Yonge, „Neffe des Lords Senton und Mitglied einer der ausgezeichnetsten Familien von Hampshire“. Verschiedene andere Richter und Advokaten, die ihrem Beispiele folgten, übergehen wir, um statt dessen nur noch zu notiren, dass die Konvertitenlisten sogar nicht versäumen, den ebenfalls übergetretenen Sohn des „berühmten“ Schauspielers Knowles gebührend herauszustreichen. Können wir uns doch überhaupt nicht verhehlen, dass solche Namensverzeichnisse von Angehörigen eines fremden Landes für den deutschen Leser meist hohle Klänge bleiben. Aber es giebt eben kein anderes Mittel, um die Ausdehnung der mit Newman's offener Konversion beginnenden ersten Aera der massenhaften Uebertritte wenigstens einigermaassen zu charakterisiren. Denn erst auf dieser Grundlage sind wir zugleich im Stande, die moralische Bedeutung der damaligen Fälle und zumal ihre Kontroversliteratur im Unterschiede von der früheren wie von der späteren Zeit etwas näher zu untersuchen.

Wie vielfach der infallible Zelotismus der grossen Mehrzahl auch der damaligen Konversionsschriften den unbefangenen Leser auch abstösst, so ist man doch von vornherein ihren Verfassern die Anerkennung schuldig, dass sie Männer von Ueberzeugung waren, welche dem, was sie einmal für ihre Pflicht erkannt hatten, rückhaltlos folgten. Dass die englische Kirche in ihnen eine Reihe hochbegabter einflussreicher Glieder verloren hat, unterliegt keinem Zweifel. Aber doch, wenn man die Zeit vor und nach 1845 ruhig miteinander vergleicht, so kann man sich des Gefühls schwerlich erwehren, dass jene durch Newman's Uebertritt erfolgte Krise geradezu wie ein luftreinigendes Gewitter gewirkt hat. Wie gross der Verlust für die englische Kirche auch war — der innere Gewinn war noch viel grösser. Jene Männer gehörten in der That nicht mehr in eine Kirche, die nun doch einmal aus der Reformation erwachsen war. Die englische Kirche war in einer schlechterdings unhaltbaren Lage, so lange die Traktarianer ihre Stellung in ihr behaupteten. Darum in den Jahren vorher jene schwüle drückende Atmosphäre in dem Gefühl eines hereinbrechenden unabwendbaren Verhängnisses. Als aber das so lang Gefürchtete wirklich geschehen war, als sich

die unvermeidliche Trennung vollzogen hatte, da gewinnt man unwillkürlich den Eindruck, als ob die Kirchgemeinde ähnlich aufathmete, wie nach dem Donner und Blitz eines Gewitters. Alle Achtung vor Newman's Gelehrsamkeit und — denn auch das wollen wir auf Gladstone's Zeugniss hin annehmen — vor seiner subjektiven Ehrlichkeit! Objektiv aber war darum doch kaum eine grössere Unehrlichkeit denkbar als die des 90. Traktates. Kein Unbefangener darf es Newman verdenken, dass seine Ueberzeugung ihn zur Papstkirche führte. Was man ihm mit Recht vorwerfen kann, ist, dass er damit so lange gezögert.

Aber allerdings — wer nun Newman's späteres Leben betrachtet, der begreift wieder, warum ihm der Schritt so schwer fiel. Nochmals wiederholen wir: alle Achtung vor dem Gewicht seiner Persönlichkeit, und das nicht nur um seiner früheren, sondern mehr noch um seiner späteren Thätigkeit willen! Aber war sie nicht eine Sisyphusarbeit? Die Antwort geben seine eigenen Schriften. Denn kaum giebt es etwas Wehmüthigeres als die Lektüre seiner (wieder erst nach langer Zögerung im Jahre 1864 herausgegebenen) Selbstbiographie und gar erst der daraus entstandenen Kontroverse mit Pusey. Wie rührend die wiederholte Klage über die glücklichen Jahre 1833—41! Wie bezeichnend aber auch, wenn man das gebrochene Leben der Folgezeit damit vergleicht! Und warum gebrochen? Es sind nicht etwa die Angriffe der früheren Glaubensgenossen, die sein späteres Leben so trübe gemacht haben, sondern die der eifernden Jünger, denen der Meister nicht zelotisch genug war. Seine Stellung in Dublin hat er nach zahlreichen schmerzlichen Erfahrungen aufgeben müssen. Und als es sich für ihn endlich um die Ausführung seines Lieblingswunsches, die Begründung eines Oratoriums in Oxford handelte, hat Pius IX. ihn in der ehrenrührigsten Weise desavouirt (1867). Die Ausdrucksweise, in welcher die correct papale Presse damals von ihm geredet hat, hat ihre Parallele nur in der gleichartigen Behandlung Döllinger's seit dessen Odeonsvorträgen. Mit Döllinger gemeinsam wurde ihm die Tendenz der „Germanisirung" der Kirche vorgeworfen, vor welcher sie durch das Papstthum geschützt werden müsse. In der That hat auch Newman aus seiner Opposition gegen das Infallibilitätsdogma kein Hehl gemacht. Döllinger's Glaubensstärke hat ihm dann freilich gefehlt. Aber für den Konvertiten wäre ja eine solche rückhaltlose Opposition wie die des gebornen Katholiken ein Desaveu seines ganzen früheren Lebens gewesen. Es ist eben das Verhängniss zahlreicher Konvertiten, dass sie vor der Oeffentlichkeit ihre Abschwörung nicht gut zurücknehmen können, ohne sich selbst zu prostituiren. Gerade in Newman's Fall tritt dies besonders deutlich zu Tage. Hat er doch sogar seine (eine

Zeitlang aufrecht erhaltene) Weigerung, sich durch den Friedenspapst Leo XIII. den Kardinalstitel anhängen und sich dadurch als umgekauft darstellen zu lassen, aufgeben müssen.

Auf den Gegensatz zwischen der Newman'schen und der späteren Manning'schen Phase der Konversionsströmung selber müssen wir später noch einmal zurückkommen. Denn vorerst will nun diese spätere Phase erst selbst charakterisirt sein.

Trotz der zahlreichen Nachfolger nämlich, die Newman's Uebertritt gefunden hatte, bilden die bisher betrachteten Jahre noch lange nicht den eigentlichen Höhepunkt der ganzen Konversionsära. Dieser beginnt vielmehr erst in Folge des Gorham'schen Processes, jener neuen Krise in der anglikanischen Kirche, in welcher die disparaten Elemente derselben mehr als jemals zuvor auseinanderstrebten, einer eigentlichen Centrifugalbewegung unterliegend. Bei den bisherigen Parteistreitigkeiten im Anglikanismus hatte es sich im Wesentlichen doch immer nur um die zwei Fraktionen der Hochkirchler und Niederkirchler gehandelt. Aber gerade das Auftreten des Puseyismus innerhalb der ersteren Fraktion hatte neben der mehr praktisch gerichteten Opposition der *Evangelicals* noch eine andere strenger wissenschaftliche Richtung auf den Kampfplatz gerufen. Ihre Anfänge sind uns bereits in dem Gegensatz der älteren Oxforder, der Schule von Thomas Arnold, Whateley, Hampden gegen ihre jüngeren Nachfolger entgegengetreten. Je deutlicher aber die „romanisirenden" Tendenzen der Puseyiten zu Tage traten, desto mehr regte sich im Widerspruch zu ihnen die „germanisirende" Richtung. Durch die in Gemeinschaft mit Deutschland unternommene Jerusalemer Stiftung wurde zwar einerseits ein Newman zu schroffem Protest veranlasst, auf der andern Seite aber die Verbindung mit Deutschland in weiten Kreisen aufs Neue befestigt. Die allmähliche Kräftigung der an die deutsche Wissenschaft sich anschliessenden sogenannt breitkirchlichen Richtung bildet eines der interessantesten Kapitel der protestantischen Kirchengeschichte in England. Innerhalb des katholischen Theiles der englischen Kirchengeschichte aber haben wir es natürlich nur mit der gesteigerten Polemik derer zu thun, welche von der deutschen Reformation, der deutschen Wissenschaft und dem, was sie deutschen Unglauben nannten, nichts wissen wollten.

Es ist speciell der Gorham-Process, in welchem diese neuen Gegensätze zuerst in die Arena traten. Gorham hat im Grunde nur die magische Auffassung der Taufe als identisch mit der Bekehrung bekämpft. Aber da die 39 Artikel noch schärfer als die lutherischen Symbole an dieser Auffassung festhielten, so hatte er den Boden des Bekenntnisses genau in derselben Weise verlassen, wie der 90. Traktat dies nach der entgegengesetzten

Seite gethan hatte. Das Eigenthümliche der an sein Auftreten sich anschliessenden Krise bestand jedoch darin, dass dieselbe Partei, welche bis dahin die sich stetig mehrenden Konversionen nach Rom hervorgerufen hatte, sich nun zur Hüterin des Bekenntnisses aufwarf und keine andere Auffassung desselben in der Kirche dulden wollte als ihre eigene. Das Dilemma, in welchem die englische Staatskirche schon ohnedem war, wurde zudem noch dadurch verschärft, dass der traktarianisch gesinnte Bischof Gorham's diesen verfolgte, indem er ihm die Bestätigung zu dem Pfarramt, zu welchem er gewählt war, versagte, und dass die oberen kirchlichen Instanzen dem Bischofe beistimmten; während umgekehrt der königliche Geheimerath Gorham von der Anklage freisprach und ihn in seine Pfarrei einsetzte. So hatte sich die Suprematie der Krone in den Augen der Puseyiten mehr denn je als die ärgste Knechtschaft der Kirche unter den Staat ausgewiesen. Daher eine stets steigende Aufregung in ihren Kreisen und immer gereiztere Proteste, an denen auch Pusey selber sich nochmals betheiligte. Auch diesmal aber hat er sich schliesslich von seinen andern Genossen wieder getrennt. Denn es sind nun gerade die Urheber der sogenannten Gorham-Proteste, deren Uebertritt den eigentlichen Höhepunkt der gesammten Konversionsströmung zeichnet. Durch die von nun an nach Rom Wandernden aber wurden jetzt zugleich sowohl Newman und seine Freunde als die alten Katholiken mehr und mehr in den Hintergrund gedrängt und ihres bisherigen Einflusses beraubt.

Wieder sind es eine Reihe von *dii minorum gentium*, welche den neuen Reigen eröffnen, Männer wie Maskall, Townsend, Patterson, Cavendish, Bathurst, Garside, Badley, Wynne, Balston, Ballard, Case, Butler. Bei ihnen allen konnten die „Konvertitenbilder“ fast nur die Familienbeziehungen verwerthen, sowie die herkömmlichen überschwänglichen Epitheta mit ihren Namen verbinden. Immerhin aber darf man auch jetzt wieder den Umstand nicht unterschätzen, dass auch sie fast sämmtlich in den römischen Kirchendienst traten und ihr Leben von da an vorzugsweise der Bekehrung Anderer widmeten. Wie sehr überhaupt gerade in dieser Zeit das Vorgehen des Einen die Nachfolge des Andern bestimmte, geht aus dem kleinen, aber bezeichnenden Faktum hervor, dass an der einen Erlöserkirche in Leeds gleichzeitig fünf Geistliche (Richard Ward, Thomas Minster, George Crawley, Leton Rooke, Henry Cowbes) denselben Schritt thaten. Bald aber sind den untergeordneten Vorläufern wieder die eigentlichen Führer, die Wilberforce, Manning, Palmer gefolgt. Und diesen Persönlichkeiten, welche seither die Spitzen der neuen römischen Hierarchie bildeten, schlossen ebenfalls erst jetzt die förmlichen Processionen von Gliedern der Geburtsaristokratie nach dem Felsen Petri sich an.

Bei den theologischen Führern der neuen Bewegung müssen nun ebenso wie bei den Traktarianern die kirchlichen Ideale, welche ihr Vorgehen bestimmten, rückhaltlos anerkannt werden. Es ist auch diesmal nicht schwer, dieselben in ihrer eigenen Ausdrucksweise kennen zu lernen. Denn auch jetzt fehlt es nicht an einer reichen Kontroversliteratur.

Unter den Schriften, in welchen die neuen Konvertiten ihren Schritt rechtfertigten, hebt sich zunächst der Abschiedsbrief *(farewell letter)* von Henry William Wilberforce an seine bisherigen Pfarrkinder hervor. Einige Jahre später folgte ihm sein älterer Bruder Robert Isaak Wilberforce, der gleichzeitig mit seinem Uebertritt eine Schrift gegen die königliche Suprematie herausgab. Die Konvertitenlisten versäumen niemals, ihren beiden Namen hinzuzufügen, dass der dritte Bruder, Samuel Wilberforce, selbst englischer Bischof war. Sie vergessen dabei nur, dass dieser Bischof selber neben Pusey und Keble der Führer der nachmaligen Rückströmung gewesen ist.

Genau in derselben Form wie der erste Wilberforce hat sodann William Henry Anderdon in einem aus Rom datirten Schreiben an seine Gemeinde weitere Propaganda zu machen gesucht. Bei Thomas William Allies können wir sogar wieder die verschiedenen Stadien vor und nach seiner Konversion an der Hand seiner literarischen Werke verfolgen. Der Zeit vorher gehört eine Schrift an, welche die englische Kirche scheinbar gegen den Vorwurf des Schisma vertheidigt (1848); sein Tagebuch einer Reise nach Frankreich (1849) bringt ihn bereits in offenen Konflikt mit seinem Bischof: den vollzogenen Uebertritt rechtfertigt das Werk über „den Stuhl des h. Petrus als den Felsen der Kirche, die Quelle der Gerechtigkeit und das Centrum der Einheit" (1851). Nicht ohne Interesse ist es übrigens, dass (und zwar nach der Angabe Rosenthal's) „seine Frau schon einige Monate vor ihm, wie man sagte, ohne sein Wissen übergetreten war."

Auch Alfred Dayman hat vor seiner Konversion eine Zeitungsfehde mit seinem Bischof gehabt und den geschehenen Schritt durch einen Brief an den Redakteur der Morning Post vertheidigt. Um dieselbe Zeit mit seiner Bekehrung ist ferner derjenigen des Gardekapitains Charles Reginald Packenham schon in diesem Zusammenhang zu gedenken, weil er in den Passionistenorden eintrat und als Mönch ein beliebter Kanzelredner geworden ist, der im „Geruche der Heiligkeit starb." Literarischen Bericht über ihre Bekehrung gaben ferner Thomas Scratton (in einem Briefe an den Redakteur des Univers) und William Dodsworth, dessen „Vorurtheile hinsichtlich des Glaubens und der Religionsgebräuche der Katholiken" wieder eine besonders eifrige Colportage gefunden haben. Dann trat auch in literarischer Beziehung

dieselbe Pause ein wie hinsichtlich der Konversionen überhaupt. Erst 1858 erschien wieder ein „Schreiben an die Pfarrgemeinde von Lawshall", das deren frühern Pfarrer Evan Baillie zum Verfasser hatte, und 1863 die Schrift von William Robert Brownlow: „Wie und weshalb ich katholisch wurde?" Ausser ihnen ist eigentlich aber nur noch Henry Nutcombe Oxenham als fruchtbarer Kontroversist zu erwähnen.

Vergleicht man sodann weiter die literarischen Produkte der neuen Konversionsära mit denen der Newman'schen Phase, so tritt unleugbar ein bedeutender Abstand der beiden Perioden zu Tage. Statt der ernsten Gewissenskämpfe rhetorisches Pathos, statt der altkirchlichen Ideale steigende Werthlegung auf die äussere Weltmacht der Kirche. Grobe Materialisirung aller religiösen Begriffe mischt sich mit einem noch gröblicheren Streberthum. Die Ursache dieser Veränderung liegt freilich nahe genug. Jene ältern Vorläufer brachten Opfer für ihre Ueberzeugung. Die jüngere Generation folgte der begünstigten Mode. So oft man Newman und Manning in Parallele gestellt hat, so ist doch diese Parallele (abgesehen von dem beiderseitigen Uebertritt an und für sich) höchstens in sofern berechtigt, dass beide Kardinäle geworden sind. Selbst bei diesem äusserlichen Faktum aber ist der Unterschied auffällig, dass Manning sich durch seine Agitation für das neue Papstdogma den heissersehnten Titel erwarb, während Newman ihn sich widerwillig genug gefallen lassen musste. Mit dem religiös-sittlichen Gegensatz der beiderseitigen Standpunkte steht es gewiss nicht in Widerspruch, dass der Nachfolger Wiseman's an formeller Begabung und hierarchischem Geschick den sich immer wieder zum Eremitenleben zurücksehnenden Newman weit überbot, und dass er auf die durch die päpstliche Infallibilität gekennzeichnete neue Aera der Papstkirche einen weit über England hinausreichenden Einfluss geübt hat.

Schon der Entwickelungsgang Manning's vor seiner Konversion lässt den Kontrast zwischen der von ihm und der von Newman geleiteten Phase in grelles Licht treten. Es ist der völlig veräusserlichte mechanische Begriff der Einheit der Kirche, von dem Manning schon in seiner ältesten (noch mit der traktarianischen Bewegung in Verband stehenden) Kontroversschrift (1842) ausging. Der Gorham-Process gab ihm dann Anlass, diesen Begriff mit der Alleinberechtigung der eigenen Partei in der Kirche zu identificiren. Er hat persönlich an der Spitze der Protestbewegung gestanden. Ja, er selber ist es, der später mit einer gewissen Emphase den Moment der Unterschrift des entscheidenden Protestes dahin beschreibt: „Im Augenblick der Unterzeichnung rief einer der Verfasser des Protestes, zu den Andern gewendet, aus: Wenn nun die Kirche Englands sich von diesem Urtheile

nicht lossagt, sind wir doch Alle bereit, denke ich, aus ihr zu scheiden? — Ich meinestheils, erwiderte einer aus uns, werde sie nicht verlassen, koste es, was es wolle." Rosenthal kann ergänzend hinzufügen: „Der Fragesteller war Manning, der Andere Pusey." Was für Einblicke diese Aeusserungen in die schon bei der Abfassung des Protestes gehegten Absichten gewähren, scheint der eifrige Lobredner Manning's selber nicht zu bemerken.

Auch hiervon abgesehen giebt jedoch der Rosenthal'sche Panegyrikus auf Manning eine Reihe merkwürdiger Daten über die von diesem bei dem Gorham-Process inscenirte Bewegung. Denn nicht nur erklärt der Verfasser der Konvertitenbilder ausdrücklich, dass „der (Gorham freisprechende) Rechtsspruch des Geheimen Rathes formell ganz gesetzlich" gewesen sei, sondern er gebraucht auch über die Hintergedanken von Manning's Protest den nicht minder bezeichnenden Ausdruck: „Am Schlusse zeigte er einige Mittel an, den Folgen des Rechtsspruches zu entgehen." Von der Verwerfung des Protestes durch die Bischöfe hören wir weiterhin, dass die Unterzeichner dadurch in nicht geringe Verlegenheit kamen. Sie halfen sich zwar durch einen Appell gegen den bischöflichen Entscheid an den übrigen Klerus (d. h. nach ihrem eigenen — die *successio apostolica* der Bischöfe als Basis der Kirche behandelnden — Standpunkt durch offene Revolution). Aber Rosenthal selbst muss berichten, dieser Aufruf habe keinen sonderlichen Erfolg gehabt. Im Gegensatz zu der Aufnahme der neuen Agitation in ihrem Heimathlande finden wir dagegen auch jetzt wieder die gleiche richtige Divination bei dem Univers wie ein Decennium früher gelegentlich des 90. Traktates: „Wenn die Kirche fortfährt taub und der Episkopat stumm zu bleiben, dann werden die Unterzeichner auf ihrem Wege nicht stehen bleiben." Dass der gleiche Artikel speciell Manning als den Führer der neuen Erhebung mit den denkbar gewürztesten Lobeserhebungen überschüttete, versteht sich von selbst.

Um Manning's damalige Pläne in ihrem engen Zusammenhang mit der gesammten kirchlichen Lage richtig zu würdigen, darf man jedoch auch den andern Umstand niemals vergessen, dass das Jahr des Entscheids im Gorham-Processe zugleich das der Begründung der päpstlichen Hierarchie in England gewesen ist. Wir können diesen ebenso klug berechneten wie rücksichtslos durchgeführten Gewaltstreich (die päpstliche Dankbezeugung für die Katholikenemancipation, indem nun denselben Leuten, die sich für die letztere bemüht, klar gemacht wurde, dass das Papstthum seinerseits ihre kirchlichen Rechte nicht anerkenne) an diesem Orte nicht specieller berücksichtigen. Bei dem Rückblick auf Manning's frühere und spätere Stellung kommt es jedoch nicht wenig in Betracht,

dass er (nachdem er doch bereits gleichzeitig mit dem papalen Angriff auf die Rechtsgrundlage der englischen Kirche diese letztere innerlich zu revolutioniren gesucht) mit der offenen Konversion noch gewartet hat, bis sich die wilden Wasser der „Antipapalaggression“ verlaufen hatten. Erst im Oktober 1851 hielt er den Moment für gekommen.

Von seiner späteren Thätigkeit nach dem Uebertritt muss zunächst erwähnt werden, dass er vorerst drei Jahre in Rom zubrachte und als Dr. Romanus (also als Jesuiten Affilirter) von dort zurückkehrte. Da seine Frau gestorben war, stand seinem Eintritt in die römische Hierarchie nichts im Wege. So ist er denn schon in Rom in den Orden der Oblaten vom hl. Karl Borromäus eingetreten und hat demselben Orden nach seiner Rückkehr in Bayswater, einer Vorstadt Londons, ein Kloster gegründet. Für den Erfolg dieser Gründung mit Bezug auf die Umgebung hat Rosenthal die bezeichnende Formel, Bayswater sei dadurch ein halb katholischer Stadttheil geworden. Nicht viel später hat Manning dann weiter die *Soeurs du S. Sion* (die berufene Schöpfung Ratisbonne's) und die noch berufeneren Genfer Schulbrüder (ein Hauptwerkzeug Mermillod's) nach England verpflanzt, wie er überhaupt schon während der letzten Lebensjahre Wiseman's diesen selbst beinahe in den Hintergrund drängte.

Um so bezeichnender sind die Vorfälle bei seiner Ernennung zu Wiseman's Nachfolger, d. h. bei einem neuen päpstlichen Gewaltakt, welcher dem der englischen Kirche durch die Oktroyirung der römischen Gegenhierarchie versetzten Faustschlage nichts nachgab. Sowohl das Kapitel wie die Provincialbischöfe hatten drei andere Kandidaten vorgeschlagen. Pius IX. hat seinen Manning einfach wieder oktroyirt. Dafür hat dann Letzterer die neue Würde mit der öffentlich ausgesprochenen Hoffnung angetreten, dass das englische Schisma ebenso wie das arianische und donatistische in sich selber völlig zerfallen und im Laufe einiger Jahrhunderte nur noch eine geschichtliche Kuriosität sein werde.

Mit der Stellung als Primas der römischen Gegenkirche in England hatte Manning jedoch nur die äussere Form gefunden, die erst den rechten Inhalt gewinnen musste. Was er für das römische Weltreich zumal in jenen ostensiblen, Aufsehen weckenden Demonstrationen gethan hat, die so ganz besonders unter das Urtheil des Evangeliums „Sie haben ihren Lohn dahin“ fallen, würde den Stoff für eine ausführliche Monographie bilden. Eines seiner ersten Werke war (nach dem Jargon der „Konvertitenbilder“) „die Errichtung einer der Grösse der katholischen Bevölkerung entsprechenden Kathedrale.“ Selbst jene wohlfeile Reklame mit der Oertlichkeit, welche die römische Propaganda in Deutschland so gerne die Häuser ankaufen lässt, die mit Luther's

Andenken zusammenhängen, ist auch in diesem Fall nicht versäumt worden. Die Kathedrale musste an demselben Orte errichtet werden, wo Lord Palmerston's langjährige Residenz lag. Einer der vielen reichen Konvertiten, ein Sir John Sutton, hatte die Mittel dazu gewährt.

Wichtiger als solche äusserliche Manifestationen, wie sehr dieselben auch mit dem Wesen der jede Art von Schaustellungen mit Vorliebe pflegenden Papstkirche zusammenhängen, erscheinen uns die von dem neuen Erzbischof, jedesmal wenn die Landeskirche eine neue Krisis durchzumachen hatte, gegen dieselbe geschleuderten Angriffe. Es dürfen ja überhaupt von demjenigen, welcher die Gründe des unaufhörlichen Fortgangs der Propaganda in England vollauf überschauen will, niemals diese weitern Krisen übersehen werden, die durch den gewaltsamen Verband der drei heterogenen Richtungen in der englischen Staatskirche mit einer Art von Naturnothwendigkeit von Zeit zu Zeit neu heraufbeschworen wurden. Jedes spätere Hervortreten der breitkirchlichen Kritik oder der niederkirchlichen Dissenterfreundschaft musste die hochkirchliche Fraktion in erneute Opposition treiben. War das Erstere bei der durch die *Essays and Reviews* hervorgerufenen Agitation, bei der Polemik gegen den Bischof Colenso, bei der steigenden Animosität gegen die moderne Naturforschung der Fall, so fehlte auch das Letztere eben so wenig, wenn solche Tendenzen wie die der *Moody* und *Shankey*, wie die von Pearsall Smith oder gar die ekelhaften Komödien der Heilsarmee von den *Evangelicals* patronisirt wurden. Mit einer Gewandtheit, in der ihm nur die Dupanloup und Ketteler gleichkamen, hat nun Manning alle solchen Momente zu benutzen verstanden, um es der anglokatholischen Richtung zum Bewusstsein zu bringen, dass sie nur im Anschluss an Rom die Zukunft ihres kirchlichen Ideals zu sichern im Stande sei. Wir erwähnen hier nur noch beispielsweise seinen Brief an Pusey nach der Freisprechung der angeklagten Verfasser der *Essays and Reviews*. Schon der Titel „*The Crown in Council*" war vortrefflich auf die puseyistische Antipathie gegen die Suprematie der Krone berechnet. Dem ersten (von Pusey nicht beantworteten) Briefe liess er bald nachher den zweiten folgen über „die Wirkungen des heiligen Geistes in der englischen Kirche". Dass diese Wirkungen des heiligen Geistes von ihm vor allem in den Konversionen gesucht wurden, bedarf keiner Erklärung. Ob allerdings Pusey auf die erneute Herausforderung überhaupt geantwortet haben würde, wenn nicht gleichzeitig Newman's „Geschichte meiner religiösen Meinungen" eine Erwiderung verdient hätte, muss dahingestellt bleiben. Jedenfalls aber darf von Pusey's „Eirenicon", worin er dem Newman'schen wie dem Manning'schen Wege nach Rom die Gründe seines Ver-

bleibens in der englischen Kirche gegenüberstellt, bezeugt werden, dass es die theologische Konversionsströmung mindestens sehr eingedämmt hat. Für ein Buch von dem Schlage der Rosenthal'schen Konvertitenbilder ist es daher doppelt bezeichnend, dass Manning's Anklagen gegen die englische Kirche *in extenso* mitgetheilt werden, von Pusey's Antworten darauf völlig geschwiegen wird. Es ist die gleiche Methode wie in der Biographie Cassander's von dem holländischen Jesuitenpater Allard, wo als Zeugniss für den von Cassander gegen Ende seines Lebens eingenommenen Standpunkt der Brief von Hessels an ihn mitgetheilt wird, die Erwiederung Cassander's aber, welche dessen Argumente zurückweist, dem gläubigen Leser „aus Mangel an Raum" vorenthalten bleibt. Wer übrigens die Produkte der deutschen Broschürenvereine, welche die von Windthorst patronisirte Umkehr der Geschichtschreibung durchführen, irgend von nahebei kennt, kann sich kaum noch darüber verwundern, dass diese Methode nun auch in einem Werke durchgeführt wurde, dass sich selbst als eine Fortsetzung der Räss'schen Konvertitengallerie bezeichnet.

Können wir auf die weitern Angriffe Manning's auf seine Mutterkirche hier nicht mehr eintreten, so sei doch wenigstens bemerkt, dass sie alle von dem gleichen Talent, aber auch von demselben Eifergeist zeugen wie die Anfänge seiner propagandistischen Thätigkeit. Kaum giebt es überhaupt in der neuern Geschichte Englands, nicht nur in der kirchlichen, sondern auch in der politischen, ein irgendwie bedeutsames Ereigniss, mit dem der römische Primas nicht in dieser oder jener Form seinen Namen zu verbinden gewusst hätte. Dass er „eine Stellung in der englischen Gesellschaft errungen hat, wie sie seit Reginald Pole kein katholischer (will sagen römischer) Bischof besessen hat," ist nicht bloss Rosenthal's Urtheil. Doch sind die von letzterem speciell hervorgehobenen persönlichen Eigenschaften, durch die Manning jenes Resultat erzielte, wohl kaum naiver zu formuliren, als Rosenthal es in den Worten „durch seine vielen Verbindungen und seine feinen Manieren" gethan hat. Die Etikette der Salongesellschaft hat dem römischen Sendling in der That als die beste Operationsbasis für seine fortgesetzten Eroberungspläne in der vornehmen Gesellschaft gedient. Die Höflichkeit des gebildeten Engländers hat ihm den Weg für diese Pläne Schritt für Schritt geebnet. Heute findet sich kaum noch ein Aufruf zu irgend einem philanthropischen Werke, der nicht von dem Stellvertreter des Papstes in England mit unterzeichnet wäre. Derselbe Mann aber, dem die Vertreter der religiösen Kreise in England so freundlich entgegenkamen, hat stets rücksichtsloser den Papalismus an die Stelle des Katholicismus gesetzt. Im vollen Gegensatz zu den Döllinger und Newman hat er sogar schon

1865 die weltliche Herrschaft des Papstes mit Argumenten, die nirgends sophistischer klingen als in Grossbritannien, zu vertheidigen gewagt. Dass das neue Dogma Pius' IX. kaum einen leidenschaftlicheren Vertheidiger gefunden hat, ist schon oben bemerkt. Wie gerne Manning seinen Namen auch bei ausserkirchlichen Bestrebungen anbringt, so hat er doch schon, als es sich (1865) um die Begründung eines Gebetsvereines für die Wiedervereinigung der Kirchen handelte, seinen Gläubigen alsbald die Theilnahme daran verboten. Rosenthal giebt als Motiv dazu an, dass es „für einen Katholiken immer bedenklich, ja selbst gefährlich sei, sich in dergleichen Verbindungen einzulassen, da er bei dem besten Glauben dennoch leicht zu den wichtigsten Zugeständnissen verleitet werden könne." Was aber erst der Staat als solcher von Manning's Tendenz zu erwarten hat, das bekundet eine seiner jüngsten Schriften über „die katholische Kirche und die moderne Gesellschaft". In den Schlussfolgerungen des vierten Abschnittes steht hier der Satz an der Spitze: „Die katholische Kirche kann nur in beschränktem Maasse politische Beziehungen mit den europäischen Staaten unterhalten, welche von der Glaubenseinheit sich losgesagt haben. In denselben ist entweder der Regalismus eingeführt, wie in England, Dänemark und Schweden, oder der Cäsarismus, wie in Preussen. Insofern solche Staaten von der Rechtswissenschaft der katholischen Christenheit abgegangen sind, haben sie ein freundliches Zusammenwirken unmöglich gemacht."

Was die „Rechtswissenschaft der katholischen Christenheit", mit andern Worten das auf Pseudo-Isidor aufgebaute Papalsystem unzweideutig verlangt, bedarf seit dem Vatikanum keiner Erörterung mehr. Die Abweichung jener Staaten von dieser „Rechtswissenschaft" besteht darin, dass sie neben dem „Recht" der Propaganda auch von Rechten der Andersgläubigen wissen. So lange sie diesen Grundirrthum nicht aufgeben und dem Papstthum die weltliche Macht zur Verfügung stellen für die Ausrottung der Ketzer, haben sie „ein freundliches Zusammenwirken mit der katholischen Kirche unmöglich gemacht."

Aber es ist hohe Zeit, dass wir von Manning persönlich uns wieder zu denen wenden, die seinem Uebertritt folgten. Denn bei allem Unterschiede zwischen den Persönlichkeiten Newman's und Manning's hat die Konversion beider doch naturgemäss die gleiche Folge gehabt, dass sie das Signal war für eine Reihe ihrer Gesinnungsgenossen. Aus dem einen Jahre 1851, in welchem Manning's eigener Uebertritt stattfand, werden ausser den früher schon Genannten noch 22 höhere Geistliche aufgezählt, die den gleichen Schritt thaten. Auch in den folgenden Jahren stand diese Bewegung nicht still, wenn sie auch allmählich ein langsameres Tempo annahm. Irgendwie hervorragende Eigen-

schaften oder Leistungen aber (abgesehen von ihren Titeln, ihrer Verwandtschaft und ihrem Vermögen) finden wir bei keinem der spätern theologischen Konvertiten verzeichnet. Nur ein einziger Name, und noch dazu der eines Mannes, den wir schon in den Anfängen der traktarianischen Bewegung an die Spitze zu stellen hatten, verlangt neben demjenigen Manning's noch eine specielle Hervorhebung. Es ist der William Palmer's, desselben, der schon 1839 in seiner Abhandlung über die Kirche Christi von dem anglokatholischen Standpunkte aus die romanisirenden Konsequenzen gezogen und 1842 in seinem *Letter to a Protestant Catholic* jenes Anathema gegen den gesammten Protestantismus geschleudert hat, welches der scharfsinnige Beobachter in den historisch-politischen Blättern so besonders notirte. Trotzdem ist Palmer weder Newman noch Manning sofort gefolgt. Im Gegentheil sehen wir ihn noch 1853 Verhandlungen mit der russischen Synode anknüpfen, um eine Allianz mit der englischen Kirche zu schliessen — Verhandlungen, die, wie alle ähnlichen, an dem *filioque* gescheitert sind. Nach seiner Rückkehr nach England hat Palmer wegen dieser ohne Autorisation des Episkopats unternommenen (und darum so gut wie Manning's Appell an den Klerus vom Standpunkte der Episkopalkirche aus revolutionären) Schritte sich eine bischöfliche Censur zugezogen. Nichtsdestoweniger aber hat er noch einen ähnlichen Versuch bei den schottischen Bischöfen gemacht: in der Erwartung, dass der torystische Ursprung ihrer aus der Zeit der Restauration hervorgegangenen Kirche ein grösseres Entgegenkommen gegen seine Forderungen ermöglichen werde, als er es in England gefunden. Erst als auch dieser Schritt sich als vergeblich erwies, reiste er 1855 nach Rom. Und erst die Exercitien des h. Ignatius haben (gerade wie bei dem deutschen Konvertiten Volck, als Schriftsteller Ludwig Clarus) seine Bedenken gegen die offene Konversion überwunden. Er ist dann in Rom wohnen geblieben und hat sich bei den modernen Fabeleien über das, was sich in den Katakomben zwar nicht fand, aber im Interesse des Papstthums hätte finden sollen, durch eine eigene Schrift mit betheiligt.

Mit Manning und Palmer waren nun aber überhaupt die letzten Führer der alten traktarianischen Bewegung, welche der englischen Kirche untreu wurden, übergetreten. Denn nicht nur schloss der engere Kreis Pusey's sich ihnen nicht an, sondern auch Keble, der im Anfang der Bewegung eine solche Hauptrolle gespielt, trat nachmals zurück. Dafür ist dann in der spätern Entwickelung der englischen Kirche an die Stelle des Puseyismus der sogenannte Ritualismus getreten, welcher auf dem Gebiete des Kultus die Kirche zu romanisiren gesucht hat. Die einzelnen Gebräuche, welche von diesen Ritualisten allmählich

im Gottesdienste eingeschmuggelt wurden, Gewänderpracht und Kerzenglanz, Elevation der Hostie und Weihrauchstreuen und so vieles dem Aehnliche, scheinen meist von so kleinlicher und kindischer Natur, dass man kaum begreift, wie ernsthafte Männer sich mit derartigen Dingen abgeben konnten. Aber auch ganz davon abgesehen, wie ein Hopkins selbst hier echt kirchliche Ideale nachweist, barg die neue Tendenz bei ihrem ersten Auftreten eine noch viel grössere Gefahr in sich wie die der alten Traktarianer. Die dogmatischen Finessen des Puseyismus konnten die fromme Gemeinde im Grunde wenig interessiren. Der Ritualismus aber sollte gerade die Gemeinde unvermerkt an die römischen Gebräuche gewöhnen. So begreift sich denn das grosse Aufsehen der neuen Bewegung und die zahlreichen Streitigkeiten, zu welchen die jugendlichen Eiferer, die in ihr wieder die lärmendste Rolle spielten, Anlass gegeben. Setzt sich doch die brittische Kirchengeschichte der beiden letzten Dezennien zum guten Theil aus den immer neuen Anläufen des Ritualismus und den dagegen erhobenen Processen (Bennet, Cheyne, Mackonochie u. v. a.) zusammen. Dass von den angeklagten und verurtheilten Ritualisten schliesslich wieder einige nach Rom wanderten, lag ebenfalls in der Natur der Sache.

Wir haben aber keine irgend hervorragende Persönlichkeiten unter den übergetretenen Ritualisten zu entdecken vermocht. Und da wir ohnedem der noch in dieser oder jener Hinsicht in Betracht kommenden letzten literarischen Ausläufer der letzten Konversionsära schon oben gedachten, glauben wir uns eines weiteren Verzeichnisses blosser Namen enthalten zu sollen. Für die Zeit bis 1868 hat Rosenthal die Bekehrten jedes Jahres zusammengestellt. Und wer auch nur die Zeitungsberichte aus Grossbrittannien verfolgt, weiss ja ohnedem, dass nicht bloss Jahr um Jahr weitere Namen von Neubekehrten mitgetheilt werden, sondern dass auch die mit der Gesammtzahl der Konvertiten getriebene Reklame eher zu- als abnimmt. Trotz alledem aber stehen diese Reklamen mit der Wirklichkeit in einem Kontraste, wie er schärfer kaum gedacht werden kann. Wie ganz anders ist doch das Bild, welches Newman in jener „Geschichte meiner religiösen Meinungen“ entwirft, die Rosenthal als den Höhepunkt seines Ruhmes und öffentlichen Einflusses und als den bedeutendsten literarischen Triumph bezeichnet, den der Katholicismus in England gefeiert habe; die aber andrerseits dem hervorragendsten aller Konvertiten den unversöhnlichen Hass Pius' IX. zuzog, und von deren Erscheinen (im Verband mit Pusey's *Eirenicon*) sich geradezu die beginnende Ebbe in der Konversionsströmung datirt. Oder warum redet Newman hier wohl so nachdrücklich von dem „kleinen Häuflein“? Warum giebt er sogar die denkwürdige

Erklärung: „So lange wir Katholiken in England so schwach sind, vertritt die Kirche von England unsre Stelle?“ So wenig wir unsrerseits geneigt sind, den fortdauernden Einfluss der Propaganda zu unterschätzen, so offen müssen wir gestehen, dass wir trotz alles Suchens schon von Palmer's Uebertritt an, und nun erst gar nach der Newman-Pusey'schen Kontroverse, keine konvertirten Theologen mehr haben auffinden können, mit deren Standpunkt sich auseinanderzusetzen sich irgendwie lohnte. Seit dem Vatikankoncil aber ist es gerade die anglokatholische Richtung in der englischen Kirche, die sich des diametralen Gegensatzes zwischen Katholicismus und Papalismus in einer Weise bewusst geworden ist, welche mit der Zeit eher eine stets stärkere Rückströmung erwarten lässt.

Auf die Symptome, auf welche sich dieses Prognostikon gründet, werden wir weiter unten zurückkommen. Vorher will jedoch noch jene Seite der Konversionsströmung, welche ihr in den Augen der „Welt“ die grösste Wichtigkeit gegeben hat, genauer ins Auge gefasst werden. Aber wir können dies nicht, ohne die Reserve vorherzuschicken, dass wir hier eben deshalb, weil wir mit gleichem Maass messen, zu einem ganz entgegengesetzten Urtheil gekommen sind als bei der Beurtheilung jener aus religiös-kirchlichen Idealen (mögen sie auch noch so missverstanden sein) hervorgegangenen Bewegungen, die wir im Obigen zu zeichnen versuchten. Denn während die Gelehrsamkeit und die strenge Logik der konvertirten Theologen auch in der jüngsten Phase der Konversionsströmung nicht bestritten werden dürfen, steht es dagegen ganz anders um jene Träger vornehmer Namen, welche in den Bekehrungslisten die beliebte Staffage bilden, und welche auch selbst Alles gethan haben, um von sich reden zu machen. Wer unter denen, welche das Dezennium seit 1870 theilnehmend durchlebt, erinnert sich nicht, wie sowohl bei den kindischesten Demonstrationen gegen die Bismarck'sche Politik als bei den gehässigsten Artikeln der „Genfer Korrespondenz“ u. s. w. stets wieder dieselben Namen, Earl Denbigh, Earl Gainsborough, Sir Bowyer u. v. A. in Parade aufmarschirt sind? Stets gerirten die Herren sich als die geborenen Vertreter der englischen Katholiken. Man findet aber ihre Namen nicht nur fast ausnahmslos in den Bekehrungslisten, sondern die ihnen gewidmeten pomphaften Bekehrungsgeschichten beweisen auch in mehr als drastischer Weise, dass man bei der grossen Mehrzahl dieselben unzurechnungsfähigen Werkzeuge geschickter Bekehrer vor sich hat, wie bei jenen zahlreichen kleinen Fürsten, Grafen und Herren, auf welche die altjesuitische Propaganda in der Aera des *Cujus regio ejus religio* es speciell abgestellt hatte. Fast mehr noch erinnern die Damen der gleichen Kategorie, wie viele

Herzoginnen, Marquisinnen, Gräfinnen und Baroninnen sie auch umfasst, an ihre Vorgängerinnen im 17. Jahrhunderte. Die Enthüllungen des edeln Grafen Nelson über die unwürdigen Mittel, durch die sein unmündiger Sohn hinter seinem Rücken „bekehrt" wurde, wiederholen sich fast in jedem der Fälle der jungen Bekehrten. Ja, nur zu oft gewinnt man bei der Lektüre ihrer „Bekehrungen" den schwer zu verwindenden Eindruck, dass man es mit förmlichen Idioten zu thun hat. Jedenfalls scheint der Grundsatz, dass in geistigen Fragen die Parteien nicht gezählt, sondern gewogen sein wollen, von den Verfassern der Bekehrungslisten nur in dem Sinne verstanden zu sein, dass nicht die Personen, sondern ihre Geldsäcke gewogen werden. Für die papale Aktion, für die es stets in erster Reihe auf den *nervus rerum* ankommt, ist diese Methode allerdings nicht unrichtig. Die gewaltigen Geldsummen, über welche sie gerade in der Gegenwart von Land zu Land vermöge der Mitgift der Konvertiten verfügt, können es mit den Schätzen der grössten Börsenmatadore aufnehmen. Aber die grosse Mehrzahl der unter die Rubrik jener vornehmen Bekehrungen gehörigen Fälle bietet eben deshalb auch weder ein religiöses noch ein wissenschaftliches, sondern nur ein Börsen-Interesse.

Hören wir gleich in dem ersten dieser Fälle, dem des Lord Feilding, nachmaligen Grafen Denbigh, welche Rolle die frommen Bekehrer den jungen Herrn seinem Vater gegenüber spielen liessen. Wir folgen dabei wieder dem Wortlaut des Rosenthal'schen Panegyrikus. Nachdem derselbe vorher das Gespräch mit dem Bischof Gillis mitgetheilt hat, der für den jungen Lord „der Bote des Himmels" war, und nachdem im gleichen Athem beigefügt ist: „Die anglikanische Kirche sollte abermals einen ihrer Söhne verlieren, einen jungen, frommen, unterrichteten, einflussreichen und allgemein geachteten Mann, der berufen war, eines Tages unter den Pairs des Reiches seinen Platz einnehmen zu dürfen;" nachdem also das Motiv, welches die von Gillis gegebenen Rathschläge für das Verfahren des Sohnes gegen den Vater bestimmte, in wahrhaft cynischer Weise enthüllt ist, wird die mit dem Letztern gespielte schmachvolle Komödie folgendermaassen beschrieben: „Lord Feilding setzte seinen Vater von seinem Entschlusse, ein Glied der katholischen Kirche werden zu wollen, in Kenntniss. Am 24. August (1850) erhielt der Letztere das betreffende Schreiben und reiste sofort in Begleitung seines Hauskaplans und seiner Tochter nach Edinburgh ab, um womöglich seinen Sohn von dem verhängnissvollen Schritt abzuhalten. In der Nacht vom 27. auf den 28. August kam er in der Hauptstadt Schottlands an. Ehe er jedoch seinen Sohn sprechen konnte, hatte derselbe bereits mit seiner Gemahlin am Morgen des 28. August in der Kapelle des

Klosters der Ursulinerinnen zu St. Margareth das katholische Glaubensbekenntniss abgelegt."

Neben dem Namen Denbigh's pflegt bei den Demonstrationen der neurömischen Aristokratie derjenige von Sir George Bowyer mit in der vordersten Reihe zu stehen. Beide sind in demselben Jahre, in welchem Pius IX. seine Hierarchie schuf, übergetreten. Wenn Denbigh's nachmaliges Auftreten an das des Fürsten Isenburg-Birstein erinnert, so darf man bei dem Juristen Bowyer an Karl Ludwig v. Haller und seine Genossen denken. Bowyer's Hauptbedeutung für die Propaganda bestand übrigens in der Verpflanzung des Johanniterordens nach England. Denn seither hat auch dieser Titel neben dem Orden vom h. Grabe, dem päpstlichen Orden vom gold. Sporn und dem römischen Grafentitel in den Listen der adligen Konvertiten eine ähnliche Rolle gespielt, wie die Würden der päpstlichen Hausprälaten, Protonotare, Kardinäle u. dgl. bei den übergetretenen Klerikern.

Als dritter im Bunde — zumal seit den gegen die Bismarck'sche Politik gerichteten Kundgebungen von dem Genf Mermillod's aus — pflegt Earl Gainsborough aufzutreten. Auch er ist (wie Denbigh als Lord Feilding) als junger Lord Camden gewonnen.

Die Zahl derjenigen Herren und Damen, welche diesen Vorgängern gefolgt sind, ist nun in der That Legion. Wir nennen aber wenigstens diejenigen, welche in den Konvertitenlisten um des einen oder andern Grundes willen besonders ausgezeichnet werden. Dazu gehört z. B. Sir John Simeon, das Parlamentsmitglied für die Insel Wight; sodann Sir James Hope Scott, durch seine erste Frau (eine Enkelin Walter Scott's) Besitzer von Abbotsford, nach deren Tode und seinem eigenen Uebertritt aber gar durch die Hand einer Tochter des Herzogs von Norfolk belohnt; Robert Biddulph Philipps, der auf seinen Besitzungen mit dem Aufwand grosser Summen eine verfallene Kirche prächtig restaurirt und seine Bibliothek einem Kloster geschenkt hat. Nach dem Tode des Letztgenannten ist durch seine (Nonne gewordene) Tochter das ganze Vermögen der Kirche zugefallen. Wir stossen ferner auf eine Reihe von Mitgliedern der Familie de Vere, von denen u. A. Einer durch Lady Fullerton (die Nachfolgerin der Miss Agnew und Lady Fullerton in der Fabrikation rechtgläubiger Romane) in ihrer Lady Bird verherrlicht, ein Anderer als Dichter auf den römischen Parnass gesetzt wurde. Aus dem einen Jahr 1851, in welchem Manning's Uebertritt das Signal für seine vornehmen Beichtkinder gab, sind noch sechzehn andere angesehene Familien verzeichnet.

Dass, nachdem die Reise nach Rom einmal Mode geworden, die Zahl der Theilnehmer immer grösser wurde, bedarf ebenso-

wenig einer Erklärung, als dass die im Anfang hier oder da noch vorhandenen religiösen Gesichtspunkte je länger je mehr zurücktraten. Wie bei der grossen Mehrzahl der Konvertiten aus der deutschen Geburtsaristokratie, so begegnen uns auch bei ihren englischen Genossen oft genug die ausgesprochensten politisch-reaktionären Tendenzen. So wird von der Vorgeschichte eines Baron Pearsall erzählt: „Als er im Jahre 1836 die alten Standesvorrechte der englischen Baronets durch die Regierung bedroht sah, eilte er in ihre Reihen nach London und schrieb ein juristisches Werk zur Wahrung ihrer historischen Rechte." Derselbe edle Herr ist dann im Jahre 1855 in St. Gallen übergetreten und am folgenden Tage gestorben. Wie viel es mit der von seinem Biographen behaupteten Zurechnungsfähigkeit bei diesem Akte auf sich hat, werden wir auf Grund der nur zu zahlreichen Analogien im Dunkel lassen müssen.

Das grösste Aufsehen unter den vornehmen Konversionen haben die der Marquis von Bute und von Ripon gemacht. Der Zweitgenannte war vor seinem Uebertritt Grossmeister der englischen Logen gewesen, hatte auch bereits einem Ministerium als Mitglied angehört. Einige Jahre nach dem Erscheinen von Gladstone's „Vatikanismus" ist er Vicekönig von Indien geworden. Die römischen Blätter rühmen von Zeit zu Zeit seine dortigen „Verdienste". In dem Bute'schen Falle gar hat wohl kein klerikales Blatt in Europa versäumt, vor der Höhe seiner Jahreseinkünfte sich anbetend zu verneigen. Dieselben kamen auch schon bald nachher bei der Begründung eines zweiten Aussätzigen-Asyls in Jerusalem zu statten, welches das von Bischof Gobat gestiftete lahm legen sollte. Wie bei den zahlreichen andern Liebesanstalten der evangelischen Kirche im h. Lande war es auch hier gegangen. So lange die Ketzer nicht Hand ans Werk gelegt hatten, den Nothständen zu steuern, hatte die alleinseligmachende Kirche für derartige Dinge kein Organ. Sobald jedoch eine evangelische Anstalt erstanden, wurde alsbald eine Konkurrenzeinrichtung inscenirt. Die durch Lord Bute ermöglichte Jagd auf die Aussätzigen bot aber in der That wohl das widerwärtigste Schauspiel von allen. Welches Maass gesellschaftlichen Taktes der bekehrte Lebemann nebenbei hatte, dafür bieten die als Manuskript gedruckten Tagebücher von Heinrich Brockhaus über seine isländische Reise ein nicht weniger bezeichnendes Faktum. Wir lassen den angesehenen Buchhändler mit seinen eigenen Worten berichten, indem wir nur vorherschicken, dass der in seiner Erzählung erwähnte musikalisch hoch gebildete Svendsen einer der angesehensten und verdientesten Männer der Insel war: „Es sind noch einige Schiffe angekommen, unter denen sich auch die Jacht des Marquis of Bute befindet, die dieser, wie man sagt,

nebst vielem Gelde von einem andern englischen Lord in einer Wette gewonnen hat.... Der junge Lord hatte an einem Tage einige der Honoratioren von Reykjavik zu Tische, und am Freitag Morgen war eine grössere Gesellschaft geladen. An dem kalten unfreundlichen Morgen mag es nicht gerade sehr angenehm gewesen sein auf dem Verdeck, und glänzend war die Unterhaltung wohl auch nicht, da der junge Lord mit seinen jungen Gefährten nicht gar zu viel Geschick zu haben scheint. Es war wol auf ein *Déjeuné dansant* abgesehen, aber es giebt ja keine Musik in Reykjavik, und selbst die Drehorgel des dänischen Schiffes muss nicht zu haben gewesen sein. Da kam denn in einer plumpen ungeschickten Weise eine Aufforderung an Svendsen, den man als einen gewöhnlichen Fiedler betrachtete, zum Tanz aufzuspielen. Als er es abgelehnt, ist eine zweite Mission an ihn gekommen mit der Andeutung, dass es auf einige Sovereigns nicht ankommen werde."

Auch unter diesen Spätlingen der aristokratischen Ernte findet sich im Uebrigen das weibliche Geschlecht abermals stärker vertreten als das männliche. Neben den Herzoginnen von Hamilton, Leeds und Buccleugh (denen sogar eine Herzogin von Argyll — unseres Wissens aber irrthümlicher Weise — beigefügt wird) pflegt unter den vornehmen Konvertitinnen der letzten Decennien Lady Herbert of Lee in den Vordergrund gestellt zu werden, die, seit sie ihren Schritt in einem öffentlichen Briefe an ihren Bruder vertheidigte, ebenfalls unter die Schriftstellerinnen gegangen ist. Zumal ihre „Reiseeindrücke aus Spanien" (1866) werden in der klerikalen Welt ähnlich gerühmt wie Alban Stolz' „Spanisches für die gebildete Welt". Es ist in der That nicht ohne Interesse, diese „Eindrücke" mit der Wirklichkeit zu vergleichen, wie sie sich schon zwei Jahre später bei der Vertreibung der Königin Isabella entpuppte. Ausser ihr sei noch der Miss Procter gedacht, die in den Konvertitenlisten wieder „eine der trefflichsten und beliebtesten Dichterinnen der Gegenwart" heisst. Ueber Lady Peath, Vicomtesse Newry, Miss Colville, Miss Dacre, Lady Howard, Lady Thynne u. s. w. kann, wer Lust hat, die genannten Listen vergleichen. Zumal wo es sich um junge reiche Erben und Erbinnen handelt, pflegt die Propaganda auch in England jene mehrjährigen Umwerbungen durch die Beeinflussung der Umgebung nicht zu verschmähen, wie man sie an der Bekehrungsgeschichte der Grafen Stolberg und Schönburg und des Fürsten Isenburg-Birstein auch in Deutschland studiren kann. Erinnern die neuern römischen Operationen an den deutschen Höfen der Gegenwart an die gleichartige Politik in den letzten Decennien vor dem 30jährigen Kriege, so wird man durch die Erfolge der Propaganda im heutigen England immer wieder an die Zeit der

Stuarts gemahnt. Längst ist es wieder soweit gekommen, dass, wer mit Sicherheit seinen Weg machen will, keinen bessern Rückhalt findet als im Anschluss an die römische Phalanx. Dass dieser Weg nach Rom auch in Zukunft immer neue Wanderer finden wird, unterliegt keinem Zweifel.

An äusserem Glanze lässt sich somit in der That keine der übrigen neuen Eroberungen des Papstthums mit der englischen Konversionsära vergleichen. Resumiren wir deshalb noch einmal kurz die statistischen Daten: Schon im Jahre 1852 waren in Oxford 92, in Cambridge 43 Universitätsmitglieder, darunter dort 63, hier 19 Geistliche übergetreten. Ein Decennium später bezeichnete man 867 bekanntere Proselyten, worunter 243 frühere anglikanische Geistliche. Im Jahre 1879 brachte die Whitehall Review eine 41 Seiten starke Liste, darunter 350 Geistliche. Um die Reklame mit den Titeln und Würden der Bekehrten, der wir im Einzelnen so vielfach begegneten, auch an einem solchen rein statistischen Verzeichniss zu illustriren, übernehmen wir aus der zuletztgenannten Liste noch die weitere Angabe, dass sie der Reihe nach 1 Feldmarschall, 7 Generäle, 4 Admiräle, 23 Obersten und Majore aufzählt, von den Hauptleuten und Lieutenants zu schweigen. Der hohe Adel ist durch 6 Herzoginnen, 2 Marquis, viele Grafen und Barone vertreten. In weiterer Stufenfolge folgen die Parlamentsmitglieder, Rechtsgelehrten, Anwälte, Advokaten und Aerzte, Künstler und Architekten, auch die Frauen und Töchter von irgendwie betitelten Männern, so die speciell aufgezählten 21 Frauen und Töchter von Generälen und Advokaten. Aber nach dem, was wir bereits von den Einzelfällen kennen gelernt, bedarf es kaum noch einer solchen Liste, um den Nachweis zu führen, wie sehr die neueste Form des Spleen in der vornehmen Welt in die Mode gekommen war. Auch sind die meisten Verzeichnisse insofern immer noch lückenhaft, als (nach dem Geständnisse Wiseman's auf dem klerikalen Kongresse in Mecheln) diejenigen Personen, denen durch die Veröffentlichung ihrer Konversion irgendwelche Unbequemlichkeiten zustossen könnten, nicht mehr mit aufgeführt wurden. Wir notiren aber aus Wiseman's Mechelner Rede auch die andere fast noch belangreichere Thatsache, dass die ganze Bewegung unter den mittleren und industriellen Kreisen am schwersten Eingang und den sterilsten Boden gefunden. Charakterisirt sich doch der spätere Verlauf, nachdem die ursprüngliche theologische Kontroverse zurückgetreten war, geradezu als eine der bekannten „noblen Passionen"!

Neben dem kolossalen Umfang der Bewegung fallen nun aber demjenigen, der die Konversionsliteratur specieller studirt, eine Reihe anderer Gesichtspunkte auf. Dazu gehören zunächst die inneren Gegensätze sowol unter den Konvertirten selber wie die dieser

zu den gebornen Katholiken. Schon die verschiedene Behandlung, welche einem Manne wie Newman von Pius IX. und Leo XIII. zu Theil wurde, gewährt einen lehrreichen Einblick in die miteinander kämpfenden Richtungen in der auf ihre Einheit trumpfenden römischen Kirche. Das Hauptargument der Konvertiten war die nur in Rom zu findende kirchliche Einheit gewesen. Nun fanden sie schärfere Gegensätze als vordem. Es hat nicht einmal des Erscheinens von Newman's Selbstbiographie und des Infallibilitäts-Dogmas bedurft, um unter den Konvertiten selbst — allerdings dem Eifergeiste entsprechend, von welchem die grosse Mehrzahl derselben getragen war — die grössten Differenzen hervorzurufen. Es ist Oakeley, der schon von der traktarianischen Bewegung in der Zeit vor der eigentlichen Konversionsära die drastische Beschreibung giebt: „In manchen wichtigen Fragen fanden wir uns nach entgegengesetzten Seiten zersprengt. Wenn die verschiedenen Personen, welche gewöhnlich als Träger der Oxforder Meinungen fast wie eine Person behandelt wurden, einander in Gesellschaft begegneten, so waren sie der Gleichstimmung so wenig sicher, dass die Furcht, in Streit zu gerathen, nichts weniger als günstig auf ihren Verkehr einwirkte, und manche ihrer aufrichtigsten Freunde bewog, sich Gesellschaften anzuschliessen, die zwar der Begeisterung engere Grenzen zogen, dafür aber auch die Gefahr des Zwiespalts weiter ntfernt hielten."

Um vieles bezeichnender aber noch ist Newman's eigene Schilderung der „alten Schule", der er selbst angehörte, und der „neuen Schule", die „von der Seite her schräge in die ursprüngliche Bewegung eintrat, deren Gedankenlinie kreuzte, sie umlegte und als Parallele rückwärts weiter zog". Bitter klagt er, wie ihn die alten Freunde verlassen: „Ihr werfet mich, ich mag wollen oder nicht, Andern in die Arme", und wie er doch „weder den Personen noch auch den Denkrichtungen, welche sich in der neuen Schule zusammengefunden hatten, jemals so sehr habe zugethan sein können als dem alten Kreise". Zwar „fühlte ich mich zu ihrem Hauptziele mächtig hingezogen und dieselbe Richtung mit ihnen einzuschlagen bewogen". Aber wie sehr dies mit getheiltem Herzen geschah, beweist das offene Geständniss: „So kam es, dass ich, als die neue Schule herangewachsen war und mit der alten in Streit gerieth, nicht das Herz und noch weniger die Macht hatte sie zurückzuweisen, ich schlug mich auf ihre Seite. Während ich des Friedens und der Ruhe bedurfte, sah ich mich genöthigt laut zu sprechen, und so zog ich mir von einigen den Vorwurf der Schwäche zu, von der grossen Menge aber den der Geheimthuerei, des falschen Spielens, des Tragens auf beiden Schultern".

Selbst die Sammler der Konvertitenlisten, welchen so sehr daran liegt, dieselben als eine enggeschlossene Armee aufmarschiren zu lassen, können die offenkundigen Gegensätze so wenig leugnen, dass z. B. Rosenthal von Ward ausdrücklich bemerkt: „Er vertritt in der englischen Kirche am reinsten, aber mit der ihm eigenen Originalität die Ansichten der römischen Schule und der späteren Scholastik, während er gegen jene Schule der älteren Theologen, zu der Newman sich so hingezogen fühlte, eine gewisse Abneigung hegt". Noch bezeichnender ist die dem in solchen Dingen so vorsichtigen Alzog entschlüpfte Bemerkung: „Kardinal Wiseman sah es gern, dass der in allzu extremer Richtung von dem Konvertiten Ward redigirten Dublin Review von Lord Acton das *Home and foreign review* entgegengestellt wurde". Wer sich vergegenwärtigt, dass dies derselbe Lord Acton ist, der zur Zeit des Vatikankoncils die rechte Hand Döllinger's war, für den bedarf es kaum noch weiterer Belege für die unausgleichbaren Gegensätze in der englischen Romkirche. Wiseman, als geborner Katholik, vermochte die streitenden Parteien stets noch zusammenzuhalten. Aber nachdem Pius IX., der Opposition des Kapitels und der Bischöfe zum Trotz, den eiferndsten und am meisten hierarchisch gerichteten aller Konvertiten zum Primas gemacht, hatte es auch mit dem inneren Frieden ein Ende. Manning gehörte zu den Eingeweihtesten der Eingeweihten bei der Inscenirung des vatikanischen Koncils. Auf demselben Koncil aber erklärte der Bischof Clifford, unter dem Hinweis auf die eidliche Erklärung der irischen Bischöfe behufs der Emancipation: „Niemand wird die Protestanten überzeugen, dass die Katholiken nicht gegen die Ehre und gute Treue gehandelt haben, da sie, als es sich um die Erwerbung von Rechten handelte, öffentlich bekannten, die Doktrin von der Unfehlbarkeit des Papstthums gehöre nicht zum katholischen Glauben, sofort aber, als sie die Erfüllung ihres Wunsches erreicht hatten, von diesem öffentlichen Bekenntnisse zurücktraten und das Gegentheil behaupteten."

In Lord Acton und Bischof Clifford haben wir allerdings keine Konvertiten, sondern Vertreter alter katholischen Familientraditionen vor uns. Es will aber hier nun ebenfalls berücksichtigt werden, dass, wenn bereits unter den Konvertiten selber so scharfe Gegensätze heraustraten, der Konflict zwischen ihnen und den gebornen Katholiken sich naturgemäss noch viel herber gestalten musste. In der That sind es wieder die Biographien der Konvertiten selber, welche wiederholt auf die mannigfachen Unterschiede zwischen der Richtung der gebornen Katholiken und derjenigen der Neukonvertirten hinweisen. Schon in einer der frühesten französischen Schriften über „die religiöse Bewegung in England" von Gondon (1847) wird jenen im Gegensatz zu

diesen „Zurückhaltung und Furchtsamkeit" vorgeworfen. Den gleichen Vorwurf hat der deutsche Verfasser der Konvertitenbilder dahin formulirt, dass „seitens der ältern Katholiken Alles vermieden wurde, was gegen die Gewohnheiten ihrer protestantischen Mitbürger verstiess; dass sie die Sonntagsfeier mit derselben steifen Pedanterie hielten wie die Protestanten; dass ihre Geistlichen in ihrer Kleidung von den übrigen Ständen sich nicht unterschieden; dass der Rosenkranz nur selten in einzelnen Häusern und Familien zu finden war u. dgl." Am bezeichnendsten aber ist es wol, wie schon die Erstlinge der Konvertiten in der von ihnen begründeten Presse sich selbst zu der älteren katholischen Generation gestellt haben. Wir wählen als Beispiel das von Frederick Lucas begründete Tablet und lassen Lucas' eigenen Biographen über den Gegensatz reden, welchen dieses (1840 begründete) Organ unter den römischen Katholiken selber hervorrief. „Nur einen Punkt im Auge habend, die Förderung der Interessen seiner Kirche, mit Inbegriff der vollständigsten Wahrung der bürgerlichen Rechte ihrer Glieder, sprach er die Sprache eines seiner Sache ganz und gar nachstrebenden Mannes, und hatte keine Nachsicht für das, was ihm als schwache oder zaudernde Politik erschien. Aber Jahre der Unterdrückung und Verfolgung waren nicht ohne Nachwirkung auf die englischen Katholiken geblieben und hatten keinen geringen Theil Furchtsamkeit und Vorsicht hinter sich gelassen, noch auch fehlten andere Motive, die Gluth ihres Eifers zu mässigen. Manche unter ihnen, die männlich für die politische Gleichberechtigung gekämpft hatten, glaubten sich nach dem Durchgehen der Emancipationsbill durch Ehre und Dankbarkeit verpflichtet, nicht ungebührlich auf weitere Koncessionen seitens ihrer protestantischen Freunde und Gönner zu drängen. Andere, obschon ihrer Religion aufrichtig ergeben, hielten es nicht für nothwendig oder nützlich, sie bei gewöhnlichen Gelegenheiten in den Vordergrund zu bringen oder mit jedem Gegenstande des öffentlichen Interesses zu verbinden. Andere hinwieder standen unter dem Einflusse streng aristokratischer Gefühle und schraken vor allem zurück, was einer populären Agitation, selbst zu Gunsten ihrer eigenen religiösen Ansichten, ähnlich sah. An alle diese nun wandte sich Lucas in einem Tone unwilliger Ermahnung, als an Personen, die das ihnen anvertraute Gut schuldvoll vernachlässigt hätten, und es ist nicht auffallend, dass Jene diese Sprache übel empfanden. Es muss dieselbe ganz besonders beleidigend gewesen sein für jene Erbführer der Partei, deren Katholicismus mit den Gütern und Ehren ihrer Vorfahren auf sie überkommen war; die während trüber sturmvoller Zeiten an ihrem Glauben festgehalten hatten, die auf die Namen von Bekennern und Märtyrern in ihrer Familien-

geschichte hinweisen konnten, und deren alte Schlösser noch die Verstecke enthielten, welche die verfolgte Priesterschaft verborgen hatten, sowie die geheimen Kapellen, in denen in gefahrvollen Zeiten die Messe vorgelesen worden. Für diese war es wirklich hart, zur Rechenschaft gerufen und der Lauheit angeklagt zu werden, nicht von einem Würdenträger der Kirche oder sonst einer geistlichen Autorität, sondern von einem obscuren Laien, einem Konvertiten von gestern."

Seit der Ernennung Manning's zum Primas der römisch-englischen Kirche haben die Konvertiten seiner Schule nun völlig die Führung in die Hände bekommen und das altkatholische Element in den Hintergrund gedrängt. Die römischkatholischen Zeitschriften und Tagesblätter sind fast ausnahmslos von Konvertiten begründet oder wenigstens redigirt. Es gilt dies u. A. von der Dublin *Review* (dem Organ von Ward), der *Atlantis* (der Schöpfung Newman's), dem *Rambler* (nacheinander von den Konvertiten Capes, Northcote, Simpson, Newman, Wetherell redigirt), der *Home and Foreign Review* (ebenfalls von Wetherell geleitet), dem *Tablet* (zuerst von Lucas begründet, später in der Hand von Ryley), dem *Weekly Register* (im Besitz der konvertirten Glieder der Familie Wilberforce), der *Month* (von Coleridge herausgegeben). Desgleichen sind die *Clifton Tracts*, das Vorbild der deutschen Broschürenvereine, von Northcote und Thompson begründet. Auch in der allgemeinen Literatur, zumal derjenigen, wo sich irgendwie polemisiren lässt, stehen die gebornen Katholiken längst hinter den Konvertiten zurück. Vor allem aber ist es die eigentliche Tagespresse, in welcher uns nicht nur zahlreiche specifische Kaplansblätter von der Art der Haager'schen Schlesischen Volkszeitung begegnen, sondern wo auch bei liberalen und konservativen Organen eine nicht geringe Zahl von (grossentheils den Redaktionen der Konfession nach unbekannten) Konvertiten thätig sind. Erzbischof Manning soll sogar eine Art Seminar für die Heranbildung junger Männer zu solcher Art Pressthätigkeit begründet haben. Wie einflussreich erst gar der eng zusammenhaltende Kreis der vornehmen Konvertiten zumal in politischen Krisen ist, konnte man während der Jahre 1866 und 1870 gerade in der Londoner höheren Gesellschaft studiren. Aber auch die zahlreichen Klöster und Kongregationen, die von Konvertiten begründet und geleitet sind, sind nichts weniger als Asyle für Weltmüde, sondern die Ausgangspunkte der thatkräftigsten Agitation. Zu den von Newman und Faber begründeten Oratorianerstiftungen sind die Oblaten vom H. Karl zu Baysvater und eine stets steigende Zahl von Anstalten der Jesuiten, Redemptoristen, Brüder der Barmherzigkeit getreten, die meist von Konvertiten bevölkert sind. Von den weiblichen Orden und Kongregationen gar nicht zu reden.

So kommt die ältere römischkatholische Bevölkerung Grossbritanniens heute kaum mehr in Betracht. Die Kirche Manning's ist die der Konvertiten *quand même.* Was an altkatholischen Grundlagen von früher vorhanden, das ist durch den von jenen importirten Papalismus verzehrt worden. Ganz anders aber die schliessliche Folge der ganzen Bewegung für die englische Kirche! Denn jemehr diejenigen aus ihr ausschieden, welche das von der *church of England* stets laut proklamirte katholische Ideal im papalen Sinn fälschten, um so entschiedener wurde jenes Ideal selbst von diesen Auswüchsen gereinigt. Je mehr sich aber damit zugleich die Kirche selbst ihrer historischen Stellung als Vertreterin des wahrhaft katholischen Ideals wieder bewusst wurde, um so mehr hat sie es auch nach aussen zur Geltung zu bringen gewusst. Von hier aus zunächst die neue gegenseitige Befruchtung der englischen und der deutschen Reformationskirche. Gab die letztere der ersteren ihr hohes wissenschaftliches Streben, welches die Wahrheit allein um ihrer selbst willen sucht, so hat man in Deutschland die von der Stubenphilosophie nur zu sehr verkannte Unumgänglichkeit des kirchlichen Faktors für die Volkswohlfahrt von England her wieder begreifen gelernt. Von hier aus aber zugleich auch das Verständniss der grossen Zukunftsbedeutung der altkatholischen Gewissensbewegung. In derselben Zeit, wo Politiker und Gelehrte in Deutschland nur Spott hatten für eine religiöse Bewegung, die sich nicht in Zahlen materialisiren liess, hat die englische Kirche ihre Bruderhand nicht versagt. Damit aber ist für die Zukunft zugleich dem deutschen Protestantismus die Erkenntniss seiner katholischen Grundlage ermöglicht. Sind doch kirchliches und ideal-katholisches Princip, wie Rothe schon in seinen „Anfängen der Kirche" ausser Zweifel gestellt, Wechselbegriffe. Mit der zunehmenden Erkenntniss ihrer Verpflichtung gegen das Volksleben werden darum auch die deutschen Kirchen sich stets klarer bewusst werden, warum ihre Reformatoren, ja sogar ihre Symbole niemals das Anrecht auf ihre Katholicität aufgeben wollten; warum es erst der Gewaltmaassregel des Augsburger Religionsfriedens gelang, jenen verhängnissvollen Irrthum zu ermöglichen, dass man immer noch (selbst in officiellen Erlassen) von dem Bischof von Rom als dem „Oberhaupt der katholischen Kirche" reden hört. Kein wahres Glied der englischen Kirche lässt einen derartigen Hohn sich gefallen.

Es ist hier allerdings nicht der Ort, um das Verhältniss des wahren Katholicismus zu dem für ihn absolut tödtlichen Papalismus einerseits, zu dem die Ergänzung durch ihn unbedingt fordernden Protestantismus andrerseits einer principiellen Betrachtung zu unterziehen. Dass aber der Anglokatholicismus gerade durch die Ueberwindung eines ihn ursprünglich in seinen

Grundfesten erschütternden Ansturms seinen Beruf für die Zukunft viel ernster als früher erkannt hat, das würden allein schon die Bonner Unionskonferenzen schlagend beweisen. Es ist hier ein Samenkorn ausgestreut, das zu seiner Entfaltung möglicherweise noch ganze Generationen erfordert. Aber allen christlichen Kirchen, welche dem infallibeln Vatikanismus gegenüber sich zum Evangelium halten, ist hier zugleich eine Aufgabe gestellt, die von keiner von ihnen auf die Länge verkannt werden kann.

Wie in dem Auftreten nach aussen hin, so ist aber auch im Lande selbst die englische Kirche aufs Neue die Hüterin der wahren Katholicität geworden. Von ihrer Wirksamkeit für das Volksleben, von ihrer Pflege der Wissenschaft weiss allerdings die officielle Kirchengeschichte wenig genug zu berichten. Einer Kirche, die still und friedsam ihre Schuldigkeit thut im Dienste des Gottesreichs in allen seinen Gestaltungen, geht es wie einer guten Ehe. Man redet nicht viel davon. Wie die Streitigkeiten der Priester und Schriftgelehrten sich zu allen Zeiten in den Vordergrund drängen, so hat es auch die papale Tendenz in England gemacht. Aber die wahrhaft anglokatholische Richtung, durch die Philanthropie der *law church*, durch die wissenschaftliche Forschung der *broad church* befruchtet, geht um so sicherer ihren ruhigen Gang, im engsten Verband mit dem gesammten Kulturleben. Wer die staats- und freikirchlichen Kreise in Grossbrittannien mit einander vergleichen kann, wird in jenen einen um vieles weiteren und freieren Horizont finden. Die schottische Freikirche konnte Robertson Smith nicht ertragen, die englische Staatskirche hat ihre Robertson und Kingsley, ihre Hare und Arnold immer höher schätzen gelernt. Einen edleren Vertreter aller idealen Aufgaben des kirchlichen Lebens hat keine Kirche der Gegenwart gehabt als den Dean Stanley von Westminster. Aber während so der Zusammenhang mit dem nationalen Kulturleben gewahrt wurde, ist die Lösung der durch den äusserlichen Verband mit dem Staate der *established church* auferlegten Fesseln, die nicht ohne Grund die traktarianische Opposition herausforderten, nur noch eine Frage der Zeit. Die wiederhergestellten Konvokationen sind schon heute grösstentheils an die Stelle des Parlamentes getreten. Das *disestablishment* der irischen Kirche ist bereits officiell durchgeführt worden. Bei der schottischen Kirche steht das Gleiche vor der Thür, und der gesammte bisherige Entwickelungsgang der englischen Kirche drängt mit Nothwendigkeit auf Aehnliches hin.

So ist der Reinigungsprocess der Konversionsära der Kirche Englands zum Segen geworden. Seit dem Vatikankoncil aber ist nun jene nicht nur völlig ins Stocken gerathen, sondern es ist auch hier der Stillstand zugleich Rückgang geworden. Kein Theologe

der protestantischen Welt gilt in der englischen Kirche so hoch wie Döllinger. Er hatte das *Catholic movement* zum guten Theile begründet. Heute sieht er mit demselben guten Grunde, womit er im Infallibilitätsdogma den Keim unheilbaren Siechthums für das junge deutsche Reich erkannt hatte, in der englischen Kirche eines der festesten Bollwerke des Christenthums. Was Döllinger's moralische Stellung seit 1870 bedeutet, will nicht in Deutschland, sondern in England und Amerika studirt sein. Schärfer ist der Gegensatz des wahren Katholicismus zum Vatikanismus kaum je gezeichnet als es Gladstone gethan hat. Klarer und einfacher sind die Widersprüche des Papalsystems gegen das Evangelium noch niemals beleuchtet als in den „klaren und einfachen Gründen gegen den Eintritt in die römische Kirche" von Littledale. Gladstone's Schrift über die „vatikanischen Dekrete und ihre Bedeutung für die Unterthanentreue" war in wenigen Wochen allein in England in 150 000 Exemplaren verbreitet. Littledale's symbolisches Werk hat in wenigen Jahren mehr als dreissig Auflagen erlebt. Ist es aber nicht auch für die Zukunft Deutschlands und der Schweiz ein Zeichen der Zeit, dass der katholische Historiker Dr. Lossen der Uebersetzer Gladstone's, der katholische Kirchenhistoriker Dr. Woker der Bearbeiter Littledale's wurde, während der katholische Bischof Herzog eine Vorrede beifügte?

Kehren wir schliesslich noch einmal zu dem Urtheil von Pusey's amerikanischem Biographen Hopkins über die Ergebnisse des *Catholic movement* zurück. Als eine erste Folge bezeichnet er die Wiederherstellung der anderthalb Jahrhunderte lang eingeschlafenen kirchlichen Konvokationen, als der wirklichen Vertretung der Kirche statt des weltlichen Parlaments. In Parallele dazu aber steht ihm dann sofort wieder die Kräftigung der amerikanisch-katholischen Kirche in ihrem Gegensatz gegen die Papstkirche. Und ist nicht auch in dem kontinentalen Lutherthum die Konversionsneigung gleichzeitig mit dem beginnenden Rückschlag in der englischen Kirche zum Stillstand gekommen? Diese letztere Kirche selbst aber ist sodann schon nach aussen hin seither derartig gewachsen, dass sie, statt der 67 Bischöfe im Beginn der traktarianischen Bewegung, heute deren 215 zählt. Um vieles mehr noch ist jedoch nach Hopkins ihre innere Bedeutung für das Volksleben gekräftigt. Die Wiederherstellung einer fakultativen Privatbeichte hängt mit der klareren Erkenntniss der pädagogischen Aufgabe der Seelsorger zusammen. Die sogenannten neuen Orden, besonders die Schwesterhäuser, sind Asyle, die den socialen Nothständen begegnen und ihnen wehren. Unter dem katholischen Namen ist einfach das verstanden, was in Deutschland unter dem Namen der inneren Mission zusammengefasst wird: Hospitäler und Schulen und Magdalenenasyle,

Waisen- und Rekonvalescentenhäuser, Arbeits- und Nähschulen, die mancherlei Bestrebungen zur Vermehrung der Erwerbsfähigkeit des weiblichen Geschlechts u. dgl. m. Auch der grosse Gedanke der Union der christlichen Kirchen hat, und nun nicht mehr im römischen, sondern im direkt antirömischen Sinne, schöne Früchte getragen. Die Lambeth-Konferenzen, an denen über 100 Bischöfe Theil nahmen, haben noch auf Pusey's Antrag statt der Bezugnahme auf die vier ersten ökumenischen Synoden sich auf den Boden der sechs ersten gestellt und damit die Verwerfung des Honorius durch das sechste Koncil in ihre dogmatische Grundlage aufgenommen. Die Interkommunion mit den deutschen und schweizerischen Altkatholiken ist bereits durchgeführt. An einer engeren Verbindung mit den Orientkirchen wird nach wie vor eifrig gearbeitet.

Dem deutschen Protestanten mag in diesen Bestrebungen stets noch Manches fremdartig bleiben. Aber auch die deutsche Kirchengeschichte weiss von einer ähnlichen Unionsbestrebung auf der Grundlage der noch ungetrennten Kirche der sechs ersten Jahrhunderte. Auch der Synkretismus Calixt's hat bekanntermaassen während der darob entstandenen Kämpfe zahlreiche Konvertiten an die Papstkirche abgeben müssen. Aber er ist der Vorläufer des Pietismus und damit der allgemeinen Kräftigung der Reformationsgedanken geworden. Aehnlich scheint heute die Zukunftshoffnung der englischen Kirche.

Und bei einem letzten Rückblick auf den eine Zeitlang so gefährlich scheinenden Reinigungsprocess, den sie durchmachte, drängt sich nun zudem unwillkürlich die Erinnerung auf an die Illusionen derjenigen, welche in ihrer dem Volksleben entfremdeten Stubenweisheit das Christenthum abgethan glaubten. Die Newman'sche Krise ist gleichzeitig mit dem Erscheinen von Strauss' Dogmatik und Feuerbach's Wesen des Christenthums. Der Manning'schen Krise geht Büchner's Kraft und Stoff, Karl Vogt's Wissenschaft und Köhlerglaube zur Seite. Wer hat wohl damals Gegenwart und Zukunft richtiger verstanden? Die Antwort gaben schon Bunsen's „Zeichen der Zeit.“

JAHRBÜCHER

FÜR

PROTESTANTISCHE THEOLOGIE

UNTER MITWIRKUNG VON

MITGLIEDERN DER THEOLOGISCHEN FACULTÄTEN
ZU BERN, BONN, GIESSEN, HEIDELBERG, JENA, KIEL, LEIDEN,
STRASSBURG, WIEN UND ZÜRICH

UND ANDEREN NAMHAFTEN GELEHRTEN

HERAUSGEGEBEN

VON

D. HASE, D. LIPSIUS, D. PFLEIDERER, D. SCHRADER.

ZEHNTER JAHRGANG.



LEIPZIG,
VERLAG VON JOHANN AMBROSIUS BARTH.
1884.

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Inhalt.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Drittes Heft.

Viertes Heft.

Die Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht.

Eine geschichtliche Parallele.

Oeffentliche Antrittsvorlesung an der evangel. theol. Fakultät zu Bern gehalten den 13. Januar 1883[1])

von

Lic. theol. **Rud. Rüetschi,**

Pfarrer zu Münchenbuchsee.

Religion und Recht! Eine eigenthümliche Zusammenstellung! Vielleicht auch eine unfruchtbare Zusammenstellung! Denn wie soll aus einer Vergleichung absolut ungleicher Gegenstände ein wirklicher Erkenntnissgewinn resultiren?

Indessen — vielleicht liegen Religion und Recht doch nicht so völlig disparat auseinander. Die neuere Wissenschaft erlaubt ja die Religion nicht mehr als eine von allen anderen Lebensgebieten isolirte Erscheinung zu betrachten; sie schaut sie vielmehr in innigster Verbindung mit Sprache und Sitte, mit Kunst und Poesie. Und wie also die Religion selbst von diesen parallelen Lebensgebieten nicht mehr zu trennen ist, so kann auch die Theologie als Wissenschaft von der Religion sich des Zusammenhangs mit den anderen Wissenschaften und des vergleichenden Einblicks in ihre Resultate nicht mehr entschlagen. Wir verstehen daher heute die Kirchengeschichte, speciell auch die Dogmengeschichte und die Geschichte der christlichen Religionsphilosophie nur im Zusammenhang mit der allgemeinen Kulturgeschichte; und wir müssen diesen Zusammenhang auch von der Seite, wonach die Religion dabei in einer mehr passiven Stellung erscheint, um so mehr betonen, je mehr

1) Der mündliche Vortrag wurde in abgekürzter Form gehalten.

ihrerseits die objective Philosophie und Geschichtswissenschaft die Religion als ein wesentliches Moment, ja als den treibenden Factor in aller Kultur anerkennen.

Nach diesen Bemerkungen dürfte es denn wohl nicht mehr als ein so gewagtes Unternehmen erscheinen, wenn auf jene Zusammenhänge auch auf einem Punkte aufmerksam gemacht wird, auf welchem es bis dahin wohl noch weniger geschehen ist.

Es soll zwar hier nicht das unsere Aufgabe sein, den Zusammenhang von Religion und Recht als objectiver Grössen in der sittlichen Kulturentwickelung aufzuzeigen und ihr gegenseitiges Verhältniss in den einzelnen Perioden dieser Entwickelung zu verfolgen. Wohl wäre auch dies eine dankbare Aufgabe. Es würde sich dabei zeigen, wie die Religion, je mehr das Recht noch eine theologisch-theokratische Färbung hat, ihrerseits um so mehr noch einen juridisch-polizeilichen Charakter aufweist; wie umgekehrt das Christenthum, indem es die Religion in ihrer tiefsten Innerlichkeit als Liebes- und Gnadenreligion verkündet, die objective Gestaltung des Rechts prinzipiell frei macht von einer seinem eigenen Wesen fremden theokratischen Beeinflussung und dem Menschen gestattet, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, ohne Gott abrogiren zu müssen, was ihm gebührte.

Indessen, diese Betrachtungen würden uns hier zu weit führen.[1]) Wir beschränken uns darauf, jenen Zusammenhang von Religion und Recht zunächst nur in der subjectiven Auffassung und wissenschaftlichen Darstellung der beiden nachzuweisen oder mit anderen Worten zu zeigen,

---

1) Für den näheren Nachweis obiger Sätze verweisen wir auf das Verhältniss von Religion und Recht im Judenthum und wieder im Katholicismus des Mittelalters; andererseits auf den rechtlich-staatlichen Charakter der Religion im heidnischen Alterthum, besonders in Rom — und wiederum auf den Kaiserkultus daselbst, in welchem der Staat als Object des Glaubens erscheint; endlich auf das Verhältniss Christi zum römischen Staat und auf die Bedeutung des Protestantismus für die Entwickelung des neuern Staatsgedankens. — Vgl. auch Ranke. Weltgeschichte III, 1. pag. 161 ff.

wie diese beiden ethischen Lebensgebiete im Verlauf der Geschichte eine so durchaus parallele philosophische Behandlung und Betrachtung gefunden haben. Und zwar möchten wir diese Parallele aufzeigen speciell an der geschichtlichen Entwickelung der Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht — zwei Begriffen, die unter sich ebenso begrifflich verwandt sind, wie sie geschichtlich je und je in merkwürdiger Gleichzeitigkeit erscheinen. Unsere rechtskundigen Hörer bitten wir aber zum Voraus um Nachsicht, wenn sie finden sollten, dass wir uns in ein fremdes Gebiet zu weit vorgewagt haben oder dass wir den uns auf diesem Gebiete zu Gebote stehenden Führern zu wenig kritisch gefolgt seien.

Die Begriffe der natürlichen Religion und des Naturrechts sind in der That einander durchaus analog. Dies schon darum, weil sie beide philosophische Begriffe sind, Begriffe und keine Realitäten. Als solche werden sie jeweilen gebraucht, um einen bestimmten Gegensatz gegen diejenige Gestaltung zu bezeichnen, welche hier die Religion, dort das Recht in der Wirklichkeit der Geschichte gefunden haben; sie werden also den verschiedenen positiven Religionen und nationalen Rechtsordnungen als ein Ideales gegenübergestellt. Schon diese gegensätzliche Natur der beiden Begriffe führt darauf, dass dieselben nur aufkommen können zu einer Zeit, wo das menschliche Bewusstsein mit den im Verlauf der Geschichte erwachsenen Formationen der Religion und des Rechts nicht mehr in naiver Unmittelbarkeit verwachsen, ihnen vielmehr mit irgendwelcher kritischer Freiheit prüfend gegenübersteht, ja sogar mehr oder weniger mit ihnen zerfallen ist: und auch diese ihre geschichtliche Genesis erweist sie als Abstractionen, als Begriffe der Philosophie.

Denn worin liegt doch die psychologische Quelle aller Philosophie? Alles kritische Philosophiren über die objectiven Grössen des natürlichen und sittlichen Lebens hat u. E. seinen psychologischen Anlass im Empfinden der Uebel, Mängel und Unvollkommenheiten, in welche der Mensch in seinem natürlichen Dasein sich gestellt sieht. Diese Empfindung führt ihn zur Reflexion über ihre Gründe und zur Um-

schau nach einem Bessern. Alles natürliche Dasein ist aber für den Menschen zunächst ein nationales. Sprache und Sitte nicht nur, auch Religion und Recht sind in ihren Ursprüngen überall nationaler Art. Mit dem Eintreten jener kritischen Reflexion erhebt sich also der Mensch zugleich irgendwie über seine Nationalität. Er strebt nach einem höhern Maassstabe, als den ihm bisher die naive Einheit mit seinem Volke und Stamme zur Werthung aller eigenen und fremden Lebenszustände geboten hat. Dieser höhere Maassstab kann aber nicht blos wieder derjenige eines anderen Volksthumes sein, sondern nur derjenige der Menschheit. Und dem wahren Wesen oder der Natur des Menschen entsprechend die Dinge zu gestalten, das wird jetzt also sein Ideal.

Vorausgesetzt nämlich, dass er ein solches Ideal sich überhaupt bilde. Dies aber wird davon abhängen, wie er das Wesen des Menschen selber auffasst, genauer davon, ob er einen idealen — wir möchten genauer sagen ethischen — Begriff von diesem Wesen seinem Philosophiren zu Grunde legt oder nicht.

Hier also scheiden sich die Weltanschauungen. Entweder nämlich: es wird ein solcher idealer Begriff vom Menschen der kritischen Denkarbeit nicht zu Grunde gelegt. Dann ist es der empirische Charakter des Menschen, der den Maassstab abgiebt zur Werthung der Welt und des Lebens. Dieser empirische Charakter aber ist ein niederer, nach Seiten der theoretischen Erkenntniss ein endlich-sinnlich beschränkter, nach Seiten der praktischen Kraft ein sinnlich-selbstsüchtiger, egoistischer, böser. Von der Annahme dieses empirischen Charakters aus vermag daher die kritische Betrachtung die Unvollkommenheiten und Mängel in den gegebenen Zuständen allerdings vollständig zu erklären. Ja sie wird sogar mit einer gewissen Befriedigung alles das aufdecken, was durch die Schlechtigkeit oder die Schwäche des Menschen je und je, vielleicht aus früheren besseren Zuständen, ist verderbt worden. Allein sie kommt über diese rein negative Verstandeskritik des Bestehenden nicht hinaus zu einer bessern positiven Gestaltung. Es fehlt ihr die Basis zu einem weiteren Aufbau. Denn

durch die Voraussetzung von dem theoretischen und praktischen Unvermögen des Menschen hat sie sich diese Basis selber entzogen. Sie endet also nothwendig im Skepticismus und Pessimismus, zuletzt, wenn doch auch für sie eine Ordnung der menschlichen Verhältnisse unabweisbar ist, im Materialismus der rohen Gewalt.

Oder aber: die Betrachtung geht aus vom idealen Charakter des Menschen. Dieser ideale Charakter kann verschieden gefasst und begründet sein, immer aber wird er ethischer, sittlich-religiöser Natur sein. Das Wesen des Menschen wird dabei nach seiner theoretischen Seite der höchsten Erkenntniss, der Erkenntniss des Göttlichen, für fähig erachtet; es wird auch nach seiner praktischen Seite gefasst als ein ebenso zum Höchsten, zum vollkommen Guten berufenes und darum auch verpflichtetes. Von dieser Anschauung aus kann nun das Resultat der kritischen Betrachtung bei aller Anerkennung zeitlich-geschichtlicher Uebelstände und Unvollkommenheiten kein pessimistisches sein. In dem Glauben an jene ideale Natur des Menschen liegt vielmehr *eo ipso* der Trieb, die natürlichen Verhältnisse nach den Forderungen eben jener idealen Natur zu gestalten. Und eben derselbe Glaube gewährt nach der objectiven Seite auch die Garantie, dass diese Forderungen nicht blosse Träume sind, sondern auch realisirt werden können. Somit eignet dieser idealistischen Grundrichtung denn auch eine stets lebendige Begeisterung und unversiegliche Thatkraft. Wo jene sich genugthut im Geschäft kritisch-verständiger Zersetzung und in passiver Unthätigkeit dem Zusammensturz der bestehenden objectiven Lebensgüter zuschaut, da wirkt diese stets fort, schaffend und bauend, und wo sie niederreisst, geschieht es nur, um aus den Ruinen wieder neues Leben schöpferisch zu gestalten. Ist jenes die Weltanschauung der Empirie, so ist dieses die Weltanschauung der Idee; ist jenes die Ethik des Verstandes, so ist dieses die Ethik der Vernunft; ist jenes die Philosophie des Egoismus, so ist dieses die Philosophie des Glaubens. Wir brauchen nicht zu sagen, dass nur mit der letzteren die Religion, resp. das Christenthum sich wirklich befreunden kann.

Die Geschichte der Philosophie und der Ethik zeigt nun aber diese beiden Grundrichtungen durchweg, wo immer jene kritische Betrachtung der Welt und des Lebens Platz griff. Natürlich giebt es Uebergänge und Vermittelungen zwischen beiden. Aber immer treten doch diese beiden Hauptlinien wieder heraus; und dies ganz besonders auch in der Auffassung der Religion und des Rechts. Die Vorstellungen aber von einer natürlichen Religion und einem Naturrecht, welche uns nun speciell beschäftigen sollen, fliessen. obwohl sie sich zeitweilig auch bei Anhängern des andern Richtung finden, doch ihrem Wesen nach aus einer durchaus idealistischen Weltanschauung; und in diesem ihrem Ursprunge liegt, so wenig sie auch nach ihrer dogmatischen Form der Wissenschaft und der Geschichte entsprechen, doch ihr inneres ideales Recht gegenüber ihren Bestreitern. Ihr Unrecht aber liegt, abgesehen von mehr äusseren Mängeln der Formulirung im Einzelnen, darin, dass es ein falscher, abstracter Idealismus ist, aus welchem sie hervorgehen: ein Idealismus, der die positiven geschichtlichen Güter des Lebens geringschätzt; eine Weltanschauung des Dualismus, welche jene Versöhnung von Ideal und Wirklichkeit noch nicht gefunden hat, wie sie uns gegeben ist im reinen christlichen Glauben.

Gehen wir jetzt zum Beweis dieser Behauptungen dem geschichtlichen Verlaufe jener Ideen nach. Die ersten Anfänge kritisch-philosophischer Weltbetrachtung, wenigstens auf dem Boden der europäischen Kulturwelt, führen uns bekanntlich zu der griechischen Naturphilosophie. Indessen müssen wir für unser Thema gleich einen weiteren Schritt vorwärts machen. Denn die Naturphilosophie bezeichnet allerdings als Philosophie die Erhebung des Bewusstseins über die naive Einheit mit der Natur; als Naturphilosophie aber mit fast ausschliesslich kosmologischer Tendenz liegen ihr doch die Probleme des ethischen Menschenlebens noch ferne. Erst die Sophisten haben den Menschen, das denkende und wollende Subject, zum Gegenstand ihrer Reflexion gemacht. Und zwar setzten sie, der geistigen Freiheit und Selbständigkeit des Menschen voll bewusst geworden, dieser freien Subjectivität

bekanntlich absolut keine Grenzen, so dass der individualistische Subjectivismus zum theoretischen, der Egoismus zum ethischen Prinzip erhoben wurde. „Der Mensch ist das Maass aller Dinge.“ Diesen Satz des Protagoras haben seine Nachfolger im Sinne der radikalsten Ethik aller bestehenden menschlichen Ordnung unbedenklich angewendet. Sowohl die überlieferte Religion, wie die überlieferten rechtlichen und politischen Einrichtungen wurden also nach diesem Maassstabe bemessen. Hatte schon Protagoras von den Göttern erklärt, er wisse nicht, ob sie seien oder nicht seien, weil die Dunkelheit der Sache und die Kürze des menschlichen Lebens es zu wissen verhindern, und erschien sonach der Götterglaube völlig nur in der Sitte, im bürgerlichen Gesetz und Herkommen begründet; so hatte man nicht mehr weit zu der Behauptung des Kritias: „Der Götterglaube sei die kluge Erfindung eines weisen Staatsmannes, der dadurch völligeren Gehorsam der Bürger erzielte, indem er die Wahrheit mit Trug umhüllte.“[1])

Freilich wurden solche „natürliche“ Erklärungen der Religion bald durch eine idealer gerichtete und mehr in die Tiefe dringende Philosophie überwunden. Aber es war damit doch der erste Schritt geschehen zur Negation des bisherigen Volksglaubens, welche jetzt trotz der Verurtheilung eines Sokrates, trotz dem Hermokopiden-Prozess gegen einen Alkibiades unaufhaltsam weitergriff. Euhemeros konnte den Götterglauben aus der Verehrung bedeutender Menschen erklären; und schliesslich durfte Lucian die Götter als Prototypen menschlicher Fehler und Narrheiten betrachten und sich mit ihnen wie mit freierfundenen Figuren der Komödie amüsiren: ein Resultat, wogegen auch die Restaurationsversuche der spätern mystisch-theosophischen Philosophie sich machtlos erwiesen. —

Ganz derselbe Process vollzieht sich nun aber in der griechischen Welt auch in der Auffassung des Rechts und der Principien der staatlichen Ordnung. Schon dem Archelaus, dem Schüler des Anaxagoras, wird die Frage

1) Vgl. Ueberweg, Gesch. der Philos. I. § 32. — Ranke, Weltgeschichte I. 2. Abth. pag. 59,60.

beigelegt, ob der Unterschied von Recht und Unrecht auf Natur oder auf Menschensatzung beruhe. Und war einmal diese Frage aufgeworfen, so lag es nahe, geradewegs ein doppeltes Recht, ein natürliches und ein satzungsgemässes, anzunehmen und die Widersprüche zwischen beiden aufzuzeigen. So soll Alkidamas dem positiven Recht der Sklaverei das Naturrecht der Freiheit entgegen gehalten haben; und von Hippias wird bezeugt, er habe das Gesetz den Tyrann der Menschen genannt, da es sie zu manchem Naturwidrigen zwinge. — In der That konnte bei der zunehmenden Erweiterung des Horizonts so wenig als die Verschiedenheit der Religion unter verschiedenen Völkern auch die Verschiedenheit des Rechts unter denselben dem aufmerksamen Geiste der griechischen Denker entgehen. Ja, wie? veränderte sich nicht Recht und Gesetz sogar in einem und demselben Volke im Laufe der Zeit? Und wenn in der Ausartung der athenischen Demokratie diese Veränderlichkeit sogar zur Regel wurde, wenn mehr und mehr einfach dasjenige als Recht galt, was der Willkür entsprach der eben herrschenden Partei — was Wunder, wenn zuletzt die Sophistik nicht nur, sondern selbst ein Perikles sich fragte, ob das Recht überhaupt etwas anderes sei als das Product subjectiver Willkür und Gewalt? — Was Wunder, wenn andererseits die Sophistik zur Apotheose der Tyrannei ausschlug und Kritias, der Führer der Oligarchen zu Athen, sich ausdrücklich zu ihren Anhängern zählte? Ob die Willkür des Einzelnen das Recht dictirt, oder diejenige der blinden Menge — das Princip bleibt dasselbe.

Auch hier freilich schritt die spätere Philosophie über solche empirische Theorien hinweg zu einer tiefern, idealen Erfassung der ethischen und politischen Probleme. Aber der Bruch zwischen dem historisch Gegebenen und dem von der Vernunft als Ideal Ergriffenen tritt nicht nur in Plato's Idealstaat wieder grell zu Tage, sondern er wurde überhaupt auf dem Boden der antiken Welt nie wieder überwunden. Schon die Philosophie des Sokrates trieb über das National-Hellenische hinaus zum Allgemeinmenschlichen; und die Stoiker zumal, die „Natur“ als alleinige Richtschnur des Lebens

und Quelle aller Gerechtigkeit verehrend, beförderten mit ihrem Staatsideal eines allumfassenden Weltreiches eine kosmopolitische, gegen das positive Recht und Gesetz mehr oder weniger indifferente Gesinnung. Parallel damit erklärten wieder die Epikuräer die menschlichen Gemeinschaften aus dem Princip des Nutzens und stellten bereits jene Vertragstheorie auf, welche Recht und Staat aus freiwilliger Zustimmung der ersten Contrahenten ableitet; während die Skeptik so ziemlich auf den sophistischen Standpunkt zurückkehrte mit der Behauptung, dass wie in Wirklichkeit nichts wahr oder unwahr, so auch nichts gerecht oder ungerecht sei. — Mit dem Zerfall der griechischen Freiheit und dem Untergang des hellenischen Staatswesens verlor aber auch die Rechts- und Staatsphilosophie den gesunden Boden und das praktische Interesse; und so verstehen wir gerade von hieraus, dass die ausklingende Philosophie von diesen Problemen sich abwendend in mystischer Theosophie die verlorene Einheit von Ideal und Wirklichkeit zu suchen ging.

Auch die in ihren Ursprüngen, wie in ihrem Wesen so eigenartige Kultur der Römer endet bekanntlich schliesslich in denselben Dissonanzen. Wenigstens auf dem Gebiet der Religion ist das augenscheinlich. Sobald die griechische Bildung und Philosophie in Rom eindrang, zerfiel auch hier das Bewusstsein der Gebildeten mit der geltenden Volksreligion; und diese hielt sich nur durch ihre enge Verbindung mit dem Staat, auf welchen sie von Anfang an begründet war und der ihr ihren eigentlichen Gehalt gab. — Im Uebrigen macht die römische Philosophie in der Betrachtung der Religion keine neuen Gesichtspunkte geltend. Cicero steht in seinen eklektischen Herumsuchen nach der wahren Natur der Götter durchaus frei über dem Volksglauben, der Menge gegenüber hält er aber Accomodationen für geboten, da sie wahrer Vernünftigkeit und Freiheit doch nicht fähig sei. Den wahren Inhalt der Religion ist er geneigt im Allgemein-Menschlichen zu finden, wie es sich ihm darstellt im „*consensus gentium*“, sowie in den Begriffen von Gott und Tugend, die er dem Menschen als solchem von Natur angeboren glaubt. Seine Begeisterung für diese angeborene

„natürliche Religion“ verräth aber mehr nur die rhetorische Phrase des Advokaten, als den tiefern Glauben des Propheten. Lucrez lässt in epikuräischer Weise das Wesen der Götter dahingestellt sein, nachdem er ihre Einwirkung auf die reale Erfahrungswelt entschieden geleugnet hat; die Religion ist nach ihm das Produkt der Furcht vor den übermächtigen, unbegriffenen Naturgewalten. Epiktet endlich und Marc Aurel, die wichtigsten Vertreter der römischen Stoa, stehen bereits auf einem Standpunkt, wo sie, die Wahrheit der Religion im Kultus des Gottes oder Dämons im eigenen Innern finden, dabei aber die überlieferte Religion der Menge aus Rücksichten des Staatsinteresses wieder zu beleben versuchen.

Der Staat und seine Wohlfahrt war eben dem Römer doch stets das Höchste: der römische Kaiserkultus ist dafür nur der augenfälligste Thatbeweis. Auf der andern Seite ist darum auch das Recht als das eigentliche Lebenscentrum des Staates dasjenige, in welchem zuletzt beim allgemeinen Zusammensturz aller Dinge das römische Bewusstsein sich noch aufrecht erhält und sich gleichsam in die neue Welt hinüber flüchtete.

Zwar finden sich schon bei Cicero, der das Recht nicht blos praktizirt als Advokat und Staatsmann, sondern gelegentlich auch darüber philosophirt, Spuren eines gewissen Dissensus im Rechtsbewusstsein. Seine Rechtsphilosophie besteht hauptsächlich darin, durch eklektische Sätze der griechischen Philosophie die römische Praxis zu stützen und diese mittelst jener zu illustriren. Aber wie er in der Religion sich am liebsten auf das Gewissen und das unmittelbare Bewusstsein stützt, so geht er auch für die Begründung des Rechts gerne auf ein „angeborenes Rechtsbewusstsein“ zurück und findet sich daher bei ihm schon der Begriff eines *ius naturale* oder Naturrechts. Er versteht darunter ein Recht, das unmittelbar aus der menschlichen Vernunft folgend die Grundlage bilde und bilden müsse zu allem positiven Recht, indem es die elementaren Grundsätze enthalte, welche überall den natürlichen Bau des menschlichen Gemeinlebens bedingen. Diesem allgemein-menschlichen Recht (*ius naturale* oder

rationale genannt nach seinem Ursprung, *ius gentium* nach seinem Umfang) steht dann das positive Recht als *ius civile* gegenüber, dieses wieder sich spaltend in *ius civile divinum*, die rechtlichen Bestimmungen in Religions- und Kultussachen, und *ius civile humanum*, die übrigen bürgerlichen Lebensverhältnisse betreffend. — Indess verliert der so von Cicero gemachte und von der spätern römischen Jurisprudenz beibehaltene Unterschied zwischen Naturrecht und positivem Recht factisch dadurch an Tragweite, dass sich im römischen Weltreich mehr und mehr das positive römische Recht selber als das Recht schlechthin geltend macht und so gleichsam in die Rolle jenes idealen *ius naturale* eintritt; es war ja wirklich ein *ius gentium* insofern, als eben alle Völker mehr oder weniger genöthigt wurden, sich dem römischen Rechte zu unterziehen und sogar später, nach dem Zusammensturze des römischen Staates, doch sein Recht als Grundlage aller ferneren positiven Rechtsbildung sowohl in den specifisch romanischen Staaten als im neuen „heiligen römischen Reich deutscher Nation“ mehr oder weniger sich geltend machte. Diese Thatsache erklärt sich wohl aus dem von der neuern Jurisprudenz ja einstimmig anerkannten Talent der römischen Rechtslehrer, dass sie mit nüchterner Realistik das Recht und seine Formen aus den stets gleichbleibenden natürlich-sittlichen Grundverhältnissen des Staatsbürgers zu seinen Mitmenschen und zu den objectiven Gütern des Lebens ableiteten, aber ebenso mit streng logischer Konsequenz es nicht nur in sich selbst auszubilden, sondern auch in stetem organischen Anschluss an den sich allmälig verändernden Inhalt des natürlichen sittlichen Lebens weiterzubilden wussten.[1]) Uebrigens liegt offenbar gerade in dieser Thatsache eine faktische Widerlegung der Vorstellung von einem einst bestandenen, allgemeinen, vorhistorischen Naturrecht. Indess halten wir uns mit kritischen Bemerkungen jetzt nicht auf, sondern folgen weiter dem Gange der Geschichte.

---

1) Vgl. Bluntschli's Staatslexicon in 3 Bdn., Art. Rechtsphilosophie, p. 249.

Ueber der hinsinkenden antiken Kultur erhob sich eine neue — die Kultur des Christenthums. Allein, so durchaus neu die Ideen waren, welche damit in die Welt traten und so sehr sie das Leben in all seinen Erscheinungen mehr und mehr umgestalteten — diese Umgestaltung war doch eine sehr allmälige. Wie sehr im Rechtsleben die römische Anschauung sich durchweg behaupten konnte, ist soeben bemerkt worden. Auf dem Gebiet der religiösen Ideen hat besonders Jakob Burckardt im „Zeitalter Constantins“ unwiderleglich bewiesen, wie sehr die Ideen der absterbenden antiken Welt mit den in den ersten Jahrhunderten des Christenthums dominirenden christlichen Ideen verwandt sind. Und neuerdings betont namentlich die Ritschl'sche Schule mit grossem Nachdruck, wie auch die dogmatische Fixirung der christlichen Ideen sich durchweg in der Form des antiken Bewusstseins vollzogen hat.

Es hat dies für unsern Gegenstand nicht geringe Bedeutung. Der Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit, mit dessen Empfindung die antike Kultur endet, konnte auf dem Boden des äussern Lebens wohl verdeckt werden durch die angedeutete Hinübernahme der geltenden Rechtsformen; im Grunde war er weder auf dem socialen, noch auf dem religiösen Gebiete wirklich überwunden. Vielmehr beherrscht er, obgleich von dem Christenthum Jesu Christi im Princip aufgehoben, thatsächlich dennoch die ganze altchristliche Welt; das Mönchsthum, wie die kirchliche Dogmatik sind dafür sprechende Beweise. —

In der Kirchenlehre, wie sie zumal durch Augustin zur Ausbildung gekommen ist, gipfelt dieser Dualismus in der absoluten Entgegensetzung wie von Geist und Fleisch in subjectiv-anthropologischer Hinsicht, so von Reich der Welt und Reich Gottes in objectiv-ethischem Betracht. Der Mensch ist von Natur dem Princip des Fleisches unterworfen und nur von diesem abhängig; er ist ein Sünder von Haus aus, seit Adams Fall wenigstens in Sünde empfangen und geboren. Es ist also in ihm nichts Göttliches mehr oder die dürftigen Elemente des göttlichen Ebenbildes, welche ihm geblieben sind, haben wenigstens absolut keine

wirksame Kraft mehr. Eine gewisse natürliche Erkenntniss Gottes ist hierbei vielleicht noch denkbar; Augustin, soweit er Philosoph ist, ist wenigstens nicht gesonnen, diese Möglichkeit theoretischer Erkenntniss aufzugeben. Dagegen eine wirksame „natürliche Religion“, eine praktische Richtung auf Gott, die dem Menschen von Natur aus innewohnte, kann es bei dieser Voraussetzung selbstverständlich nicht geben; der Mensch hat ja überhaupt keinen freien, zum Guten und Göttlichen gerichteten Willen mehr, sondern geradezu nur noch Freiheit zum Bösen, die concupiscentia, die böse sinnliche und egoistische Lust ist die beherrschende Macht seines ganzen Lebens. —

Was folgt aus diesen religiösen oder religionsphilosophischen Prämissen für die objective Welt der natürlichen menschlichen Einrichtungen in Sitte, Recht und Staat? — Consequenterweise muss auch auf diesem Gebiete alles Natürliche nicht nur als unvollkommen, sondern geradezu als schlecht und sündig erklärt werden. Die Welt ist der Ort der Sünde. Der *civitas Dei*, dem transcendenten Reiche Gottes, welches durch Gottes Gnade in der Kirche irdische Wirklichkeit gewonnen hat, stehen die irdischen Staaten als das Reich des „Fürstens dieser Welt“ gegenüber. Der Staat ist entstanden durch den Brudermord Kains, selbst also eine Folge der Sünde, nur eine Nothanstalt, um noch grösserem Uebel, dem beständigen Streit und Krieg der erregten Leidenschaften zu wehren und wenigstens eine äusserliche Rechts- und Friedensordnung zu erhalten. Als dieser Garant äusserlichen Friedens, aber auch nur insofern, verdient er Achtung und Gehorsam; seine Hauptaufgabe aber ist der Schutz der Kirche, damit diese in den gegebenen weltlichen Verhältnissen ihre transcendente Mission ungehindert erfüllen könne; je völliger die Kirche ihr Ziel, die Aufhebung der Sünde, erreicht, desto mehr fällt der Staat und sein Recht als bloss subsidiäre Hilfsanstalt zu jenem Zwecke wieder dahin — ihr Ende ist ihnen bereitet mit dem Satan, ihrem Herrn. —

So spricht Augustin — wie man sieht in Ideen sich bewegend, welche von ihrem ersten Ausgangspunkt bis zum

letzten Schlusspunkte auf demselben unüberwundenen Widerspruch zwischen Ideal und Wirklichkeit beruhen, der die Idealisten des Alterthumes zu der Vorstellung von einer idealen Naturreligion und einer idealen Rechtsordnung hinter den empirisch gefundenen Zuständen geführt hatte.

Nun scheint freilich nach dem Gesagten die augustinische Dogmatik hinter jenen Idealisten durchaus zurückzustehen und auf gleiche Linie etwa mit den Skeptikern oder Sophisten zu rangiren. Dem ist aber doch nicht so. Das idealistische Element fehlt der Kirchenlehre durchaus nicht, kommt vielmehr in einer dem antiken Idealismus durchaus analogen Vorstellung zur Geltung. Der Traum Hesiods und Ovids von einem uranfänglichen goldenen Zeitalter findet sich wieder in der christlichen Vorstellung von einem dem jetzigen *status corruptionis* vorangegangenen *status integritatis*. Hier war das Ideal da — und zwar mit Ausnahme weniger unwesentlicher Abzüge vollständig — aber freilich nur von kurzer Dauer. Es bestand in der Zeit von der Schöpfung bis zum Sündenfall als ein Zustand völliger Gemeinschaft des Menschen mit Gott, als vollkommene Gotteserkenntniss und als ungetheilte Richtung des Willens auf das Gute und Göttliche. Auch in den objectiven Zuständen kam diese Vollkommenheit zur Erscheinung. Löwe und Lamm weideten zusammen, über Natur und Menschen lag ein paradiesischer Frieden. Freilich bleibt dem Kritiker verwunderlich, dass diese ganze Herrlichkeit so leicht und so bald ein Ende nimmt; aber begrifflich ist damit doch dasjenige festgestellt, was in anderer Form die Lehren von der natürlichen Religion und vom Naturrecht auch vertreten — die Idee einer über der empirischen Erfahrung liegenden höheren Bestimmung des Menschen, die in der sittlich-religiösen Beschaffenheit des Einzelnen, wie im ganzen menschlichen Gemeinleben zum Ausdruck kommen sollte. Nur während jene dies Ideal in der Natur suchen — sei es nun in der natürlichen Unkultur oder sei's in der sog. natürlichen Vernunft — so sucht es Augustin und die Kirchenlehre nach ihm in einem über aller Natur gedachten transcendenten Willen und Schöpfungsakt Gottes; wie im einzelnen Menschen

alles Gute nur durch Gott gewirkt wird und seine übernatürliche Gnade, so ist nur der Staat Gottes, d. h. die Kirche, diejenige äussere Ordnung, die dem menschlichen Geschlechte die Rettung bringt von dem sonst sicheren natürlichen Verderben.

Nun ist freilich die mittelalterliche Scholastik, welche von Augustin und der alten Kirche diese eigenartige Ausprägung der christlichen Grundgedanken übernahm, doch noch von ganz andern Gesichtspunkten beherrscht. Sie geht ja ihrem ganzen Wesen nach darauf aus, die Einheit der natürlichen Vernunft mit den überlieferten Lehren des Glaubens zu erweisen. Sie kann daher die Natürlichkeit nicht so absolut verwerfen, wie es die Logik des augustinischen Systems fordert. Vielmehr wirft sie sich mit besonderer Vorliebe auf die *„theologia naturalis“*, welche sie der *„theologia revelata“* vorausschickt; jener kommt die Erkenntniss der allgemeinen, durch natürliche Vernunft zu erklärenden Religionswahrheiten zu (also Dasein Gottes, Schöpfung und Erhaltung der Welt, Vorsehung etc.) dieser die höheren Wahrheiten der specifischen Offenbarung (also Trinität, Menschwerdung, Erbsünde u. s. w.). Diese Unterscheidung war schon im ersten Stadium der altchristlichen Theologie gebraucht worden, um „der heidnischen Bildung das Christenthum zu empfehlen“, (Ritschl, Rechtf. und Versöhn. I 342.) jetzt aber gewann sie, besonders als „der Philosoph“ Aristoteles, der *„praecursor Christi in naturalibus“* in weiterem Umfange bekannt wurde, jene systematische Durchbildung, in welcher sie sich von da an durch die ganze christliche Theologie, auch des Protestantismus, erhielt und welche wie hier zu Gunsten der Offenbarung, so dann später auch zu deren Ungunsten ist angewendet worden, jetzt um ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft zu beweisen, dann wieder um sie als überflüssig aufzuzeigen.

Indessen machte sich auch schon in der Scholastik selbst die Gegenströmung bemerkbar. Der Nominalismus ist doch nur eine eigenartige Erscheinung jener allgemeinen Grundrichtung, welche blos das Empirische als real anerkennend die objective Wirklichkeit idealer Grössen leugnet, darum

auch ihre Erkenntnissmöglichkeit bestreitet. Und die durch Duns Scotus im Streite gegen die Thomisten vertretene Schule ist, wenn auch formell noch antinominalistisch, im Grunde auch von demselben Geiste getragen. Die Scotisten leugnen die natürliche Theologie nicht, aber sie verengern ihr Gebiet ganz wesentlich. Besonders charakteristisch für sie ist der dogmatische Satz, dass die Gemeinschaft mit Gott nicht ursprünglich zum Wesen des Menschen gehöre, sondern ein blosses *„donum superadditum“* sei, das von Aussen dem Menschen noch zukommt; und ebenso verräth ihr ethischer Grundsatz, dass das Gute nicht an sich gut sei, sondern nur weil Gott, resp. die Kirche es gebiete, deutlich die Geringschätzung der menschlichen Natur.

So endet wie so oft die scheinbar freisinnigere und kritischere Richtung schliesslich doch mit dem Despotismus der Gewalt. Denn die Consequenzen dieser dogmatischen und ethischen Grundanschauungen treten mit voller Klarheit heraus in der Religions- und Rechtslehre der Jesuiten. Die ältere Scholastik, Thomas von Aquino voran, weiss noch von einer *„lex naturalis“* als einer Wiederspiegelung des göttlichen Willens im menschlichen Wesen; Thomas sieht im positiven menschlichen Recht noch eine wenigstens theilweise Sanction des ewigen Sittengesetzes. An Stelle jenes altchristlichen Sinnes, der im heidnisch-römischen Weltreich nur eine absolut feindliche Macht sehen konnte, tritt eine Theorie, nach welcher der allmälig christianisirte Staat der christlichen Kirche und ihrer Macht wenigstens parallel geht (die Lehre von den zwei Schwertern). In noch entschiedenerer Weise verfolgt diese ethische Richtung Abälard, der tiefste Rationalist unter den Scholastikern, der jene *lex naturalis* als auch den Heiden gegeben und von ihnen erfüllt nachweist; und praktisch stehen alle diejenigen auf derselben Seite, welche im grossen Kampfe des Mittelalters zwischen Papst und Kaiser, Deutschthum und Römerthum dem Staat seine Selbstständigkeit wahren und den Kaiser nicht wollen degradiren lassen zum Schleppenträger des römischen Bischofs.

Dagegen sehen wir im modernen Katholicismus eben jene Schule, welche zur Bekämpfung des souverainen Staates

und zu seiner Unterwerfung unter das unfehlbare Papstthum ganz eigentlich gegründet worden ist, auch in unserer speciellen Frage wieder auf den Standpunkt der nominalistischen Scholastik zurückgehen. Es sind die Jesuiten, welche in der modernen Welt fast einzig noch die Anschauung vertreten, dass, wie die Religion auf einem *donum superadditum* der Menschen beruhe, so auch der Rechtszustand nicht ursprünglich nothwendig, sondern zufällig, nicht göttlichen, sondern rein menschlichen Ursprungs sei. Die Lehre vom Staat als dem Product eines menschlichen Vertrags ist in neuerer Zeit ganz speciell von den Jesuiten ausgebildet worden[1]) — natürlich in keinem anderen Interesse, als um daneben und darüber die Kirche als die wahre göttliche Ordnung in ihrer ganzen supranaturalen Herrlichkeit zu glorificiren. So geht auch hier die Ansicht, welche die natürlich-sittlichen Gemeinschaftsordnungen von Recht und Staat in dualistischer Weise entgöttlicht, mit der Anschauung parallel, welche in der Religion nur ein übernatürliches Gnadengeschenk Gottes sieht, keine natürliche, darum keine wahrhaft menschliche Anlage und Bestimmung.

Und es ist daneben längst auf die Parallele verwiesen worden, welche diese Theorie in dem scheinbar so entgegengesetzten Systeme Macchiavellis findet (Hundeshagen a. a. O. p. 42 f.). Wie dort alles Natürliche als ein Weltliches dem göttlichen Rechte des Papstthums hintangesetzt wird, so wird hier umgekehrt, aber in ebenso rücksichtsloser Weise die Kirche befeindet als ein Hinderniss der politischen Einheit und Freiheit, ja mehr, die Gesetze der Moral und Religion selbst werden mit Füssen getreten, um dem jeweiligen momentanen Staatsinteresse, im Grunde dem Ehrgeiz oder dem Eigennutz des Herrschenden, zu dienen. Nicht umsonst hat Macchiavelli in Cesar Borgia das Ideal eines klugen Fürsten gefunden; hatte doch kaum ein anderer Fürst den Grundsatz, „dass gerecht sei, was zum Ziele führe", durch

1) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, p. 304. — Ueberweg, Gesch. der Philos. III. p. 32. — Hundeshagen, Einfl. des Calvinismus auf die Lehren u. Staat. p. 39 ff.

seine Thaten so anschaulich vertreten als der brudermörderische Sprössling aus geistlichem Stande.

Und wie sehr berührt sich andererseits wiederum die Lehre des **Thomas Hobbes**, des stuartischen Absolutisten, mit diesen Grundsätzen![1]) Es liegt ja auch den Ausführungen des „Leviathan." kein ethischer Rechtsbegriff, kein Glaube an die sittliche Natur des Menschen zu Grunde. Der Mensch ist ein reissendes Thier, das nur durch Furcht und Zwang des absolutistischen Staatsmechanismus zum Gehorsam und zur Respektirung der Rechte Anderer gezwungen werden kann. Gut ist daher, was der absolute Regent für Recht hält und was er erzwingen kann. Ein absolutes Gut giebt es nicht; göttliche wie menschliche Gebote sind nur so lange verpflichtend, als man ihrer Erfüllung durch die Andern auch sicher ist; das einzige Gesetz, das als ein Naturgesetz stets gilt, ist das Gesetz der Selbsterhaltung, des Egoismus. — Diese Sätze erschrecken; aber auf ihre letzten Principien untersucht erscheinen sie nur als Consequenzen des im römischen Absolutismus zur Herrschaft gelangten scholastischen Nominalismus, der die ethischen Ideen und Güter ihrer inneren Nothwendigkeit beraubte und sie abhängig machte von einer rein zufälligen göttlichen Willkür.

Kehren wir aber wieder auf das spezifisch **religiöse** Gebiet zurück, so kann die Verwandtschaft dieser Lehren mit dem sog. **Socinianismus** wiederum nicht entgehen. Nirgends sonst ist das Wesen des Menschen, speciell sein Verhältniss zu Gott mit dieser rein verstandesmässigen Schärfe aufgefasst worden. Dass dabei eine übernatürliche Offenbarung Gottes anerkannt, ja geradezu gefordert wird, ändert an der Grundanschauung nichts. Der ältere Socinianismus leugnet jede natürliche Gotteserkenntniss; der Mensch ist ihm nach Seiten der Erkenntniss vollkommen *tabula rasa* — nach Seiten der Moral ein absolut indifferentes Wesen, dem Gott mit schrankenloser Willkür seine Gesetze giebt;

---

1) Auch **Thomas Browne**, der Verf. der weitverbreiteten „*religio medici*" dürfte nach **Weingarten**, Revolutionskirchen Englands, p. 306 ff. vom gewöhnl. idealistischen Deismus auszuscheiden und dieser Richtung beizuzählen sein.

gewiss die trostloseste, ideenloseste Auffassung vom Menschen, die möglich ist.[1]) Sollte es nur Zufall sein, dass sie weder staat- noch kirchenbildend zu wirken vermochte und dass gerade mit der endlich erfolgten Duldung ihre letzten Reste spurlos verschwanden?

Auf ganz anderem Boden hat sich von Anfang die Reformation aufgebaut. Zwar finden sich namentlich bei Luther manche dogmatische und ethische Urtheile, welche im Grunde noch auf dem altscholastischen Boden gewachsen sind. Der natürlichen Vernunft hat Luther bekanntlich nicht viel Gutes zugetraut und „die alte Frau Wettermacherin“ von allem Mitreden in Sachen der Religion entschieden ausschliessen wollen. So wenigstens in seiner späteren dogmatisirenden Periode; während er auf dem Reichstag zu Worms sich neben dem Zeugniss der Schrift noch in gleicher Linie auf „klare und helle Gründe der Vernunft“ berufen hatte. Immer aber kommt nach seiner Meinung der Vernunft nicht mehr zu, als die theoretische Erkenntniss des Guten und Bösen, sowie die sog. *iustitia civilis*. Mehr ihr zuzugestehen, erlauben die augustinischen Grunddogmen nicht, in denen Luther seine religiösen Empfindungen wieder findet. Und die lutherische Dogmatik ist hier bekanntlich bis zu den schroffsten Consequenzen fortgeschritten und hat die Melanchthonianischen Milderungen als unzulässig erklärt. Die Theorie von der natürlichen Verderbtheit des Menschen ward dahin zugespitzt, dass demselben nicht ein Fünklein mehr von natürlicher Gotteserkenntniss innewohne, dass er ganz und gar wie ein Stock und Stein betrachtet werden müsse in geistlichen Dingen und von Haus aus absolut nichts Gutes an sich habe, so klein und schwach es gedacht werden möchte. (Conf. August. ed. Hase p. 51. Form. Concord. p. 640, 642, 656.) Da kann denn von natürlicher Religion als einer realen Gabe des geschichtlichen Menschen selbstverständlich keine Rede sein; ihre einzige Wirklichkeit hat sie nach dem lutherischen Lehrtypus in jenem *status integritatis*, der aller

1) Vgl. Pünjer, Gesch. der christl. Rel. phil. I. 148. — Scholten, Leer der hervormde Keerk I. 291 ff. 325 f. II. 267 ff.

Geschichte und Erfahrung vorhergeht. — Anders doch im reformirten Lehrtypus.[1]) Schon Zwingli war, der Humanist unter den Reformatoren, von einer auch den Heiden gegebenen natürlichen Gotteserkenntniss ausgegangen; der Logos Gottes ist nach ihm überall wirksam, nicht blos in der historischen Einzelpersönlichkeit Christi oder in der die in ihm geschehene Offenbarung weiter überliefernden Kirche. Damit geht parallel die mildere Fassung, welche Zwingli der kirchlichen Erbsündenlehre gegeben hat. Aber auch Calvin, in letzterer Beziehung strenger denkend, steht doch nicht an, von einer „*naturalis propensio ad religionem*“ zu reden. und behauptet, dass in jedem Menschen eine gewisse „*notio Dei*“, ein „*sensus divinitatis*“ vorhanden sei. So hat denn auch in der Folge die reformirte Dogmatik stets der „*theologia revelata*“ eine „*theologia naturalis*“ vorausgeschickt: bei letzterer wird noch unterschieden zwischen der *religio naturalis innata* und der *religio naturalis aquisita*, jenes die Anlage und Fähigkeit zur Religion bezeichnend, dieses deren entwickelte Gestalt in einer natürlichen Frömmigkeit.[2])

Diese ganze Auffassung wird denn auch gegen socinianische und macchiavellistische Lehren, sowie gegen lutherische Uebertreibungen kräftig vertheidigt, wenn auch immer zugegeben wird, dass die *religio naturalis* zum wahren Heil nicht genüge.

Die ethische Grundrichtung zumal der reformirten Kirche kommt also auch an diesem Punkte zum Ausdruck. Die natürliche Religion erhält, was in der Scholastik noch nicht der Fall gewesen war, sozusagen ihren officiellen Platz in der gesammten Weltanschauung. Dem Natürlichen, d. h. dem abgesehen von seiner christlichen Vertiefung, aus dem sittlichen Wesen des Menschen an und für sich Folgenden, wird jetzt sein Recht; es wird anerkannt an seinem Ort und in dem ihm gebührenden Grade. Fasst ja Rothe die Reformation geradezu auf als die Emancipa-

1) Vgl. Scholten, Leer der hervormde Keerk I. p. 270 ff. (cap. V. VI. und VII.

2) Al. Schweizer, ref. Glaubenslehre I. §§. 25 ff. Christl. Glaubenslehre I. §§. 23 f. 56 ff.

tion des Sittlichen von dem Kirchlichen. Und in der That wird dieser Gedanke auf dem Gebiet der Rechts- und Staatsgeschichte wieder merkwürdig bestätigt. Zwar ist es auch hier wieder leicht, namentlich bei Luther manche Aeusserungen aufzufinden, welche z. B. seine Ansicht vom Staat noch als eine niedrige und ungenügende erscheinen lassen. Es ist ein rein negativ gedachter Staatsbegriff, wenn er dem Staat die Aufgabe zuweist, „den ungehorsamen Kindern zu steuern und zu wehren". Und es ist ein falscher Gegensatz, der sich mit scholastisch-jesuitischen Aufstellungen berührt, wenn er meint: „Vater und Mutters Gewalt ist eine natürliche und freiwillige Gewalt und selbstgewachsene Herrschaft; der Obrigkeit Herrschaft aber ist gezwungen, eine gemachte Herrschaft". Aber solche Aeusserungen verschwinden gegenüber der hohen ethischen Werthschätzung, welche Luther durch sein ganzes Lebenswerk dem von der Kirche unabhängigen Staate zugesprochen hat. „An kaiserliche Majestät und den christlichen Adel deutscher Nation" hat Luther nicht umsonst geschrieben. Hier schon wie im Büchlein „von weltlicher Obrigkeit" und andern späteren Schriften wird der bürgerliche Staat als göttliche Ordnung, als sittliches Institut ausdrücklich behauptet und die gegensätzlichen Meinungen der Päpstler, wie der alle ethische Gemeinschaft aufhebenden Wiedertäufer scharf bekämpft.

Nun schmält allerdings Luther nicht selten über die weltliche Obrigkeit und ihre Saumseligkeit; er greift auch die geltende Rechtspraxis scharf an und auf die Juristen, die „bösen Christen", ist er meist schlecht zu sprechen, ist sogar mit solchen, denen er sonst nahe stand, wie mit seinem Freund und Kollegen in Wittenberg Hieronymus Scharf, in ernstliche Konflikte gerathen.[1]) Aber diese Konflikte gingen gerade daraus hervor, dass Luther von dem unnationalen und unnatürlichen kanonischen Recht, an welchem die Juristen, weil es einmal zu Recht bestand, noch festhielten, seinerseits nichts mehr wissen wollte, sondern das Recht des Staates,

1) Köstlin, Luthers Leben II. p. 463 ff.

namentlich in Ehesachen, als das allein gültige und allein wahrhaft christliche vertheidigte. „Ich meinte, räth er einmal in den ‚Tischreden‘, ihr hättet ja zu lernen und zu studiren genug an den kaiserlichen Rechten *(ius imperatorium)*: was braucht's da noch des vermaledeiten, gottlosen, päpstlichen Rechts — ich sollte sagen Unrechts.“ Das positive Recht des Staates ist ihm eben nichts willkürliches wie die kirchlichen Satzungen, sondern begründet auf dem natürlichen Recht, „dessen Stifter Gott ist, der solch Licht geschaffen und dem Menschen in's Herz gepflanzt und geschrieben hat“. „Beschriebene und gesetzte Rechte aber sind Gesetze und Ordnungen, so ihre Umstände haben und aus bewährlichen und vernünftigen Ursachen also gesetzt sind und mit dem natürlichen Rechte übereinstimmen, ob sie wohl bisweilen in etlichen Umständen aus Ursachen geändert sind; und derselben Stifter ist die Obrigkeit.“[1])

So Luther. Und wem wäre nicht bekannt, wie Zwingli wo möglich noch entschiedener das Recht und die Würde des Staates durchweg gewahrt hat? Hundeshagen in den „Beiträgen zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus“ hat der Darstellung davon einen eigenen Abschnitt und ein besonderes Interesse gewidmet; sowie er früher schon in einer bernischen Rectoratsrede auf den „Einfluss des Calvinismus auf die Ideen vom Staat und staatsbürgerlicher Freiheit“ aufmerksam gemacht hatte. Wirklich geht namentlich die Zwingli'sche Reformation so durchaus von der Voraussetzung einer „christlichen Obrigkeit“ aus, dass sie ohne diese Voraussetzung weder in Zürich noch in Bern denkbar wäre. Wie aber auch später von der „Obrigkeit“, d. h. im Grunde vom Staat und der ganzen bürgerlichen Rechtsordnung gedacht wird, zeigt noch die

1) Luthers Tischreden, Reclam'sche Ausgabe p. 335. 341 f. — Vgl. übrigens zu der ganzen Frage: Köhler, Luther und die Juristen (Gotha 1873), wo durch zahlreiche weitere Belege dargethan ist, wie einerseits Luther unmittelbar religiöses, auf das Innerliche gerichtetes Wesen nothwendig gegen die äusserlich-formalistische Natur des Rechts reagiren musste, wie er aber andrerseits seine sittliche Bedeutung, insbesondere als eine pädagogische wohl zu schätzen wusste.

II. Helv. Confession, welche in Kap. XXX so schön sagt: „Wie Gott die Wohlfahrt seines Volkes durch die Obrigkeit bewirken will, die er gleichsam an Vaterstatt in die Welt gesetzt hat, so ist auch allen Unterthanen geboten, diese Wohlthat Gottes anzuerkennen."

Freilich ist den Reformatoren allen der wahre, vollkommene Staat erst der christliche Staat, d. h. der Staat, der das Evangelium nicht bloss gewähren lässt, sondern es schützt und seine Ideen in sich aufnimmt. Aber die Anerkennung des Natürlichen, Menschlich-Gewordenen ist doch unzweifelhaft vorhanden. Mag das Natürliche erst noch christlich zu vollenden sein, es repräsentirt doch schon an und für sich einen bestimmten objectiven Werth, weil es schon als Natürliches eine Ordnung und Offenbarung Gottes ist. Und wenn diese Anschauung nicht diejenige Augustins ist, sollte sie darum nicht doch die wahrhaft christliche sein? Sollte sie nicht dem Evangelium dessen entsprechen, der das Himmelreich gerade in diese irdische Natürlichkeit als einen Sauerteig hineinzusetzen kam und der das Wesen dieses Himmelreichs mit nichts anderem besser darzustellen wusste als mit einer Reihe von Bildern aus eben diesem natürlichen Leben? Sind es nicht die Grundideen des Evangeliums, dass der Mensch göttlichen Geschlechts ist und von Natur schon auf Gott angelegt (Act. 17, 28. Röm. 1, 19ff. 2, 14) und dass eben auf dieser seiner Natur sein Beruf zum specifisch christlichen Heil der Gotteskindschaft begründet ist? Und ist nicht die Welt, d. h. die Summe der objectiv-gegebenen, natürlich-sittlichen Dinge und Verhältnisse eben jener Acker, in welchen der Same des Wortes Gottes gesäet wird, auf welchem er aufwächst und heranreift zur Ernte des göttlichen Reiches? —

Gewiss, es ist kein Zweifel, dass die Reformation mit ihren Anschauungen von Religion und Sitte, von Staat und Recht nur in der selben Weise zum Evangelium des Herrn selber zurückgekehrt ist, wie dies auch sonst ihr eigentliches Wesen ausmacht.[1]) Und der Protestantismus, — wenn

1) Vgl. darüber auch Nitzsch: „Die politische Moral des N. T." in den Deutsch-Ev. Blättern 1882. Heft 6.

wir darunter nämlich nicht bloss die Dogmatik der protestantischen Confessionskirchen verstehen, sondern die ganze Eigenthümlichkeit der durch die Reformation bewirkten christlich-sittlichen Kultur, — ist von diesen Ideen nicht mehr abgegangen; vielmehr trug sowohl die aufkommende Naturwissenschaft, die auf das Bestehende gerichtete empirische Beobachtung, sowie andrerseits das aufstrebende Bürgerthum und die Bildung neuer, selbstständiger, nationaler Staatswesen nicht wenig bei zur Verstärkung dieser Rückkehr von einem falschen Idealismus, der wie die Geschichte uns gezeigt hat, ebenso leicht in den krassesten Realismus und Materialismus umschlug, zu einem wahrhaft ethischen Real-Idealismus, wie er noch heute das Centrum aller wahren christlichen Weltanschauung sein muss.

Zunächst nun machen die neuen Ideen freilich noch einen etwas seltsamen Gang durch. Die rechte Form für die neuen Gedanken wird nicht gleich gefunden. Und es ist zum Theil allerdings wieder die Schuld der Reformation, wenn wir sie nämlich als Kirchenbildung und damit auch als Kirchentrennung betrachten, welche diese Verirrungen herbeiführte. Die nächste Folge der confessionellen Spaltung, die für das sittliche Leben sichtbar wurde, waren ja leider die Confessionskriege und Glaubensverfolgungen. War es nun nicht begreiflich, dass gerade ernstere und religiös geweckte Gemüther sich aus diesen Zerwürfnissen heraussehnten und einen idealen Boden suchten, auf welchem solche offenbare Widersprüche der Religion mit sich selber unmöglich wären? Und wenn es einzelne dogmatische Lehren waren, über denen sich der Streit immer wieder entzündete, wenn man etwa hier durch die Werke selig werden wollte, in denen sich der Glaube manifestire und dort durch den Glauben, der in den Werken zum Ausdruck käme — sollte man dann nicht von diesen oft so seltsamen und widersprechenden Formeln gänzlich abstrahiren und sich an das nur halten, was aus der Allen gemeinsamen menschlichen Vernunft sich klar ergäbe und ohne Zwang mit ihr übereinstimmte? Endlich, wenn man die Wahrnehmung machte, dass die trennenden Sonderinteressen und -Auffassungen namentlich durch die Priester der

verschiedenen Confessionen betont und genährt würden — sollte man sich da nicht eine Religion wünschen, welche, von der *rabies theologorum* nicht beschmutzt und von allen kirchlichen Formen absehend einfach an das alte Wort sich hielte: wer Gott fürchtet und recht thut, der ist ihm angenehm? —

Das eben ist nun aber die sogenannte „natürliche Religion", in welche jetzt der Idealismus der Zeit sich flüchtet: eine Religion für alle Menschen, Orte und Zeiten, eine Religion darum ohne Kirche und ohne Dogma, ohne Opfer und Priester, ohne Kultus und Ceremonien — eine Religion bestehend vorzüglich in vernünftigen Ansichten über die Gottheit und im moralischen Gehorsam gegen ihre Gebote. England war bekanntlich der Boden, auf welchem diese Richtung zuerst aufkam (wenn wir von einzelnen französischen Vorgängern wie l'Hôpital und Bodinus absehen). Im Widerstreit der Stuart'schen Reaktion mit dem puritanischen Eifergeiste hatte sich da zuerst der sogenannte Latitudinarismus herausgebildet, eine mildere Richtung innerhalb der bischöflichen Kirche selber, in Männern wie Falkland, Stillingfleeth, Tillotson u. A. geneigt, statt des Dogmas nur die Bibel zur kirchlichen Grundlage zu machen. Zur bestimmten Opposition wider jedes Kirchenthum als solches kam es aber erst mit dem sogenannten Levellerthum und den Quäkern: jene, die „Gleichmacher", gingen aus von den politisch-demokratischen Ideen einer absoluten Gleichheit Aller in Recht und Gesetz, welche sich mit keiner Staatskirche weiter vertragen konnten — diese, die Quäker, von einem ebenso radikalen Spiritualismus, in welchem sie sich unter Berufung auf das innere Licht über jede dogmatische oder kultische Fixirung des religiösen Lebens frei erhoben. Und die hier angebahnte Entwickelung gipfelt denn schliesslich in jener von allem kirchlichen und allem geschichtlich-Gewordenen in der Religion sich abkehrenden Schule des Deismus, wo das Christenthum zuerst noch geachtet wurde, soweit es als die im Grunde von Anfang der Welt bestandene Religion eine ideale „natürliche" Religion als seinen göttlichen Kern noch in sich enthalte, schliesslich aber gänzlich

bei Seite gestellt wurde als eine höchst menschliche Verirrung von der ursprünglichen Vernunftwahrheit oder geradezu als ein Betrug der Priester. Die Wortführer dieser Richtung sind bekannt; ihr erster ehrlicher Anfänger Herbert v. Cherbury, der mit einer ihm selbst auf übernatürlichem Wege von Gott zu Theil gewordenen Offenbarung die Unmöglichkeit einer besonderen geschichtlichen Offenbarung bewies; ihr tieferer philosophischer Begründer John Locke. der alle angeborenen Ideen leugnend doch durch den angeborenen gesunden Menschenverstand des „*common sense*" zu einem vernünftigen Christenthum gelangen wollte; ihr geistreichster und namentlich nach Aussen hin einflussreichster Vertreter der Graf v. Shaftesbury, der, nachdem er Menschen, Sitten und Zeiten scharf beobachtet hatte, der Welt diejenigen religiösen Ideen in ästhetischen Formen annehmbar zu machen wusste, die er ihrem Wesen am entsprechendsten fand; endlich die Tolland und Tindal, die Collins und Woolston, die Chubb und Morgan mehr in die specifisch theologischen Details eintretend und über Wunder und Weissagung, über Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit einer Offenbarung sich mit den oft wenig geschickten Vertretern der Kirche herumstreitend. Die Reihe schliesst mit Hume, welcher der Kirchenlehre gegenüber so skeptisch als seine Vorgänger, seine Skepsis doch auch bereits gegen diese selbst wendet, d. h. gegen die neu erfundene natürliche Religion, welche man sich als im Anfang des Menschengeschlechts vorhanden, durch das Christenthum wieder hergestellt, durch die Priester aber wieder verderbt dachte. Er zeigt in seiner „Naturgeschichte der Religion" bereits, dass jene Annahme der Deisten eine Fiction und dass der geschichtliche Anfang der Religion der Polytheismus ist. Wenn also auch die Religion an und für sich in der menschlichen Natur und Vernunft begründet ist, so kann man doch darüber, welches die wahre und die beste Religion sei, zweifelhaft sein; der Philosoph wenigstens kann über diesen Zweifel nicht hinauskommen![1])

1) Vgl. Pünjer, Gesch. der christl. Rel. philos. I. 266 ff.

Mit dieser skeptischen Stellung gegenüber allen religiösen Theorien, auch derjenigen, die jetzt als die durchaus vernünftigste empfohlen worden war, ging Hume über den Deismus hinaus und bahnte jene Kritik der Vernunft an, durch welche der Philosoph von Königsberg der ganzen Frage eine andere Wendung gab. Bevor wir indessen Kant's Bedeutung für unseren Gegenstand näher würdigen, müssen wir die dem englischen Deismus theils parallele, theils nachfolgende Entwickelung in Frankreich und Deutschland noch mit einem kurzen Blicke streifen. Zwar sind es in Frankreich nicht gerade die Nachwirkungen der Reformation, welche den Gang der religiösen Ideen bestimmen. Es ist ja der von Beichtvätern und Maitressen inspirirten Politik des „allerchristlichen Königs" Ludwig XIV. gelungen, den französischen Protestantismus sozusagen ganz zu ertödten, ihn wenigstens in die verborgensten Winkel des Désert zu drängen. Und die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts kennzeichnet sich darum nicht am wenigsten dadurch, dass das wahre Wesen der christlichen Religion, dass das Evangelium Jesu ihr unbekannt ist. Das Christenthum erscheint ihr nur in der Form der jeder Freiheit feindlichen, nur dem Despotismus freundlich zunickenden Monarchie; der heuchlerische Abbé, der in höfischem Ceremoniell sein leichtes Brot verdient und das Volk, dem er Moral predigt, als gemeinen Pöbel verachtet, das ist der Typus des christlichen Kirchendieners. Was Wunder, wenn ein Voltaire diese Rasse verachtet und mit cynischem Spott Christenthum und Kirche dem Gelächter preisgiebt? Der Skepticismus eines Hüet und Pierre Bayle war noch beim Indifferentismus gegen das positive kirchliche Christenthum stehen geblieben. Auch Voltaire tritt wohl noch gelegentlich für das Dasein Gottes ein und bekannt ist sein Wort: „wenn Gott nicht existirte, so müsste man ihn erfinden." Aber es ist im Grunde doch nur die Rücksicht auf die Nützlichkeit dieses Glaubens für's Gemeinwohl, höchstens die ihm unausweichlich scheinende Logik des Verstandes, was ihn zu diesem Glauben bringt. Und La Mettrie in der Schrift „*l'homme machine*", Holbach im „*Système de la nature*" sprechen es offen aus, dass

Gott nirgends existirt als in der Phantasie der Menschen und dass die Welt erst dann glücklich sein wird, wenn sie atheistisch ist.

Hier also die Negation nicht bloss der „positiven", sondern auch der „natürlichen" Religion, vollzogen durch die Herabwürdigung des Menschen zur mechanischen Maschine. Es muss dieser Gegensatz im Auge behalten werden, wenn man nun Rousseau verstehen will, den begeisterten Wortführer des Idealismus, den eigentlich typischen Vertreter der natürlichen Religion, wie des Naturrechts. Zur positiven Religion steht zwar Rousseau nicht freundlicher als die genannten Materialisten. Es sind eben dieselben Factoren, welche auch seine Stellungnahme bedingen. Aber aus der engherzigen Verknöcherung und der niedrigen Heuchelei der Confessionskirchen herausfliehend, will sich Rosseau doch nicht der öden Trostlosigkeit des Materialismus ergeben. Nein, nur Natur statt Unnatur, statt Zwang und Verkehrtheit, dann ersteht aus dem wahren Wesen des Menschen erst recht in voller Schönheit die wahre, begeisternde und beseligende Religion, das im Gemüth empfundene, durch kein Dazwischentreten anderer Menschen gestörte lebendige Verhältniss zu Gott. Und mit Vorliebe denkt sich daher Rousseau wie für die Erziehung so auch für die Religion in einen einfachen Naturzustand zurück; denn nur durch Verirrung von dieser Natürlichkeit ist alle theoretische Verkehrtheit und alles gesellschaftliche Uebel gekommen, unter welchem die Gegenwart leidet.

So stürzt sich Rousseau's glühender Idealismus auf die Natur und das natürliche, durch keine Kultur verkünstelte Wesen des Menschen, aus ihm allein und mit Verschmähung aller geschichtlichen Vermittelung die höchsten Ideale erbauend. Kühler, nüchterner, auch ernster und charaktervoller, aber mit ebensowenig geschichtlichem Sinne geht der deutsche Idealismus zu Werke. —

Die Philosophie der Aufklärung ist nicht minder von den englischen Zeitideen angeregt als die soeben besprochenen französischen Denker. Aber es darf wohl als die Fortwirkung der reformatorischen Principien betrachtet

werden, wenn die Saat des Skepticismus und Materialismus, die auf dem jesuitisch bearbeiteten Boden Frankreichs so reichlich aufging, es hier kaum zu irgend nennenswerthen Ansätzen brachte.

Leibniz, der eigentliche Begründer der deutschen Philosophie, hat zwar bekanntlich mit all seiner vielumfassenden Gelehrsamkeit im Ganzen nur wenig direkten Einfluss auf seine Zeit gehabt. Dennoch sind es seine Ideen, welche durch den neuen Scholasticismus der Wolff'schen „natürlichen Theologie“ systematisirt, freilich zugleich verflacht, die ganze folgende Aufklärungsperiode beherrscht haben. — Seiner Vielseitigkeit entspricht es, dass in ihm die Ausgangspunkte für die verschiedensten Richtungen gegeben sind. Er hat sich zur herrschenden Kirchenlehre nicht in directen Gegensatz gestellt: dennoch hat er wider alle Ceremonien und dogmatischen Formeln sich sehr bestimmt ausgesprochen. Er hat die Möglichkeit einer unmittelbaren Gottesoffenbarung ausdrücklich vertheidigt, aber auch wieder dargethan, dass die Offenbarung dem Menschen eigentlich keine neuen Ideen mittheilen könne, keine solchen, die über das Licht der natürlichen Vernunft, d. h. über sein eigenes Wesen hinausgingen. Er hat durch seine Theodicee den kirchlichen Dogmatikern eine willkommene Unterstützung geboten; aber sein Determinismus und seine Monadenlehre konnte dem Geruch der Ketzerei doch nicht entgehen. Wodurch er aber die ganze folgende Periode beeinflusst hat, weil er den Fehler noch weiter trieb, den die orthodoxe Kirchenlehre bereits gemacht hatte, das war sein intellectualistischer Begriff von der Religion und damit zusammenhängend seine rein äusserliche Theorie über das Verhältniss von Vernunft und Offenbarung.

Die Religion ist nach Leibniz freilich Liebe zu Gott. Aber diese Liebe beruht auf dem richtigen Begriffe von Gott. Nicht nur ist ohne vollkommene Erkenntniss Gottes auch keine vollkommene Liebe zu ihm möglich; sondern dies negative Urtheil verwandelt sich in das positive Vorurtheil, dass mit richtiger vollkommener Erkenntniss die vollkommene Liebe auch von selbst schon gegeben sei. Daher handelt es sich nun für die ganze Aufklärung fürs Erste nur darum,

möglichst richtige, „aufgeklärte“ Begriffe von Gott zu verbreiten, wie sie der natürlichen Begriffsbildnerin, der Vernunft, entsprechen. Was die von der Kirche behauptete und vertretene Offenbarung betrifft, so mag diese an ihrem Orte ja ganz berechtigt sein, kann aber jedenfalls diesen natürlich gewonnenen Erkenntnissen nicht widersprechen: die Offenbarung mag über der Vernunft sein, aber nicht gegen sie. Wie dem auch sei, so ist die Nothwendigkeit der Offenbarung bei dieser Voraussetzung jedenfalls nicht einzusehen; die Vernunft ist für die richtige Gotteserkenntniss vollauf genügend. Daher construirt sich denn das Zeitalter der Aufklärung aus dem Schatz der überlieferten christlichen Gotteserkenntniss in Verbindung mit dem im Laufe der Zeit gewonnenen Erkenntniss-Stoffe weltlicher Art eine neue sog. natürliche Religion und meint damit eine Religion zu haben, während es in Wirklichkeit nur eine Summe theoretischer Lehrsätze über Gegenstände der Religion besitzt; — und es meint eine über allem Geschichtlichen stehende, rein natürliche Religion zu haben, während es im Grunde die durch die christliche Geschichte von 18 Jahrhunderten bereits gebildete und erfüllte Natürlichkeit zu seiner Basis gemacht hat In dieser Täuschung bewegen sich alle Vertreter dieses Zeitalters — sei es nun, dass sie sich noch mehr an die christliche Religion als solche anlehnen, und jene abstracten theoretischen Lehrsätze für das eigentliche Christenthum ausgeben, sei es dass sie, zufrieden mit dem Kapital, welches ihnen jene natürliche Religion repräsentirt, das historische Christenthum eben auf sich beruhen lassen. Immer aber ist es eine hohe idealistische Anschauung vom Menschen und seiner Bestimmung, welche die Aufklärer vertreten; des alten Reimarus „Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion“, welche Schrift wohl als die bedeutendste Vertretung dieser Richtung kann betrachtet werden, wendet sich ausdrücklich und mit ganz besonderem Fleiss gegen den französischen Materialismus eines La Mettrie und Maupertuis; und überhaupt sind ja Gott, Tugend und Unsterblichkeit nie lauter und einstimmiger als die nothwendigen Grundlagen aller menschlichen Wohlfahrt gepriesen worden.

Freilich wird dieser Idealismus und Optimismus ein um so oberflächlicherer, je mehr mit den specifisch christlichen Religions-Ideen das Bewusstsein der Sünde verloren geht; und so wortreich die Tugend gepriesen wurde, so liess man sich doch im Allgemeinen mit einer sehr relativen Tugend abfinden und stellte als Grundsatz auf, dass Gott von einem Menschen nicht mehr verlange, als er nach Anlage und Umständen zu leisten vermöge. (Ritschl, a. a. O. I. 395.) Daher es denn freilich auch dieser deutschen Aufklärung an sittlich-frivolen Ausläufern nicht gefehlt hat, welche die neuen Wahrheiten allem Volke mundgerecht zu machen versuchten, und von denen Karl Bahrdt's „Briefe über die Bibel im Volkston" und desselben „Katechismus der natürlichen Religion" besonders berüchtigt geworden sind.

Dennoch war es der deutsche Geist, genauer der deutsch-protestantische Geist der Reformation, der das Zeitalter über diese Verirrungen nicht blos, sondern über seinen ganzen falschen und oberflächlichen Idealismus und Eudämonismus hinaushob — in der Person Immanuel Kant's.

Die Bemerkung Ritschl's ist zwar völlig richtig, dass „wenn man nur die direkt religions-philosophische Ansicht in's Auge fasst, Kant immer blos als ein der Vergangenheit angehörendes Glied in der Gruppe der Rationalisten und sein Abstand von den Aufklärern als nicht sehr erheblich erscheinen muss." (a. a. O. I. p. 208.) Denn „die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft" ist, wie ja schon der Titel des Werkes anzeigt, so gut wie die natürliche Religion der Freidenker und Aufklärer zu der geschichtlichen Offenbarungsreligion von vornherein im Verhältniss des Gegensatzes gedacht. Ja Kant geht soweit, Religion im eigentlichen Sinne eben nur jene Vernunftreligion zu nennen, die sich ihm als praktisches Postulat aus der moralischen Natur des Menschen ergiebt; während er die historische Religion schier verächtlich den „Glauben" nennt, das heisst in seinem Sinne soviel als Autoritätsglaube, Kirchenglaube oder „statutarischer" Glaube, blinde Unterwerfung unter die dogmatischen und ceremoniellen Statuten einer immer nur menschlichen, allen Gefahren des „Afterdienstes", des

„Pfaffenthums“ und des „Religionswahnes“ nothwendig ausgesetzten Kirche. Und sonach kann auch bei Kant die Anlehnung an die bestehende Kirche und ihren Glauben immer nur eine Art Akkommodation sein, immer nur geübt in der Hoffnung, dass die Kirche selbst, ihren Glauben allmählich läuternd, ihn zur reinen Vernunftreligion erhebe und damit sich selbst als besonderes Institut aufhebe. Dies erwartet Kant allerdings von der christlichen Kirche schon darum, weil sie in der ursprünglichen Lehre Jesu, speciell der Bergpredigt, die Principien der natürlichen Religion in der That schon in sich trägt, jene moralischen Gesetze nämlich, von deren unbedingter Nothwendigkeit wir uns durch blosse Vernunft bewusst werden können. Aller Kultus aber und was damit zusammenhängt, ist für Kant ein Unding; wie denn ja seine Ansicht vom Gebet als einer Handlung, deren ein vernünftiger Mensch sich schäme, bekannt ist.

Dennoch ist die Bedeutung Kant's in anderer Hinsicht nie genug zu würdigen. Seine Kritik aller menschlichen Erkenntniss hat den theologischen Dogmatismus viel gründlicher gestürzt als alle am Einzelnen herumnörgelnde Kritik der Aufklärung. Und seine ethische Grundansicht von der menschlichen Freiheit einerseits, von der absoluten Freiheit und Verbindlichkeit des Sittengesetzes und vom radikalen Bösen in der menschlichen Natur andererseits hat mit Erfolg zu einer tieferen Auffassung der specifisch-christlichen Probleme von Sünde und Schuld hinübergeleitet. Nur der Religionsbegriff selbst ist von Kant nicht specifisch weiter gebildet worden; Vernunft und Offenbarung blieben ihm dieselben Gegensätze wie seinen Vorgängern. War ja auch Lessing, der einzelne so geniale Blicke in das Wesen der Religion gethan, nicht im Stande gewesen, die ihm von dem Wolfenbütteler Unbekannten gestellten Probleme wirklich zu lösen. Der Hiatus zwischen dem Sein und dem Denken, zwischen dem Positiven und dem Natürlichen resp. Vernünftigen blieb bestehen. Und nicht die Philosophie war es, die ihn ausfüllte, wenigstens nicht in erster Linie; sondern die Geschichte. — Doch bevor wir auf diese letzte Phase unseres Problems eingehen, gilt es die nun in Ansehung der Religions-

lehre durchgangene Periode auch auf dem Parallelgebiete der Rechtslehre in Obacht zu nehmen.

Wenn die Reformation nach Rothe die Epoche ist, in welcher das Christenthum aus der rein kirchlichen Entwickelung in die staatliche übergeht, konnte sie natürlich gerade für die Auffassung von Recht und Staat nicht bedeutungslos bleiben. Aber so gross und klar, wie wir oben gezeigt, diese Ideen im ursprünglichen reformatorischen Protestantismus erfasst wurden, so fehlt es doch auch hier nicht an einem merklichen Rückschlage. Die Schattenseiten der reformatorischen Bewegung drängen sich dem kritischen Beobachter zuerst auf, nachdem der Sturm der Ereignisse verrauscht und eine nüchterne Kritik überhaupt möglich ist. Die Reformation war eben doch ein Bruch mit der Geschichte und sie musste darum auch im Rechts- und Staatsleben den Glauben an das Bestehende tief erschüttern. Es genügt auf die Bauernkriege und die Wiedertäuferischen Unruhen hinzuweisen, um sofort zu erkennen, wie in direktem oder indirektem Anschluss an die Reformation alle Begriffe des geltenden Rechts in Frage gestellt wurden. Berief man sich andererseits den Protestanten in Deutschland gegenüber auf Kaiser und Reich, den zur neuen Lehre haltenden Ständen der Eidgenossenschaft gegenüber auf die alten Bünde; wurden die Hugenotten angefeindet als die Gefährder des einheitlichen absolutistischen Staats und war es wieder von Gott und Rechtswegen, dass die Stuarts ihre Ansprüche auf den Thron behaupteten: lag es da nicht nahe, nach der objectiven Berechtigung dieser Rechtsansprüche zu fragen und das bestehende Recht auf seine Begründung in der menschlichen Natur und Vernunft zu untersuchen?

So führte der Drang der Umstände von selbst und noch eher, als der analoge Process auf dem religiösen Gebiete sich vollzogen hatte, auf den Gedanken eines über allem positiven Rechte stehenden Naturrechts. Dort nämlich war durch die Bücher der heiligen Schrift eine bestimmte geschichtliche Grundlage gegeben, welche man der Gegenwart entgegen halten und nach deren Maassstab man die fehlerhaften Zustände dieser Gegenwart nur als Entartungen

und Abirrungen vom geradlinigen Wege der historischen Entwickelung hinstellen konnte. Dagegen dem positiven Recht des Fürsten gegenüber, wie es sich geschichtlich herausgebildet hatte, war eine solche historische und von beiden Parteien anerkannte Instanz in der Regel nicht gegeben. Es sei denn man nahm, wie noch Hubert Languet in seiner berühmten Streit- und Vertheidigungsschrift für die französischen Hugenotten that und John Milton in seiner analogen Vertheidigungsschrift „für das englische Volk" wenigstens nicht verschmähte, auch für Recht und Politik die Normen einfach aus der heiligen Schrift, speciell aus der Theokratie des Alten Testamentes. Wollte man dies nicht, so war eine objektive, allgemein gültige Instanz nur gegeben in der menschlichen Vernunft.

Hierauf rekurriren denn nun auch in der That die neuen Begründer des Naturrechts im 17. Jahrhundert: der Arminianer Hugo Grotius in den Niederlanden und jene demokratischen Leveller Englands, denen wir als Vorläufern des Deismus bereits begegnet sind und deren vorzüglichster Vertreter nach den Amerikanern Cotton und Roger Williams der Dichter John Milton ist, ein begeisterter Volkstribun, der gerade vom Boden des Naturrechts aus „wie mit feurigen Zungen die Lehre von der unbedingten Souverainität des Volkes predigte." (Weingarten, Revolutionsk. Englands, p. 290ff.). Schon der Franzose Bodinus, wie er in seinem „*Colloquium heptaplomeres*" die Relativität der verschiedenen Religionen betont und ihnen gegenüber die natürliche Religion empfohlen hatte als die von Gott der menschlichen Vernunft eingepflanzte, die in Allen und für Alle die gleiche wäre und die man darum nie hätte verlassen sollen — derselbe Bodinus kommt in seinen Werken weltlicher und politischer Natur durch Vergleichung der verschiedenen Regierungsformen und Rechtsgrundsätze nach dem Grad ihrer Vollkommenheit und Heilsamkeit auf die Idee eines Naturrechts und einer diesem entsprechenden besten Staatsform. Grotius, zunächst für sein misshandeltes Volk kämpfend und dessen Recht, nicht minder für seinen von der Dortrechter Synode verurtheilten arminianischen Glauben, hat diese Gedanken aufgenommen

und von der Annahme eines Naturrechts aus nicht nur die speciellen Lehren des See- und Kriegsrechts entwickelt und damit den Grund zum neueren Völkerrecht gelegt, sondern überhaupt dem positiven als dem willkürlichen Recht das Naturrecht als das Nothwendige und als des ersteren Quelle und Norm entgegengestellt. Das Naturrecht ist ein unveränderliches, so sehr, dass es nicht einmal von Gott verändert werden kann; denn unveränderlich ist auch die von Gott selbst gesetzte Idee des Gerechten und des Guten.

Hier also kommt der Idealismus, der Glaube an die ethische Natur des Menschen wieder zu seinem vollen Rechte. Allerdings gewinnt er zunächst noch einen falschen Ausdruck. Grotius nimmt analog der Kirchenlehre einen ursprünglichen *status naturalis* an, einen vollkommenen Rechtszustand, der einmal existirt hatte und aus welchem sich die geltenden Rechtszustände erst verschlechtert hätten. Damit ist das Ideal gegen seine jesuitisch-absolutistische Leugnung allerdings glücklich gerettet, aber ein wirklich organisches Verhältniss desselben zu den empirischen Zuständen ist noch nicht gefunden; wie auf dem religiösen Gebiete, so muss daher auch hier der noch bestehende Hiatus zwischen Ideal und Wirklichkeit durch künstliche Theorien gedeckt werden.

Diese künstliche Theorie ist die Lehre vom Staatsvertrag, welche das Naturrecht des ganzen 17. und 18. Jahrhunderts beherrscht. Schon Grotius kam von der geselligen Natur des Menschen aus auf diese Lehre: Pufendorf hat sie, indem er das Selbsterhaltungsprincip des Hobbes damit verband, weiter ausgebildet und den *status naturalis* neben dem *status civilis,* die angeborenen oder vollkommenen und die erworbenen oder unvollkommenen Rechte in ein eigentliches System gebracht. Christian Thomasius, auf Pufendorf fussend, verfocht das Naturrecht als göttliches und Vernunftrecht zugleich, namentlich wieder im Sinne der Toleranz für die verfolgten Pietisten und wider die Greuel der Hexenprocesse: und die Leibniz-Wolff'sche Schule führte diese Gedanken in's allgemeine Bewusstsein der Aufklärung ein, bis man vor lauter Reden über Wohl-

fahrt und Glückseligkeit des Einzelnen wie des Ganzen beinahe das goldene Zeitalter wieder verwirklicht glaubte.

Auf niederländisch-französischem Gebiete vollzog sich gleichzeitig eine ähnliche Weiterentwickelung jener Ideen. — Schon Spinozas Mahnruf zur Toleranz im „*Tractatus theologico-politicus*“ war dort nicht ungehört verhallt; und etwas später gab der gelehrte Jurist und Theologe Jean Barbeyrac[1]) den Ideen des Grotius und Pufendorf durch Uebersetzung ihrer Hauptwerke eine weitere Verbreitung. Der Glückseligkeitslehre der deutschen Aufklärung parallel, scheinbar ihr entgegengesetzt, in den innersten Ausgangspunkten aber doch ihr verwandt ist dagegen Rousseau, der eigentliche Prophet des Naturrechts. Während Montesquieu, jener andere für die französische Revolution so bedeutsame Staatsphilosoph. seine neuen Ideen gerade aus der Betrachtung bestehender Zustände in der Schweiz, in den Niederlanden und in England gewinnt und durch einen scharfen Sinn und ein warmes Interesse für das geschichtlich Bestehende sich auszeichnet. so sieht Rousseau in den geschichtlich gegebenen Zuständen seiner Zeit — allerdings nicht ohne Grund — nur das Unnatürliche und Widernatürliche, und in der Umkehr von aller Kultur zur ursprünglichen Natur das einzige Heil. Aber dieser einseitige, rein abstrakte Idealismus schlägt sofort um in sein Gegentheil, die roheste Empirie. Denn nun erscheint auch der Staat, wie er ein Product der Kultur ist. im Grunde als ein naturwidriges Uebel. Ein Gut ist er nur insofern, als er grösseres Uebel verhindert, insbesondere den

---

1) Dieser Mann verdient als einer der würdigsten Vorkämpfer der Toleranz eine weitere Bekanntschaft, als sie ihm gewöhnlich zu Theil wird. Schon zu Anfang seiner Laufbahn weigerte er sich als Professor zu Lausanne die hyperorthodoxe *Formula Consensus* zu unterschreiben; darauf weggedrängt bewährte er dieselbe freigesinnte und aufgeklärte Gesinnung auch an seinem spätern Wirkungskreis zu Groningen bei verschiedenen Gelegenheiten. Als unbestreitbare Sätze des Naturrechts behauptete er u. A., dass der Staat über der Geistlichkeit und Kirche stehen müsse, dass Schrift und Gewissen die einzige Autorität in Religionssachen seien und dass die Toleranz aller Religionsbekenntnisse keine Schranken kennen dürfe. — Vgl. Sepp, Johannes Stinstra en zijn Tijd. I pag. 80 ff.

Ausbruch der natürlichen Leidenschaften hemmt, die Rousseau auch in dem von Natur guten Menschen stillschweigend voraussetzt. Die Menschen schliessen den „*Contrat Social*" ab, um sich gegenseitig zu schützen, durch freiwillige Zustimmung der Einzelnen zur Staatsordnung wird diese zum Gesetz. Aber das Gesetz behält seine Geltung nur so lange, als jene freiwillige Zustimmung dauert; wird sie zurückgezogen, so fällt das geltende Recht *eo ipso* dahin.

Auf dieser Theorie erbaut sich bekanntlich das Recht der Revolution, schliesslich das Recht der jakobinischen Clubs, der Willkür und der Guillotine. Denn ist der Staat an und für sich kein Gut, ist er etwas Naturwidriges, eine dem Individuum auferlegte Selbstbeschränkung: so wird sich das Individuum dieser Beschränkung entziehen, so bald es es vermag. Dann fällt die Zwangsanstalt des geordneten Rechtsstaates freilich dahin — aber an ihre Stelle tritt die noch viel grössere Tyrannei der Barbarei: die Anarchie oder der Despotismus.

In der auf Rousseau's Lehren sich stützenden französischen Revolution, welche das geschichtliche Recht der Könige umstürzte und die Menschenrechte der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit auf den Thron hob, welche ebenso auch den christlichen Glauben abschaffte und dafür heute den Kultus der Vernunft, morgen das *Etre suprême* Robespierres einsetzte, erscheint in der That der Gipfel jener geschichtsfeindlichen, abstract-idealen Richtung, welche die Lehren vom Naturrecht wie von der natürlichen Religion erzeugt hat. Die folgende Reaction machte dafür das positive Recht der geschichtlichen Bestände auf allen Gebieten nicht minder einseitig geltend. Der Restaurator und Konvertit Ludwig v. Haller und der orthodoxe Reaktionär Stahl bieten dafür auch in der Wissenschaft die vollgültigsten Beweise. Auch die im engeren Sinne sogenannte Romantik entging der Gefahr nicht, als geschichtliche Basis für die Entwickelung der Gegenwart nur eben Eine Periode der Geschichte zu nehmen, das deutsche Mittelalter, und damit in einer einfachen Umkehr zur Vergangenheit das Heil zu sehen. Aber wenn jener abstrakte Idealismus mit der Wirklichkeit versöhnt werden

konnte nur durch ein richtigeres Verständniss der Geschichte, so gebührt doch diesem Zeitalter der Ruhm, jene Versöhnung zuerst angebahnt zu haben. Die Wende des Jahrhunderts sah nicht nur auf theologischem Gebiet die Entstehung einer wirklichen Kirchen- und Dogmengeschichte; auch auf dem Gebiet der allgemeinen Geschichte geschieht unter der Führung eines Niebuhr und W. v. Humboldt ein ganz unermesslicher Fortschritt; die historische Sprachwissenschaft erhält ihre Begründung durch die Gebrüder Grimm; und eine historische Rechtsschule wird durch die überall auf die Geschichte zurückgehenden Einzelforschungen eines Hugo, Savigny, Puchta u. A. die Bahnbrecherin für dasjenige, was heute an Stelle des alten Naturrechts getreten ist, die Rechtsphilosophie.

Es war nämlich indessen auch die Philosophie nicht müssig gewesen.

Mit welcher Begeisterung noch Kant die Lehren Rousseaus aufgenommen und mit welcher Sympathie er auch die französische Revolution begleitete, ist bekannt. Seine Philosophie ist aber, wenn auch wie schon oben gezeigt in den positiven Resultaten vielfach mit der Aufklärung übereinstimmend, doch durch ihre Methode und ihre ethischen Principien der Anstoss geworden zu einer neuern tiefern Betrachtungsweise der ethischen Probleme. Was man bisher aus der „Natur" abzuleiten versucht hatte, folgert Kant aus der Vernunft — freilich der „natürlichen" Vernunft, mit Ablehnung aller „übernatürlich" hinzukommenden Offenbarung. Aber in dieser natürlichen Vernunft liegt ihm nicht nur das logisch Nothwendige, sondern vor allem auch das sittlich Nothwendige. Es ist das Sittliche — und zwar als ein dem Menschen immanentes Gesetz, zugleich als eine mit kategorischer Machtvollkommenheit ausgerüstete absolute Autorität, welches auch die Grundlage bildet für die Rechts- und Staatsordnung. Also ist Recht und Staat keine blosse Zwangsanstalt von keinem oder nur negativem ethischen Werthe. Auch den vermeinten Naturzustand bekämpft Kant, sofern er eine absolute Rechtsgleichheit bedeuten sollte; als angeborenes, keinem zu beschränkendes Recht erkennt er

nur die Freiheit an, genauer das Recht Person zu sein und sich selbst zu bestimmen. Allerdings wird das Sittliche bei Kant nur nach seiner formalen Seite gefasst. Es ist nur Pflicht, kategorischer Imperativ, Tugend. Es ist nicht ein Gut, ja es darf es nicht sein, weil sonst Gefahr wäre, dass sich der Mensch durch die Idee dieses Gut zu besitzen zum Handeln bestimmen liesse, statt nur durch den Gedanken der Pflicht. Und dann würde der Mensch nicht mehr wirklich moralisch handeln.

Dennoch könnte seine Handlung dann noch legal sein, d. h. äusserlich vor dem Gesetze recht und gut. Das Recht ist nämlich eben diese äussere Sphäre, in welcher sich die menschlichen Handlungen bewegen, und wobei es nur darauf ankömmt, dass „die Willkür des Einen mit der Willkür des Andern nach einem allgemeinen Gesetz der Freiheit vereinigt werden kann". Was so im Interesse des allgemeinen Wohls gefordert werden kann, das muss denn aber auch erzwungen werden können — und das ist das Wesen des Staats: eine solche erzwingbare Rechtsordnung unter den Menschen herzustellen, nach welcher eines jeden Freiheit mit derjenigen des andern bestehen kann. — Durch diese rein formalen Bestimmungen geht sonach in der That der oben dem Staat zugewiesene ethische Charakter wieder verloren; doch bleibt es immer gross, wie Kant auch den Staaten aus der praktischen Vernunft ihre letzten Ziele diktirt und für das Völkerrecht aus der Idee des Sittlichen selbst die Forderung eines ewigen Friedens ableitet.

Jedenfalls behält Kant das Verdienst, das sittliche Urtheil, das in der Periode der Aufklärung unsicher und lax geworden war, wieder auf feste Grundlagen gestellt zu haben. Fichte's grossartiger ethischer Idealismus bleibt stets ein erhabenes Zeugniss für die begeisternde Kraft der Kantischen Ideen. Schelling aber und vorzüglich Hegel haben die Kantische Autonomie des Sittlichen nur noch weiter geführt und vollendet. Sie haben die sittliche Weltordnung als eine nicht nur dem denkenden Ich, sondern den Dingen selbst immanente erwiesen und

damit erst die Lösung der uns gestellten Probleme von Seiten der Philosophie ermöglicht.

Es ist die Geschichtsbetrachtung der Hegel'schen Philosophie, auf welche hier speciell noch verwiesen werden muss. Wohl war es ein Irrthum, den reichen Inhalt der Geschichte in die abstrakten Schemata dialektisch construirter Begriffe einzwängen zu können und sind daher im Einzelnen die Anschauungen dieser Geschichtsphilosophie vielfacher Berichtigung bedürftig. Allein der bleibende Werth dieser Philosophie lag darin, dass die objectiven Güter des Lebens — Familie und Gesellschaft, Staat und Kirche — in ihrem objectiven Werthe erkannt und als die fortgehenden Offenbarungen des höchsten Gutes verstanden wurden. „Alles was ist, ist vernünftig.“ Dieser Satz, in solch nackter Allgemeinheit ausgesprochen, kann ja sehr leicht *ad absurdum* geführt werden. Dennoch enthält er, weil er dem Glauben an die Immanenz des Göttlichen einen kurzen und scharfen Ausdruck giebt, bleibende Wahrheit. Eine Geschichtsbetrachtung, die nur darauf ausgeht, die einzelnen Fakta als solche, als zufällige Punkte im weiten Ocean des ungeordneten Alls zu registriren und sie in solcher Abgesondertheit zu wägen und zu messen, ist entschieden ebenso einseitig, wie diejenige, welche in der Geschichte nur Ideen findet, ja die Geschichte selbst aus den abstrakten Ideen herausconstruiren will. Das Richtige ist doch wohl jener Real-Idealismus, der im Realen das Ideale findet und in der zeitlich-geschichtlichen Entwickelung des Realen die allmähliche Verwirklichung der ewigen Ideen anschaut. Eben diesen Real-Idealismus haben wir, wofern wir ihn nicht als Christen schon hatten, als Jünger der Wissenschaft erst von der Hegel'schen Philosophie gelernt. Der Begriff der Entwickelung[1]), obwohl hier nur von seiner dialektisch-logischen Seite erfasst, ist in der Ergänzung, welche ihm namentlich von Seiten der neuern Naturwissenschaft zu Theil geworden, doch derjenige, durch welchen allein die höchsten Probleme der

---

1) Vgl. hierüber m. Preisschrift: Geschichte und Kritik der kirchl. Lehre v. der ursprgl. Vollkommenheit u. vom Sündenfall, pag. 187ff. —

Wissenschaft gelöst werden können. So insbesondere auf den Gebieten, die uns hier beschäftigt haben — Religion und Recht. —

Wir schauen hier überall, wie Bitzius zu sagen liebte, „die weisen Gesetze einer ewigen göttlichen Ordnung." Aber wir schauen sie in den Dingen selbst; das Geschichtlich Seiende bringt uns das Ewige und Ideale gerade zur Anschauung. Das Recht also erscheint uns nicht mehr als ein blos zufälliges Agglomerat willkürlicher Bestimmungen; sowenig als der Staat als das Produkt seines beliebig wieder aufzuhebenden willkürlichen Vertrags. Sondern die historische Gestaltung des Rechts in ihren örtlich und zeitlich so sehr verschiedenen Formen ist uns eben die successorische Entwickelung und Darstellung der Rechtsidee. Diese Rechtsidee ist aber zunächst nur eine philosophische Abstraktion, in keinem faktischen Zustande als objektives „Naturrecht" thatsächlich vorhanden. Es ist Aufgabe der Rechtsphilosophie, aus den einzelnen Erscheinungen des Rechts den Grundgedanken, das Princip, das sie von andern verwandten Geistesgebilden scheidet, unter sich aber als gleichartige zusammenhält, zu suchen und möglichst rein darzustellen; gerade daraus wird dann je und je wieder eine Reinigung, Schärfung und Fortentwickelung der positven Rechtsbestimmungen erwachsen. Zur Lösung dieser Aufgabe bedarf sie aber vor Allen aus genaue Rechtskenntniss, namentlich der Geschichte der verschiedenen Volksrechte. „Vergleichende Rechtsgeschichte wird daher fortan alle Rechtsphilosophie zwar nicht ersetzen (wie die einseitigen Anhänger des Positivismus und der historischen Schule meinen), wohl aber begründen." (Felix Dahn in Bluntschli's Staatswörterbuch, Art. Rechtsphilosophie.)

Nun ergiebt sich in jeder Geschichte allerdings ein Wechselndes, Wandelbares, Sich-Entwickelndes; sonst wäre sie nicht Geschichte, sondern absoluter Zustand. Es ist aber auch in jeder Geschichte wiederum ein Bleibendes, Stetiges, Identisches; sonst wäre jener Wechsel verschiedener Formen wiederum keine Geschichte, sondern ein blos zufälliges Nacheinander durchaus disparater Dinge.

So giebt es im Recht ein Bleibendes und Stetiges — das sind die natürlich-ethischen Grundverhältnisse, welche das menschliche Leben in seiner Eigenthümlichkeit als ein menschlisches constituiren: also einerseits die Verhältnisse des Menschen zu andern Menschen oder Personen, andererseits sein Verhältniss zu den äusseren Gegenständen der Natur oder zu den Sachen. Diese Verhältnisse sind in sich selbst immer dieselben, weil das natürlich-sittliche Menschenwesen an und für sich selbst stets dasselbe ist; und auf der Identität dieses Menschenwesens beruht, was noch Trendelenburg mit dem alten Namen Naturrecht bezeichnete, die Wissenschaft der rechtlichen Principien oder die Rechtsphilosophie.

Das Zeitlich-Wechselnde aber im Recht — das sind die verschiedenen Formulirungen oder Ausprägungen des Rechts, welche sich auf der Basis jener Grundverhältnisse nach den durch die Verschiedenheit des Ortes und der Zeit gegebenen Bedingungen ergeben. Der Eskimo in seiner Natur und Umgebung bedarf anderer Rechtsbestimmungen als der Indier, und der Hottentotte wieder anderer als der civilisirte Europäer. Aber der Europäer bedurfte auch anderer Rechte und Gesetze in jener Zeit, wo die Ritter auf ihren Burgen, die Hörigen in ihren Hütten sassen, als heute, wo die nivellirende Kultur des Dampfes im Geiste der Demokratie arbeitet und das Nationalbewusstsein sich durch alte Schranken nicht mehr eindämmen lässt. —

So erhalten die immer geltenden Rechtsideen im Privatrecht wie im öffentlichen Recht doch allmählich sehr verschiedene Formen. Und es kann keine Zeit behaupten, das der Rechtsidee allein Entsprechende zu besitzen. Genug, dass sie jeweilen in derjenigen Form möglichst zur Geltung komme, welche den jeweiligen Verhältnissen am besten entspricht. Dies ist nun freilich nicht immer von vornherein gesagt. Und zudem stellen jene historischen Verhältnisse eben kein Bleibendes, sondern ein ewig Wechselndes dar. Daher der nimmer ruhende Kampf um die Fortbildung und Bessergestaltung der äusseren Rechtsformen; daher die Aufhebung alter überlebter Gesetzesvorschriften und die Aufstellung

neuer; daher der politische Kampf um diejenige Gestaltung des Staatswesens, welche nach dem jeweiligen Stand der Entwickelung die Rechts- und Staatsidee am besten zum Ausdruck bringt; daher also schliesslich der Fortschritt in der Geschichte wie in der Wissenschaft und damit zugleich der stets neue Reiz und Zweck des Lebens. —

Und nun erlauben Sie zum Schlusse noch einmal die Parallele zu ziehen auf dem theologischem Gebiete. Sie tritt gerade an diesem Schlusspunkte mit ganz besonderer Auffälligkeit zu Tage. Denn was ist unserer neuern Theologie eigenthümlicher, als dass sie sich über dem ewig unversöhnten Streit von Rationalismus und Supranaturalismus erhoben hat zu einer tiefern, inhaltsvollern, dem eigenthümlichen Wesen der Religion wirklich gerecht werdenden Religionsphilosophie, und zwar dies auf der Basis eines gründlichen und objectiven Studiums der Religions- und Kirchen-Geschichte? —

„Das Wiedererwachen des geschichtlichen Sinnes im katholischen Deutschland“, so hat Nippold einen der markantesten Abschnitte seiner „Einleitung in die neuere Kirchengeschichte“ überschrieben. Aber dieselbe Erscheinung, welche hier zunächst für die katholische Kirche des vorigen Jahrhunderts signalisirt wird, ist auch auf protestantischem Boden unschwer zu erkennen, ja sie ist hier bei der ungebundenen Freiheit wissenschaftlicher Forschung erst recht zur Blüte gekommen. Das eben genannte Werk hat sie in einem vorhergehenden Abschnitte über „die Leben-Jesu-Bewegung in Deutschland“ an einem einzelnen Punkte ebenso bestimmt nachgewiesen. Es genügt andererseits die Namen Mosheim und Schröckh zu nennen, um zu erinnern, wie in der That schon um die Mitte des vorigen Jahrhunderts eine Richtung aufkommt, welche statt der früher geübten einseitigen dogmatischen Kritik ein wirklich historisches Interesse an den Thatsachen der religiösen Vorzeit hatte, ohne in die umgekehrte Einseitigkeit der Arnold'schen Kirchen- und Ketzerhistorie zu verfallen. Und nennen wir nicht Semler, den Polyhistor, ebensosehr den Begründer einer objektiven biblischen Theologie, wie einer unparteiischen und

zusammenhängenden Dogmengeschichte? — Ebenso noch mitten im Zeitalter der Aufklärung und dennoch gerade durch seinen historischen Sinn und sein liebevolles Eingehen in die entferntesten Kulturbegriffe und -Zustände sich weit davon unterscheidend ragt Johann Gottfried Herder um eines Hauptes Länge über all seine aufklärenden Zeitgenossen hervor. Wie er die „Stimmen der Völker“ überall mit feinem Sinne belauschte, so wusste er auch die Bibel in ihrer morgenländischen Gestalt und Farbe dem aufgeklärten Kinde des Jahrhunderts wieder lieb und verständlich zu machen. Und seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte“ bezeugen nicht minder seinen grossartig angelegten, nur in der Humanität im vollsten Sinne des Wortes sich befriedigenden Gesichtskreis, wie sein liebevolles Eingehen auf das Individuelle und Conkrete seine ebenso poetische wie historische Begabung. Dass bei dieser Grundrichtung die Kantische Welt der reinen Vernunftsbegriffe ihn nicht befriedigte, ist begreiflich; bessere Einigung fand jene Vorliebe zum Individuellen mit der philosophischen Dialektik in Schleiermacher, dem geistvollsten Begründer neuerer Theologie. Allerdings steht er nicht in der vordersten Reihe derer, die der Neuzeit das geschichtliche Verständniss der Religion gebracht haben; Beweis dafür das fast nur negative Verhältniss, in welcher bei ihm das Christenthum zum A. T. zu stehen kommt. Aber er hat aus tief innerlicher Frömmigkeit heraus der neuern Theologie den Religionsbegriff gegeben, den sie nie wieder aufgeben kann: die Religion nicht ein Wissen und nicht ein Thun, sondern ein Gefühl vor Allem, ein inneres Empfinden und Bestimmtwerden durch höhere absolute Werthe und Kräfte. Und jene Feinheit und Anpassungskraft des historischen Sinnes, die ihm theilweise abging, fand sie nicht eben gleichzeitig ihre herrlichste Vertretung in Neander, dem berufenen kirchenhistorischen Biographen und Interpreten altchristlichen Lebens? —

Mochte denn der geschichtliche Sinn auch hier sich eine Zeitlang in den geheimnissvollen Kirchenhallen des Mittelalters verlieren und darüber zur unklaren Romantik werden, diese Verirrung wurde von dem gesunden protestantischen

Geiste doch bald wieder überwunden. Und was wir oben von der neuern, insbesondere der Hegel'schen Philosophie sagten, dass sie uns das geschichtlich Seiende habe verstehen lernen als die Entwickelung eines Ewigen und Idealen, gilt nun eben auch in erster Linie in Anwendung auf die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte. Wir können vom Geiste dieser Geschichtsphilosophie genährt die Religions- und Kirchengeschichte unmöglich mehr im Stile des alten Rationalismus auffassen als eine Geschichte religiöser Verirrungen oder als eine zufällige principienlose Reihe von allerlei Meinungen; diese Oberflächlichkeit können wir jetzt nur noch verstehen als Rückschlag auf die orthodoxe Art der Geschichtsbetrachtung, wonach die Geschichte nur das Material lieferte zur Polemik wider andersgeartete Ansichten. Wir sehen dagegen heute in der Geschichte der christlichen Dogmen nicht blos, sondern auch in der allgemeinen Geschichte der verschiedenen Religionen eine ob auch durch noch so viele Zufälligkeiten beeinflusste, doch in sich zusammenhängende, nothwendige, aus Einem Grundprincip allmählich erwachsende und auf Ein Ziel hinstrebende Entwickelung — einen Process also, bei dem allerdings Manches, ja Alles Einzelne, alle einzelnen religiösen Vorstellungen, Symbole, kultischen Formen und kirchlichen Gestaltungen, in stetem Wechsel erscheinen, in stetem Absterben und Wiederaufleben, in welchem aber doch stets ein Höheres lebendig ist und in stets vollkommenerer Weise seinen Ausdruck findet. Von diesem Grundgedanken seiner eigenen Philosophie scheint uns Strauss abgefallen, wenn er in seinem letzten Testament in der christlichen Religion nichts mehr zu sehen vermag als eine Reihe von unverständlichen und widerspruchsvollen Dogmen, ja wenn er das Göttliche überhaupt leugnet um sich mit dem blinden Machtgötzen des Universums zu begnügen. Der Rückschlag dieses ideenlosen Materialismus ist auch bei ihm evident, wenn er, um die böse menschliche Natur, insbesondere die Bestie der Socialdemokratie zu zügeln, schliesslich genau wie Hobbes wieder beim Absolutismus anlangt, bei der Todes- und Prügelstrafe und ähnlichen rein äusserlichen Machtmitteln. Der theoretische und der

praktische Materialismus reichen sich auch da wieder die Hände. —

Die protestantisch-christliche Theologie aber sehen wir auf andern Wegen. Sie basirt heute mehr als je auf einer allgemeinen vergleichenden Religionsgeschichte, wie ein Max Müller im Verein mit so manchen andern Detailforschern der Geschichte, der Sprachwissenschaft und der Ethnographie sie geschaffen hat. Sie hat gerade durch diese Einzelforschungen, die theilweise bis in die urältesten Zeiten des Menschengeschlechts hinaufreichen, sich freilich den Traum müssen zerstören lassen von jener „natürlichen Religion", die einmal als das vollkommene Ideal bestanden hätte und in allen einzelnen historischen Religionen nur verstümmelt wieder zum Vorschein käme oder die durch vernünftige Abstraction von allen geschichtlichen Lebensbedingungen jemals neu zu construiren wäre.

Die Religion wie das Recht lebt nur in der Geschichte, als eine Erscheinung des Lebens, und nicht der Theorie. Was aber durch jene Vorstellung von der „natürlichen Religion" ausgedrückt werden sollte, die reine Idee der Religion, das finden wir nun vollständig in der Entwickelungsgeschichte der einzelnen Religionen. Wir sind überzeugt, dass jede historische Religion nach einer oder mehreren Seiten hin an der ewigen Wahrheit der Religion Theil hat. Oder mit andern Worten: die Geschichte der Religion ist uns die Entfaltung der dem einzelnen Menschen wie dem ganzen Geschlecht immanenten göttlichen Anlage; — das Reich Gottes, von Anfang an in die Menschenbrust als göttlicher Keim eingepflanzt, bringt der wachsenden Saat gleich zuerst das Gras hervor, darnach die Aehren, darnach den vollen Weizen in den Aehren. Diese verschiedenen Entwickelungsstufen treten namentlich hervor in den Formen der Naturreligion, der Gesetzesreligion und der Gnadenreligion; das Christenthum repräsentirt die letzte Stufe, doch so, dass es auch die Wahrheit der vorigen in sich aufnimmt.[1]) Und wenn die Forderung einer natürlichen Religion das bedeuten

1) Al. Schweizer, christl. Glaubensl. I. §. 32 ff. —

soll, was auch die idealere Richtung ihrer Vertheidiger gegen die Unnatur des intoleranten Kirchenthums dabei im Sinne hatte: die Rückkehr nämlich aus den confessionellen Dogmen, die ob auch einst aus lebendiger Frömmigkeit und wissenschaftlichem Eifer entsprungen, doch zu theologischer Rechthaberei und politischer Verfolgungssucht missbraucht und der Sprache und Vorstellungswelt einer späteren Zeit fremd geworden sind, zu den urchristlichen Ideen, zu der geschichtlichen Person Jesu und seinem unverfälschten Evangelium: dann fordert die neuere Theologie als die Erste eine solche natürliche Religion oder vielmehr sie zeigt durch historische Aufdeckung des wahren Gehaltes der Evangelien und des geschichtlichen Lebens Jesu, sowie durch psychologische Analyse des Wesens der Religion, dass gerade die Religion Jesu Christi eine wahrhaft „natürliche“, d. h. menschliche, der wahren „Natur“ oder dem sittlich-religiösen Wesen — wir sagen wohl auch der „Idee“ des Menschen — entsprechende ist. Und sie bestätigt uns damit, wessen wir im Glauben schon von vornherein überzeugt sind, dass wir eine weitere Religionsentwickelung, die über das christliche Princip hinausginge, nicht zu erwarten haben, dass vielmehr auch vor der Wissenschaft besteht, was Johannes bezeugt: „dass in Jesu Christo erschienen ist die göttliche Herrlichkeit, als eine Herrlichkeit des eingebornen Sohnes vom Vater, voller Gnade und Wahrheit.“ —

Hier also liegt dann schliesslich auch der Unterschied zwischen den beiden Gebieten der Religion und des Rechts, die wir sonst jetzt immer in Parallele mit einander gefunden haben. Während das Unbedingte und Ewige auf dem Gebiete des Rechts stets nur als ein Ideales behauptet werden kann, nur in den natürlichen und ethischen Principien ruht, welche jede einzelne individuelle Gestaltung des Rechts bedingen: so behauptet die christliche Theologie auf dem Gebiete der Religion eine Wirklichkeit des Ideals auch in der realen Geschichte — in der Person nämlich Jesu Christi. „Das Wort ward Fleisch“ — so erklärt schon der älteste Zeuge, der über das Christenthum als historische

Erscheinung und als ewiges Princip philosophirt hat — und er spricht eben mit jenem Worte die unbedingte Einheit des Princips mit dem persönlichen Träger desselben aus. Diese Behauptung beruht nun freilich in letzter Linie auf einer theoretisch nicht weiter zu begründenden ethischen Werthschätzung des Glaubens: sollte sie eine theoretische Begründung bedürfen und einer solchen fähig sein, so müsste sie sich u. E. darauf stützen, dass die Religion an und für sich schon ein zeitloses Verhältniss und ihrem Wesen und Begriff eben diejenige menschliche That und göttliche Gabe ist, wodurch der endliche Mensch, was er auf sittlichem, also auch rechtlichem Wege niemals verwirklichen kann, dennoch in Einem Augenblick ganz und ungetheilt in Besitz nimmt — das ewige Leben! —

Die Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums.

Von

Prediger **J. Happel**
in Bützow (Mecklenburg).

(Fortsetzung aus Band IX, S. 421.)

I.

Dass die menschliche Persönlichkeit durch ihre Hingabe an die materielle Natur in ein Zuchthaus gerathen sei, in dieser Grundstimmung des damaligen Völkerlebens wurzelt die tiefgehende Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums. Noch nie war diese Unlust an der Gefangennehmung des menschlichen Ich durch das materielle Princip tiefer und allgemeiner im Völkerleben empfunden worden als zu der Zeit, wo der Buddhismus in Indien, das Christenthum in Palästina entstand; ja auch niemals nachher ist die Menschheit so mächtig von der Todesahnung erfasst worden, als in diesen Wendepunkten der Geschichte der morgenländischen Völker.

Aber eine durchaus oberflächliche Auffassung wäre es, wenn man hierin nichts weiter als ein zeitgeschichtliches Phänomen sehen, wenn man die hier vorliegende Stimmung nur als das Resultat der unglücklichen orientalischen Völkergeschichte erklären, und nicht vielmehr ihre tiefere Wurzel in dem Verhältniss der menschlichen Persönlichkeit zur materiellen Natur überhaupt anerkennen wollte. Eben der letztere Umstand giebt dieser Erscheinung ihre welthistorische Bedeutung und gerade hierdurch erscheint die Uebereinstimmung des Buddhismus und des Christenthums nicht blos als eine

äusserliche und zufällige, sondern als eine in der Tiefe der menschlichen Natur begründete Verwandtschaft.

Während nun aber die Entstehung des Buddhismus seinem tiefsten Grunde nach, in dieser Stimmung hinreichend motivirt erscheint, kommt zur Entstehung des Christenthums noch ein zweites positives und nicht minder wesentliches Element in Betracht, durch welches eben die fundamentale Verschiedenheit beider weltgeschichtlichen Bewegungen bewirkt wird. Dieses zweite Element haben wir zu suchen in dem ganz einzigartigen Resultate der israelitischen Volksgeschichte, nämlich in der eigenartigen Frucht, welche in der Geschichte dieses Volkes gereift war.[1]) Die geschichtliche Entwickelung Israels war nicht blos, wie die der Inder (und der übrigen orientalischen Völker) bei einem wesentlich negativen Resultat angekommen, sondern hatte auch mit einem sehr positiven Ergebniss abgeschlossen.[2]) Das war die in der Geschichte dieses Volkes langsam, aber stetig und immer reicher gereifte Erfahrung von einem nicht allein ideellen, sondern realen, ja wahrhaft realen, dem reellsten Sein, dem gegenüber Himmel und Erde sammt „allem ihrem Heer“, einschliesslich des Menschen, nur eine ganz flüchtige, schattenhafte Existenz haben, von dem in der Welt überhaupt, in der Geschichte der Völker und ganz besonders in der israelitischen Volksgeschichte mit absoluter Majestät gegenwärtigen.

---

1) Vgl. Seydel, Ev. v. Jesu 333, 335. Langhans, d. Christenth. u. s. Miss. pp. 267, 268: „Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig“ — diese höchste absolute, bis in die kleinsten Bezüge des Lebens sich durchsetzende Forderung, beherrscht das mosaische Gesetz und durchdringt die grossen Träger des religiösen Volksgeistes mit einem sittlichen Ernste, mit einer unbestechlichen Scheidung zwischen Gut und Böse, mit einer heldenmüthigen, durch Ströme von Blut und Thränen bezeichneten Gesinnungstüchtigkeit, durch welche zwischen jüdischer und gleichzeitiger heidnischer Sittlichkeit eine tiefe Kluft gezogen, die Bibel — trotz aller ihr anhaftenden Mängel — für alle Zeiten zum moralischen ABC-Buch der Menschheit gestempelt ist.“

2) Dort, wie am Ende bei allen heidnischen Völkern, hatte schliesslich die Welt den Glauben, hier (in Israel) hat zuletzt der Glaube die Welt überwunden. Vgl. m. Relig. Anlage S. 61. 62.

heiligen und gnädigen, wahrhaftigen und gerechten, d. h. ausschliessend moralischen (heilig-geistigen), und darum allein wahren Gott (vgl. Jes. 6, 3 und Joh. 17, 3).

Dieser „Name“ Gottes (vgl. den Heidelberger Katechismus Fr. 122 mit seiner vortrefflichen Erklärung hierzu!) war das Licht, welches mit immer vollerer Klarheit in die Geschichte des Volkes Israel hereinleuchtete.[1]) Denn die Erkenntniss dieses Namens konnte nicht gewonnen werden auf dem Wege theoretischer Spekulation, sondern nur als das praktische Resultat, als die köstlichste Frucht der Lebenserfahrung des edeln Kerns dieses Volkes[2]); daher war aber auch diese Leuchte nicht das von des Gedankens Blässe angekränkelte Mondlicht der Philosophie, sondern die echte Geistessonne, welche zunächst in Israel aufgegangen, bald weithin über dem Völkerleben zur Erscheinung kommen sollte.

Durch die Voraussetzung einer solchen Gottesidee musste eine fundamentale Verschiedenheit in der Weltanschauung des Buddhismus und des Christenthums hervorgerufen werden.

Da die Inder im Zusammenhang ihrer geschichtlichen Entwickelung nichts erfahren hatten von einem solchen realen geistigen Dasein innerhalb des Weltlaufs, so war für sie nicht blos der gegenwärtige Zustand der Welt, sondern das Dasein derselben überhaupt vom Uebel. Die Entstehung der Welt war bereits eine Verfinsterung des reinen (ideellen) Seins, die Verbindung des Ideellen mit dem Realen schon ein Abfall von der ursprünglichen jenseitigen, d. h. jenseits des materiellen Weltlaufs vorhandenen Klarheit des Seins. Die Welt beginnt hiernach mit einer Verfinsterung und endet mit einer Verfinsterung. Diese Nacht vorn und hinten wird nur durch die immer wieder von neuem stattfindende Erscheinung eines Bôdhisattva (der Sonne?!) durchbrochen.

Wie anders die Weltanschauung Israels! Das Licht, welches ihm, im Laufe seiner geschichtlichen Entwickelung aufgegangen war, tritt nun von hier aus auch an den Anfang und das Ende des Weltlaufs überhaupt. Weit entfernt, als

1) Siehe hierüber besond. die umsichtige Darstellung Kuenen's *Nat. and univ. Religg.* 55—229.

2) Matth. 11, 25—27. 1. Kor. cc. 1. 2.

ob die Entstehung Himmels und der Erde mit einer Verfinsterung begänne, treten beide erst durch eine Erleuchtung ins Dasein.[1]) Die Klarheit der israelitischen Gottesidee, wie sie das Resultat der so reichen geschichtlichen Entwickelung Israels war, beleuchtet auch[2]) den Anfang und das Ziel der Welt und des Menschen. Während daher in Indien die jenseits der Welt stehenden Geister in das Meer der Finsterniss herabtauchen, erheben sich hier die Kreaturen aus der Finsterniss zum Licht.

Israel hat Gott in seiner Geschichte als den wahrhaftigen, weisen, heiligen, gerechten und gütigen, mit einem Wort, als das höchste moralische Gut, erfahren, und als solchen erkennt es ihn nun auch aus der Natur; auch aus der materiellen Schöpfung sieht es diese Eigenschaften Gottes — den göttlichen Namen — vermittelst des Glaubens (der da ist die gewisse Zuversicht des was man „noch" nicht sieht, des Zukünftigen)[3]) hervorleuchten. Eben darin besteht die Lichtnatur Gottes, die „göttliche Herrlichkeit", welche die „Heiden" nicht erkannt haben; an diesem reichen sittlichen Ideal fehlt es dem Buddhismus, der zwar auch vom Lichte Buddha's spricht, aber dabei nur an ein Wissen, an eine ausschliessend intellektuelle Thätigkeit denkt.

Es leuchtet insbesondere die göttliche Macht, Weisheit, Gerechtigkeit und Güte bereits aus der materiellen Schöpfung hervor; die Grösse und Vielheit der Werke Gottes, ihre zweckmässige Einrichtung, der Reichthum und die Tiefe seiner geheimen und offenbaren Gedanken, die unerschöpfliche Fülle der Lebensgüter, welche darin aufgespeichert sind, die Versorgung alles dessen was Leben und Odem hat — in dem allen spiegelt sich bereits das göttliche Licht mit wunderbarer Klarheit.

Insofern und insoweit also die Welt Gottes Werk ist, erweckt sie keine Unlust, sondern Freude, Wohlgefallen, wie besonders ergreifend im 104. Ps., im 37. u. 38. c. des Hiob, aber auch 1. Mose 1, 31, Weisheit 1, 14; Sir. 39, 21 u. a. w. ausgesprochen ist.

1) 1. Mose 1, 3—5. 2) 2. Kor. 4, 6. Jes. 60, 19. 1. Joh. 2, 8.
3) Hebr. 11, 1.

Dieselbe, altisraelitische, in der Welt die Ordnung Gottes anerkennende und bewundernde Stellung nimmt nun auch Jesus ein; und zwar erhellt das nicht blos aus gelegentlichen einzelnen Aussprüchen, worauf gewöhnlich allein hingewiesen wird,[1]) wie aus dem Worte von den Lilien des Feldes, die schöner gekleidet sind als Salomo in aller seiner Pracht, oder den Vögeln des Himmels, die der Vater auch ohne „Menschenwitz und Menschenlist" ernähret, und durch dessen göttliche Fürsorge selbst die wohlfeilsten unter ihnen ein Recht zu leben haben.

Sie erhellt auch nicht allein aus seiner so gar nicht mönchischen, sondern ganz „weltlichen" Lebensweise,[2]) indem er als einer von denen sich bekennt, die nach Genes. 1. vermöge ihrer Menschenwürde sich als Herren aller Dinge wissen[3]) und zum zweckmässigen Gebrauch ihnen dargeboten sehen; denen alle Kreatur Gottes gut ist, und die daher nicht mit Ekel, sondern mit Danksagung und Freudigkeit des Herzens geniessen das tägliche Brot; die sich nicht schämen zu bekennen, dass der Wein des Menschen Herz erfreut, und das Oel sein Angesicht schön macht.[4]) Weshalb auch das „leibliche Essen und Trinken" sowenig als etwas Unheiliges angesehen wird, dass es vielmehr das Medium der höchsten Gabe des „Menschensohnes" geworden ist.

Weit bedeutungsvoller jedoch als jene gelegentlichen Aeusserungen und diese weltliche Lebensweise, ist die principielle Stellungnahme zu der natürlichen Welt, dass Jesus nämlich in der gegenwärtigen sichtbaren Schöpfung nicht blos den Spiegel und das Gleichniss, sondern ganz offenbar

---

1) Vgl. auch Keim, Gesch. Jesu v. N. II, 98—100, ib. 55.

2) Matth. 9, 15; Mark. 2, 19; Matth. 11, 19.

3) Keim, a. a. O. II, S. 280, 2; 55. 56, 1 u. Reinhard, Ueber den Plan, welchen der göttl. Stifter pp. S. 20 u. Anm. u. 81, 2: „Jesus selbst war daher nichts weniger als ein Verächter sinnlicher Vergnügungen." Seydel (a. a. O. 322, 1) dagegen behauptet: „Darum ist eine so bescheidene Stelle im ‚Gebete des Herrn' dem täglichen Brote gewidmet und auch hier nur das nächst Nöthige bedacht." Doch vgl. ib. 327, 2: Er fastet nicht, darum nennen ihn die Leute einen Fresser und Weinsäufer pp.

4) Ps. 104, 15. Matth. 6, 16. 17.

die Vorstufe, Grundlage, die Analogie der zukünftigen Weltverhältnisse, des „Reiches der Himmel" sieht.[1]) In den Ordnungen der materiellen Natur ist der Verlauf der Geschichte des Reiches Gottes analog voraus dargestellt.

Wenn das „Reich der Himmel" dem Acker oder Weinberg gleich gedacht und genannt wird, wenn von Aussaat und von Ernte die Rede ist, so sind das nicht blos Bilder, sondern es geht eben aus der Anwendung dieser Formen der sichtbaren auf die noch unsichtbare Welt hervor, dass die letztere nur die Fortsetzung der ersteren, also ein und derselben Gottesordnung ist. Hat ja doch nicht ein anderer Gott die irdischen, ein anderer die himmlischen Ordnungen geschaffen, sondern beide sind ein und demselben Schöpferplane entsprungen; auch die neue höhere Welt ist nach derselben Formel wie die elementare construirt.

Das organische Wachsthum, welches bereits auf der höchsten Stufe des „Erdreichs" sich findet, kommt zu seiner vollen wunderbarsten Entfaltung im „Reich der Himmel".

Die ätzenden, in Gährung versetzenden, reinigenden und umbildenden Substanzen (Sauerteig, Feuer, Wasser u. s. f.) fehlen auch auf der höheren Stufe der Weltentwickelung nicht. Ausdrücklich wird die Welt als eine Palingenesie bezeichnet,[2]) mithin als ein organisches Erzeugnis der alten Welt.

Dieselbe Verschiedenheit, wie sie bezüglich der Empfänglichkeit für den „Samen Gottes" schon in der materiellen Schöpfung besteht, reicht auch in die geistige Welt herein: den verschiedenen Erdarten entsprechen verschieden geartete Herzen.[3])

Dieselben Missbildungen, wie sie bereits in der materiell-organischen Welt vorkommen, treten auch in der moralischen Welt auf: es giebt Kinder des Teufels.[4])

1) Vgl. hierzu die geistvolle Ausführung v. Lilienfeld's, D. Relig. betrachtet vom Standpunkte der real-genet. Socialwissenschaft. Hamburg 1881. Besond. S. 373ff.

2) Matth. 19, 28, vgl. ch. Tit. 3, 5; 1. Kor. 15 u. Matth. 19, 8. Seydel, a. a. O. 324: . . . „So ist denn nun auch das jenseitige Gottesreich für Jesu nur die Fortsetzung jenes lebensvoll, real, ethisch erfassten irdischen Reichsideals, wie umgekehrt in letzterem schon jenes innerlich eingehüllt liegt und der Zukunft entgegen reift." Vgl. ch. 335, 2.

3) Matth. 13. 4) 1. Joh. 3, 10 u. dazu Matth. 13, 38.

Und wenn andererseits Matth. 15, 13 gesagt wird: „Alle Pflanzen, die mein Vater nicht gepflanzet hat, die werden ausgereutet“, so beziehen sich diese Worte ja freilich zunächst auf das moralische Gebiet; aber unrichtig wäre ihre Beschränkung auf dasselbe; denn dem „Vater“ gehören eben nicht blos die „geistlichen“, sondern auch die materiellen Pflanzungen, über welche doch bereits auch sein fürsorgendes Auge wacht und an denen er einen reicheren und feineren künstlerischen Luxus entfaltet, als die weisesten Baumeister darzustellen im Stande sind.

Auch das „Himmelreich“ entwickelt sich also auf naturgesetzliche Weise;[1]) doch ist die Palingenesie eine wirkliche Höherorganisirung,[2]) und keine blosse Wiederherstellung des „Ursprünglichen“. Dasselbe Gesetz, welches schon in der gegenwärtigen materiell-organischen Welt herrscht, dass Viele berufen, aber Wenige auserwählt sind, bleibt auch in Beziehung auf die geistige Welt, die Welt freier Persönlichkeiten in Geltung.[3]) Ebenso jenes andere: „Wer hat, dem wird gegeben“.[4]) Und wie in der gegenwärtigen Welt eine Unterscheidung der Kleinen und Grossen besteht, infolge deren nicht „alle gleichviel Stockwerke hoch“ gebaut sind,[5]) dieselbe Einrichtung findet sich auch im „Reich der Himmel.“ Auch kommen nicht alle auf eine Bank, es giebt vorderste und hinterste Bänke.[6])

Während es für den Buddhismus — wie für die kirchliche Frömmigkeit — kein höheres Ziel giebt, als dass alle die ruhelose Thätigkeit des Diesseits — des Sansâra — zum Stillstand gebracht werde, wird nach dem Evangelium Jesu die diesseitige Geschäftigkeit — nur in höherer Form, d. h. mit neuen Mitteln und neuen Zwecken — auch im Reich der Himmel fortgesetzt; auch hier wird im Schweisse des Angesichts gearbeitet und des Tages Last und Hitze getragen;[7]) es wird gesäet und geerntet;[8]) gehandelt und verhandelt;[9]) spekulirt und gewuchert.[10])

Auf der Erde ist der Weinberg Gottes;[11]) sie kann also

1) Mark. 4, 26. 2) Matth. 22, 30 u. 1. Kor. 15.
3) Matth. 22, 14. 4) Matth. 13, 12. 5) Matth. 5, 19.
6) Matth. 19, 30. 7) Matth. 20, 12.
8) Joh. 4, 35 ff. Matth. 13, 30. 9) Matth. 13, 44. 45.
10) Matth. 25, 14 ff. 11) Matth. 21, 33. 20, 1.

auch nicht das „Jammerthal“, nicht die Domäne des Satans sein, sondern ist der Haushalt Gottes; und damit sie das immermehr werde, beten wir, „Dein Wille geschehe, wie im Himmel, also auch auf Erden“.[1])

Daher kann auch die krankhaft asketische, „weltverneinende“ Richtung auf echt-israelitisch-christlichem Boden nicht herrschend werden, wie tief er auch von ihr beeinflusst und von ihrem Sauerteig durchdrungen wurde.

Eine tiefgehende Beeinflussung durch diese Richtung hat allerdings stattgefunden, wie sie namentlich in den „essäisirenden“ Quellen der neutestamentlichen Literatur sich abspiegelt (und wir bereits oben gezeigt haben), aber auch an der Weltanschauung des echten Paulus nicht zu verkennen ist.[2])

Doch hat der unverwüstliche israelitisch-christliche Realismus so wenig dadurch unterdrückt werden können, dass er nicht blos in den Evangelien, allerdings oft sehr unvermittelt neben den asketisch-pessimistischen Anschauungen herläuft, sondern auch schon in der Paulinischen Literatur vollständig die Oberhand erlangt. Hart neben Aeusserungen, die wie die überspannteste Askese lauten (Eunuchen um des Himmelreichs willen) steht die Anerkennung der Ehe als einer unantastbaren göttlichen Ordnung.[3]) Und während Paulus sie noch als einen Nothbehelf, als einen Tribut an den sündigen und sterblichen Leib ansieht, erscheint sie in den paulinischen Briefen als das Abbild Christi und seiner Gemeinde, als ein „Mysterium“; ja was Paulus noch unter der Beleuchtung von Genes. 3 betrachtet, erscheint in den Pastoralbriefen bereits im Lichte von Röm. 5, 3 ff.[4])

---

1) Matth. 6, 10; vgl. 5, 5 und dazu Reinhard, a. a. O. 90. 91. Seydel, a. a. O. 328, 1: „Gottes Wille soll auf Erden geschehen wie im Himmel, und das Erdreich als bleibenden Sitz auch des Himmelreichs werden die Sanftmüthigen erfahren.“

2) 1. Kor. 7.

3) Matth. 19, 4. Seydel, a. a. O. 328: „Die Ehe hat durch Jesus die Vollendung ihres Werthes empfangen als ein im Himmel geschlossener Bund, doch die Verbundenen in engster Gemeinschaft abschliessend nach aussen im Eigensten ihres Lebens.“

4) Vgl. Genes. 3, 16 mit 1. Timoth. 2, 15.

Auch muss diese Hochschätzung des ehelichen Lebens schon deshalb die specifisch-christliche sein, weil anderenfalls die „Säulenapostel“ nicht verheirathet gewesen wären, wie, was besonders wichtig ist, gerade Paulus zu berichten sich veranlasst findet.[1])

Ueberhaupt aber ist der weltflüchtig-asketische Geist dort principiell ausgeschlossen, wo das „Reich Gottes“ als eine Hochzeit dargestellt wird.[2])

Wenn aber die Welt Gottes Werk ist, wie kann dann überhaupt Unlust an ihr enstehen, wie konnte das Christenthum, insofern es an der positiven israelitischen Grundanschauung festhalten wollte, zur Aufnahme der negativen „buddhistischen“ Weltanschauung kommen? Auch in dieser Beziehung wurzelt das Christenthum nicht in einem fremden Grunde, hatte nicht nöthig nach aussen zu greifen, das pessimistische Element war vielmehr auch im Hebraismus schon mitgesetzt.

Zwar ist die Welt Gottes Werk, aber sie ist doch eben als Kreatur etwas wesentlich von Gott verschiedenes, sie ist geworden, gemacht, wandelbar; und also nichts Vollkommnes, kein wahrhaft reelles, sondern an und für sich, und abgesehen von dem belebenden Hauche Gottes, nur ein nichtiges und flüchtiges Dasein.[3]) Eine solche Welt kann also auch entarten und verderbt werden. Und dass die Welt entartet und verderbt ist, diese Anschauung hat auch dem hebräischen Alterthum nicht gefehlt.[4]) Das Bewusstsein hiervon musste aber um so stärker hervortreten, je mehr das Völkerleben überhaupt und die Geschichte des Volkes Israel insbesondere eine begriffswidrige Entwickelung einschlug, je mehr in Folge dessen der Teufelsglaube im orientalischen Völkerleben um sich griff.[5])

1) 1. Kor. 9, 5; vgl. Reinhard, a. a. O. 95.

2) Matth. 22, 1—13; 9, 15; Joh. 2, 1—11.

3) Psalm 104, 29—33; 102, 26—28; 90, 2. Vgl. Langhans, a. a. O. 270, 3, welcher jedoch den hier zu Grunde liegenden Gedanken überspannt und dadurch die israel. Gottesanschauung pantheistisch wendet.

4) 1. Mose 6, 1—13; Hiob 22, 16ff. Jes. 24, 5. 19 vgl. mit Jes. 65, 17. Vgl. Dillmann i. Bibel-Lexicon. Art. Noah 339.

5) Vgl. d. erst. Thl. d. Abh. S. 362ff.

Hier blieb also dem Christenthum, auch wenn es sich auf den Boden der israelitischen Gottesidee stellte, die „pessimistische“ Weltanschauung immer offen. Es konnte von ihm nicht nur die augenblickliche Weltgestalt, sondern das Dasein der materiellen Welt überhaupt verneint werden. Und so stimmte das Christenthum mit dem Buddhismus immer noch bis in die Wurzel hinein zusammen.

Aber seiner positiven Voraussetzung gemäss konnte es bei der blossen Verneinung der materiellen Welt nicht stehen bleiben.[1])

Die Geschichte des Volkes Israel hatte bewiesen, dass das göttliche Licht trotz aller Verdunkelung der Welt- und Völkergeschichte durch die menschliche Sünde, immer heller hereinleuchtete; folglich konnte weder die gegenwärtige noch die ursprüngliche Weltgestalt die letzte und höchste sein, es musste darüber hinaus noch eine höhere und vollkommenere hervortreten.[2])

Eben auf dem Grunde des Verhältnisses der unendlich unvollkommenen, weil vergänglichen Welt, gegenüber dem unendlich vollkommenen, weil ewigen Gott, ist nun aber auch die Möglichkeit einer immer höher gesteigerten Vervollkommnung der Welt gegeben.

Da Gott ein geistiges, näher moralisches Wesen ist, so kann er sich in der materiellen Welt noch nicht vollkommen offenbaren. Zwar leuchtet der göttliche Name — wie wir gesehen haben — auch schon aus der materiellen Welt hervor, nicht bloss seine metaphysischen, sondern auch seine moralischen Eigenschaften werden bereits aus der „Schöpfung der Welt“ ersehen.[3]) Aber sie schimmern auch nur erst darin, nur dem Glauben, der das Zukünftige vorausschaut, deutlich

---

1) Vgl. zu diesem ganzen Abschnitt Herders vorzügliche Schilderung: Urkunde 7, 21 ff., welche zeigt, wie der bibl. Realismus die rechte Mitte hält zwischen dem asketisch-indischen Idealismus und dem „epikuräischen“ Materialismus betreffs der Anschauung von der Natur des Menschen.

2) Jes. 60, 1. 19. 20. Off. Joh. 22, 5. Jes. 65, 17. 66, 22. 1. Kor. 15.

3) Psalm 145, 16. 15. 9; 104, 11 ff. Vgl. Herder, Geist der hebr. Poesie 1, 81, 2.

erkennbar;[1]) im Uebrigen ist die Welt ein „dunkles Wort“;[2]) aus welchem sich noch keine vollkommene Gottesoffenbarung gewinnen lässt.

Es bedarf also einer neuen, höheren, geistigeren Welt, in welcher sich das göttliche Wesen vollkommen reflektirt. Sie nimmt ihren Anfang mit der Schöpfung des Menschen, dessen Natur als eine moralische, der göttlichen gleichbestimmt werden kann.[3]) Letzteres geschieht durch die „Geschichte“, deren Endziel das vollendete Reich Gottes ist, wo der Wille Gottes geschieht „auf Erden wie im Himmel“; nachdem die gesammte Schöpfung ihrer Materialität entkleidet, und die „herrliche Freiheit der Gotteskinder offenbaret ist“.[4])

Das ist die Neuschöpfung des Himmels und der Erde, die nicht wie in der unhistorischen indischen Weltauffassung eine einfache Wiederholung der ersten Welt ist, sondern ein wirklicher Fortschritt,[5]) eine reelle Vervollkommnung derselben, nämlich eine Verwandlung der materiellen in eine rein geistige Welt.

II.

Daher zieht man sich auch nicht aus der Welt überhaupt zurück, sondern nur aus der gegenwärtigen argen Welt; der zukünftigen dagegen, welche bereits im Erscheinen begriffen ist, geht man entgegen, hilft sie herbeiführen, realisiren.[6])

Während nämlich im Buddhismus die materielle Welt durch Vergröberung des rein ideellen Daseins entsteht, also durch ein immer tieferes Herabsinken des Geistes aus den oberen Lichtsphären in die gröberen Daseinsformen, ist dagegen im Christenthum die Sinnenwelt die elementare Stufe, auf welche eine höhere vollkommenere folgen soll.[7]) Dass die gegenwärtige Welt so unvollkommen ist, liegt also nicht

---

1) Heb. 11, 3. 2) 1. Kor. 13, 12; vgl. 4. Mose 12, 8.
3) Psalm 8. 3. Mose 19, 2. 1. Joh. 3, 1ff. 4) Röm. 8, 19—23.
5) Vgl. Seydel, a. a. O. 326.
6) 1. Kor. 15, 58; Röm. 5, 2—5; 2. Kor. 6, 1—10; 4, 16; Matth. 20, 1—16; Luk. 10, 2; Joh. 17, 15. 17—26.
7) 1. Kor. 15, 35ff.

bloss an einer Entartung und Verderbniss derselben durch ein böses Princip, sondern kommt davon, dass sie noch unfertig ist. Wenn die irdischen Kreaturen insbesondere auch die Thiere soviel leiden müssen, so ist das nicht ihre Schuld, wie der Buddhismus voraussetzen muss, sondern sie sind der Nichtigkeit unterworfen auf Hoffnung; sie sollen in eine neue höhere Form des Daseins verwandelt werden.[1])

Mit der Auferstehung Christi ist die neue Welt schon angebrochen, in ihm hat die Transsubstantiation des Fleisches in den Geist bereits stattgefunden.[2]) So ragt nun die zukünftige Welt bereits in die gegenwärtige herein, nämlich als das ewige Leben, welches durch Christus in die Menschheit gekommen ist.[3]) Durch ihn ist Leben und unvergängliches Wesen an das Licht gebracht,[4]) so dass man die Manifestationen desselben mit Händen greifen, mit den Augen sehen, mit den Ohren hören kann,[5]) und schmecken die Kräfte der zukünftigen Welt. (Heb. 6, 4.)

Unsere materielle und sündige Natur wird also nicht einfach weggeworfen, sondern bildet das Korn, welchem ein neuer und höherer Samen eingepflanzt wird.[6]) Durch unsere organische Verbindung mit Christus soll unser „nichtiger Leib verkläret werden, dass er ähnlich werde seinem verklärten Leibe.“[7])

Insofern die zukünftige Welt aus der gegenwärtigen hervorgeht, das geistige Dasein als die höhere Stufe über die sinnliche, elementare Daseinssphäre sich erhebt, nimmt nun auch der Christ der gegenwärtigen Existenz gegenüber eine

---

1) Röm. 8, 19—24. Vgl. Fortlage, a. a. O. 10, 2; 38. 45. Immer vollständigere Entmaterialisirung ist das Ziel des Buddhismus (vgl. *Rhys Davids, Sacr. books of the East* XI, 120) vollkommenere Realisirung die Aufgabe des Christenthums; vgl. Herder, Urkunde 7, 27. 28.

2) 2. Kor. 5, 16; 4, 17; Röm 1, 4; 6, 4. 9.

3) Joh. 1, 4; 1. Joh. 1, 1. 2. 4) 2. Timoth. 1, 10.

5) 1. Joh. 1, 1 vgl. mit Apostelgesch. 10, 41; Luk. 24, 39ff.; Joh. 20, 17. 27.

6) 1. Kor. 15, 37; Gal. 6, 7. 8.

7) Philipp. 3, 21; 1. Kor. 15, 22; Röm. 6, 4.

von der des Buddhisten grundverschiedene Stellung ein.[1]) Der letztere sieht in der materiellen Welt nichts weiter als einen Ort der Pein. Das Leben in der materiellen Welt ist nur dazu da, um darin abzubüssen, was in früheren Existenzen verschuldet worden ist. Das Leiden ist das reine Strafleiden, nichts weiter. Daher erduldet man hier recht eigentlich „höllische Angst und Pein." Anders der Christ, für ihn haben die „Leiden der Zeit" einen höheren Zweck, sie sind dazu da, damit an ihnen die specifisch göttliche Wirksamkeit sich manifestiren könne,[2]) nämlich die heilige, gnädige und barmherzige Liebe. An einer von vornherein vollkommenen Welt fände diese Liebe keine Sollicitation zu ihrer Bethätigung.[3]) Nicht an der materiellen Schöpfung, auch nicht an der bereits heilig vergeistigten Welt kann sich die verborgene Tiefe der Gottheit erschliessen, sondern nur an der noch in Geburtswehen liegenden „seufzenden Kreatur".[4]) Darum hat Gott alles unter die Sünde beschlossen, auf dass er sich aller erbarme.[5]) Und eben darum, weil die Leiden der Zeit, die Uebel des gegenwärtigen, rein provisorischen und transitorischen Weltlaufs Mittel werden für die Offenbarung der sonst verborgen bleibenden göttlichen Liebe, so haben sie auch nicht bloss einen negativen, sondern einen reichen positiven Erfolg, sie sind eine Thränensaat, welche schon hier eine über die Maassen herrliche Frucht bringt.[6])

So bleibt die Erde nur noch für die ein Zuchthaus, welche noch nicht errettet sind aus der Obergewalt der Finsterniss,[7]) noch nicht versetzt in das Reich des lieben

---

1) Im Buddhismus will man sich aus der Verkettung der Schuld und Strafe herausziehen und will anderen helfen, sich ebenfalls davon frei zu machen. Im Christenthum will man die Werke des Teufels zerstören (1. Joh. 3, 8), damit die Werke Gottes offenbar werden (Joh. 9, 3); denn alle Kreatur Gottes ist gut und nichts verwerfliches an ihr (1. Timoth. 4, 4). Daher will man auf christlichem Grund und Boden nicht aus der Welt überhaupt herausgenommen, sondern nur vor dem Argen bewahrt sein (Joh. 17, 15).

2) Vgl. die in dieser Beziehung besonders instruktive Geschichte von der Heilung des Blindgeborenen. Joh. 9, 1—5.

3) Röm. 5, 14—17. 4) Röm. 8, 19—21; 5, 8. Joh. 3, 16. 17.

5) Röm 11, 32. 6) Röm. 5, 3—5. 7) Coloss. 1, 13.

Sohnes Gottes, für deren Schuld dieser noch nicht die Sühne erlegt hat.[1]) Für die Kinder Gottes dagegen, welche den Samen Gottes in sich tragen:[2]) die wiedergeboren sind zu einer lebendigen Hoffnung,[3]) in ihrer organischen Verbindung mit dem Auferstandenen neue Kreaturen geworden sind,[4]) ist die Erde der Acker, der Weinberg Gottes, wo die Aussaat für die zukünftige Ernte bestellt wird.

Darum ist aber auch die Bestimmung des Menschen jetzt nicht mehr müssige Beschaulichkeit, das ewige Leben ist nicht ein Zustand apathischer Ruhe, wo alles zum Schweigen gebracht ist, Lust und Schmerz und jede Thätigkeit; die Seligkeit des Vaters besteht vielmehr darin, dass er wirket bisher,[5]) und darum müssen auch die Kinder wirken, so lange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da Niemand mehr wirken kann. Und ihre Wirksamkeit besteht eben darin, dass sie an dem Heilswerk Gottes Antheil nehmen, d. h. an dem specifisch-göttlichen, der Liebesthätigkeit.[6]) Das soll ihre Freude, ihre „Speise" sein, dass die Werke Gottes immer vollständiger offenbar werden, und also der Vater verherrlicht werde in seinen Kindern; indem sie die Werke des Teufels zerstören, werden die Werke Gottes erst recht offenbar; so verklären die Kinder den „Namen" des Vaters.[7])

Ihr Tagewerk besteht darin, die Liebe (Gott als die Liebe) immer völliger in sich aufzunehmen, um sie desto reichlicher mittheilen zu können an die Welt, welche der Gegenstand der höchsten Gottesliebe ist.[8])

---

1) Galat. 1, 4; vgl. 1. Joh. 5, 19; 2. Kor. 4, 4. 2) 1. Joh. 3, 9.
3) 1. Petr. 1, 3. 23. 4) 2. Kor. 5, 17.
5) Joh. 5, 17. Damit ist die höchste Weihe der „Arbeit" (sittlichen Thätigkeit) ausgesprochen; ein dem Buddhismus gänzlich fremder Gedanke. Während die Söhne Buddha's es als ein Recht für sich in Anspruch nehmen von der „Welt" erhalten und bedient zu werden: ist des Menschen Sohn nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern um zu dienen und sein Leben als Lösegeld zu geben. Matth. 20, 28.
6) Joh, 9, 4.
7) Joh. 17; 1. Joh. 2, 17; Joh. 4, 34; Matth. 5, 16. 44—48.
8) Joh. 3, 16. 17. Röm. 8, 32. 2. Kor. 5, 14—21. Joh. 13, 34.

III.

Darum kann aber auch keine Rede mehr davon sein, als ob die christliche Liebe nichts weiter wäre als **Mitleid**, sie ist wesentlich **Mitfreude**,[1]) denn die „Brüder und Schwestern Jesu" sind nicht Zuchthäusler, sondern Kinder des Höchsten, nicht Sklaven, sondern Freie.[2]) — Während das Ziel der Söhne Buddhas immer vollständigere Isolirung ist, trachten die Kinder Gottes nach einer immer volleren Lebens- und Wesensgemeinschaft;[3]) in demselben Maasse und Grade, wie dieselbe bereits principiell in dem „Centralindividuum" der Menschheit erreicht ist, soll sie auch in allen Einzelnen hergestellt werden; es soll ein geistiger Organismus entstehen, wo ein Geist das Ganze beseelt, und doch jedes Glied sein besonderes Geschäft hat und sich zum Mittel macht für den Zweck des Ganzen.[4])

IV.

Von diesem Standpunkte der individualisirenden Liebe aus tritt nun aber auch das Christenthum zum Kosmopolitismus, den es mit dem Buddhismus gemein hat, in ein ganz anderes Verhältniss. Gerade hier zeigt sich recht, *duo cum faciunt idem, non est idem*, d. h. äusserliche Uebereinstimmung kann bei sehr verschiedenen Motiven und Absichten bestehen. Dem Buddhismus ist der Kosmopolitismus die einzige specifische Form der Verwirklichung seiner Grundidee, für das Christenthum dagegen nur die andere ergänzende Seite seines ihm ebenso nothwendigen Individualismus. Nach der indischen Grundanschauung, welche auch der Buddhismus theilt, steht hinter allen Erscheinungen ein identisches Subject. Erst durch die Verbindung des reinen Seins mit der Mâja, d. i. dem materiellen Dasein entsteht das Vielerlei, werden die Individualitäten, welche so lange sich bekämpfen, als sie sich noch nicht für „eins und einerlei" erkannt haben.[5]) Das Ziel der Weltentwickelung besteht daher in der Auf-

1) **Reinhard**, a. a. O. 82. 2) Röm. 8, 15. Galat. 4, 1—7.
3) Joh. 17, 21. 4) Röm. 12, 1—5. 2. Kor. 5, 15.
5) Vgl. *Rhys Davids* (zu *Foundation of kingdom of righteousness* 6 Anm. 3 (*Sacr. books of the East* XI. S. 148): . . *One might express*

hebung aller Unterschiede, in der Nivellirung aller Besonderheit, in der Vereinerleiung alles für sich bestehenden Seins, das Individuelle soll in dem Universellen aufgehen.

Eine solche Vereinerleiung widerspricht dem Wesen des Christenthums, welches eben dadurch ein neues, von der alten Welt verschiedenes Leben ist, dass in ihm das Individuelle und das Universelle in ein vollkommenes Gleichgewicht gesetzt worden sind. Der ganze Leib gilt nicht mehr als alle seine Glieder, eine einzige Seele ist gleich der Gesammtheit aller geachtet.[1]) Nicht Aufgehen des Individuums in der Gesammtheit wird verlangt, sondern ein Eingehen des Theiles in das Ganze,[2]) des Gliedes in den Leib, den Gesammtorganismus; Einheit, nicht Einerleiheit ist also hier das Ziel der Weltentwickelung.[3])

Hiermit ist der nivellirenden Tendenz des Kosmopolitismus die Spitze abgebrochen, und es ist das Recht des Individuums gegenüber dem Allgemeinen voll gewahrt.

Weit entfernt daher, als ob das Christenthum die Nationalität der Völker beeinträchtigte, hilft es ihnen vielmehr erst zu ihrer wahren Individualität. Daher haben sich gerade im christlichen Völkerleben die Völkerindividualitäten am schärfsten herausgebildet[4]). Allerdings lässt sich nicht ver-

---

the central thought of this First Noble Truth in the language of the nineteenth century by saying that pain results from existence as an individual. It is a struggle to maintain one's individuality which produces pain — a most pregnant and far reaching suggestion. See for a fuller exposition the Fortnightly Review for December 1879. Vgl. *ch. Mahâ-Sudassana* Introd. 348: *One of the many ideas involved in Arahatship was the absolute dissolution of individuality. Gotama wether rightly or wrongly is here of no importance held that freedom from pain, absolute ease, happiness, was incompatible with existence as a distinct individual (wether animal, god, or man)*; und auf diesen „barbarischen“ Standpunkt hofft die „Religion des Geistes“ die Menschheit wieder zurückführen zu können! Vgl. Ed. v. Hartmanns Rel. d. Geistes S. 119, 1, 256, siehe dagegen die vorzüglichen Bemerkungen Oldenberg's, a. a. O. 191, 1.

1) Luk. 15, 10. 2) Joh. 15, 4. 3) Joh. 17, 21.

4) Es irrt also Feuerbach, welcher (b. Bastian, d. Mensch i. d. Gesch. II, 51) sagt: Der Heide ist Patriot, der Christ Kosmopolit; folglich ist auch der Gott der Heiden ein patriotischer, der Gott der Christen ein kosmopolitischer.

kennen, dass auch die Völker, in deren Mitte das Christenthum entstand, am meisten zu jener Individualisirung präformirt waren; was z. B. von den Völkern, zu denen der Buddhismus und Muhamedanismus gekommen sind, nicht in dem Maasse gesagt werden kann. Aber das Christenthum hat die Nationalitäten nicht bloss nicht unterdrückt und verwischt — was doch durch den kosmopolitischen Hellenismus und das Römerthum in bedeutendem Maasse geschehen war — sondern unter seinem Einfluss haben sich die nationalen Typen des Völkerlebens in einer Schärfe herausgebildet, wie dies im ganzen vorchristlichen Alterthum nicht dagewesen, noch neben dem Christenthum da ist. Der schlagendste Beweis aber dafür, dass diese individualisirende Bewegung durch das Christenthum befördert wird, liegt in der augenscheinlichen Thatsache vor, dass das Christenthum selbst eben bei dieser Individualisirung erst zur vollen und kräftigen Entfaltung seines Princips gelangt, sowie sie unter den nivellirenden Tendenzen des Römerthums gar nicht zu erreichen gewesen ist.[1] Mit andern Worten, das Christenthum hat den Reichthum der in seinem Princip eingeschlossenen besonderen Lebensmomente erst seit der Reformation des 16. Jahrhunderts auseinanderzulegen angefangen, seitdem es die kirchlich-katholische Form gesprengt und in den nationalen Formen wirksam zu werden begonnen hat. Oder sollte das Christenthum vielleicht eine Einbusse an seinem Gehalt erlitten haben, seitdem es nicht blos ein römisches, sondern auch ein deutsches, slavisches u. s. w. Christenthum giebt?

Diese individualisirende, näher nationalisirende Tendenz des Christenthums wird aber noch durch zwei besondere Umstände begünstigt.

Erstlich beschränkt sich das Christenthum principiell auf den Kern der moralischen Natur des Menschen. Es ist principiell die Liebe, die in Wahrheit nicht blos eines, sondern des Gesetzes Erfüllung ist.[2] Dieser Kern erscheint

1) Vgl. m. „Relig. Anlage" S. 377 ff.

2) Röm. 13, 10; vgl. 1. Joh. 3, 11. 4, 11 u. s. f. Vgl. Fortlage, a. a. O. 6: Für das Christenthum giebt es daher kein feststehendes Sittengesetz sondern nur ein Sittenprincip. . .

in der That unverwüstlich, so lange die menschliche Natur bleibt, wozu sie ursprünglich angelegt ist, und worauf hin sie letztlich unter allen Umständen tendiren muss. Es kann keine Gestaltung des Völkerlebens geben, kein wirklich organisches Wachsthum des Völkerlebens statthaben, ohne dass das Princip der Liebe, so wie es im Christenthum ursprünglich in Wirksamkeit getreten ist, im Centrum der Entwickelung bliebe und den innersten Kern des organischen Wachsthums bildete.[1] Auf diesen Kern beschränkt sich das Christenthum aber auch, es will nicht mehr und nicht weniger sein als vollkommene (Gottes- und Nächsten-) Liebe; es ist grundsätzlich frei von allem blos Statuarischen, von allen äusserlichen Ordnungen und Festsetzungen, welche immer nur örtlicher und zeitlicher Art sein können, daher wegfallen müssen. sobald die Constellationen des Völkerlebens sich einmal gründlich zu ändern begonnen haben. Während der Muhamedanismus und Buddhismus unablöslich mit diesem statuarischen und also zeitlichen und vorübergehenden Wesen verkoppelt sind, kann das Christenthum mit Leichtigkeit in die verschiedensten Formen, welche jeweils nothwendig werden, eintreten, und auch wieder mit derselben Leichtigkeit, ohne an seiner Lebenskraft Schaden zu nehmen, sich der altgewordenen Formen entledigen.[2])

Zweitens liegt jene die mannigfaltige, reiche und kräftige Entwickelung des Völkerlebens befördernde Macht des Christenthums auch darin, dass es principiell einen historisch-politischen Charakter im höchsten Sinne des Wortes hat,[3]) denn seine oberste Tendenz ist von Haus aus — von Israel aus — die Herstellung des Reiches Gottes; was Israel im Kleinen und in lediglich typischer und elementarer Weise gewesen,[4]) das soll am Völkerleben im Grossen durchgeführt

---

1) Vgl. die trefflichen Bemerkungen von Reinhard, a. a. O. 84. 85. 1. 99. Fortlage. a. a. O. 6.

2) Vgl. hierzu Kuenen, *Univ. and Nat. Religg.* 292ff.

3) Vgl. Fortlage, a. a. O. 14. 15. Keim, Gesch. Jesu II, S. 51, 1. Reinhard, a. a. O. 94, 101. 102. 103.

4) Vgl. hierzu die folgende treffende Bemerkung J. P. Lange's, in seinem Bibelwerk, Ev. Joh. 10, 16: „Bei der Einheit des alttestament-

werden, ein „Staatenorganismus“ also, und nicht eine Universalkirche.

V.

Und hiermit kommen wir zum fünften Punkte, in welchem das Christenthum vom Buddhismus sich fundamental unterscheidet, nämlich zu der symbolisch-kirchlichen Form. Die letztere ist dem Buddhismus wesentlich, es kann für ihn keine andere geben; denn wie für die indische Weltanschauung überhaupt, so auch für ihn insbesondere ist das reale Dasein nur ein schattenhaftes, ist die ganze reale Welt nur ein „Gleichniss“, nicht der Same, aus dem eine höhere Weltordnung entwickelt werden soll, sondern das an sich Schlechte Niedrigere, Finstere, welches schlechthin abgethan, völlig aufgerieben, vernichtet werden soll; nur die rein ideale Existenz ist das wahrhaft Seiende, Nirwâna.

Die symbolisch-kirchliche Form ist das allein geeignete Mittel, um die Flucht aus dem Diesseits in das Jenseits, aus der ewigen Unruhe des Sansâra, aus dem grob materiellen Dasein in das entmaterialisirte reine Sein zu bewirken. Während so diese Form dem Buddhismus als Charakter *indelebilis* anhaftet, bildet dieselbe für das Christenthum nur eine vorübergehende zeitliche Gestalt, gleichsam nur eine Hilfsconstruction für die Fundamentirung des Reiches Gottes nach universellem Maassstabe. Diese Form geht also nicht aus dem Wesen des Christenthums hervor, sondern war nothwendig um der Zeit- und Völkerverhältnisse willen, unter denen es entstand und in welche es eintreten und wirksam

lichen und neutestamentlichen Gottesreichs ist doch der Gegensatz zwischen der typischen alttestamentlichen Theokratie und dem realen neutestamentlichen Himmelreich nicht zu übersehen. S. Dan. 7, 14. Das Letztere geht nicht aus dem Ersteren hervor, sondern das Erstere geht dem Letzteren als Schatten voraus!“ „Das Himmelreich das der wahre Messias unerwartet an die Stelle der theokratisch-nationalen Reichsidee treten lässt, ist als eine reale gegliederte, individualisirte, von Thätigkeiten erfüllte Welt gedacht, von Gott durchdrungen und in Gott gipfelnd, aber nicht aufgelöst in Gott, geschweige aufgelöst in ein leeres Unendliches, das nur die Seligkeit des Freiseins übrig liesse. Seydel, a. a. O. 325, 2.

werden sollte. Einmal hätte das Christenthum bei der Auflösung der alten Weltformen sich gar nicht anders in seiner Eigenthümlichkeit erhalten können, als in der katholisch-kirchlichen Form; es wäre ohne dieselbe einfach weggeschwemmt und vom Strom des Völkerlebens verschlungen worden; Rückfall beziehungsweise ein Auseinanderfallen in „Judenthum“ und „Heidenthum“ wären die Folge gewesen. Insbesondere aber konnte das Christenthum nur auf diese Weise die ihm neuzukommenden Naturvölker in seine Zucht nehmen und sie seinem Princip gemäss bestimmen, ihr Leben nach seinem Geiste umgestalten und ausgestalten. Dazu hat laut Ausweis der Geschichte die Form der Universalkirche dem Christenthum die besten und unumgänglich nothwendigen Dienste gethan.

Mit der Entwickelung eines specifisch-christlichen Völkerlebens jedoch, auf dessen Gesetz wir bereits unter IV hingewiesen haben, konnte die kirchliche Form nur als eine lebenshemmende Schranke empfunden werden, die nothwendig um so vollständiger durchbrochen werden musste, je weiter und je intensiver sich das nationalbestimmte Christenthum zu entfalten begann. Eben nach dem Maasse und in dem Grade als dies letztere noch nicht der Fall ist, hat aber auch die Kirche ihre Existenzberechtigung; so dass sie überhaupt vor dem Abschluss der moralischen Entwickelung niemals völlig überflüssig wird: ja allemal dann wieder mehr Gewalt bekommt, wo die Partikularität der Staaten, beziehungsweise Nationen am stärksten hervortritt, wie in unserer Zeit; dagegen dann am schwächsten erscheint, wenn die kosmopolitische Form des Völkerlebens hervorgekehrt ist, wie dies am Ende des vorigen Jahrhunderts der Fall war.[1])

VI.

Wir haben endlich eine tiefgehende Verwandtschaft des Buddhismus und des Christenthums in der ausschliessend sittlichen Richtung beider Strömungen gefunden. Bei der immer mehr um sich greifenden Zersetzung der nationalen Form der Sitte, der überlieferten „väterlichen“ Gestaltung der Sitt-

1) Vgl. hierzu auch v. Hartmann, Relig. d. Geistes 328

lichkeit zu der Zeit, wo Christenthum und Buddhismus entstanden, musste die menschliche Persönlichkeit auf sich selbst zurückgehen, sich auf das Princip der Sittlichkeit besinnen, wenn sie nicht sich selbst aufgeben und verlieren wollte. Da diese Bewegung im Buddhismus und Christenthum ihren stärksten Ausdruck gefunden hat, so zeigt sich die tiefgehende Verwandtschaft beider eben darin, dass für beide die Beobachtung bloss äusserlicher Satzungen werthlos ist, und alles auf das Herz ankommt. Nicht ceremonielle Reinheit, sondern Reinheit der Seele von sinnlich-selbstsüchtigen Leidenschaften, von den Verunreinigungen des materiellen Princips ist die Losung. — Statt der früheren ausschliessenden Geltendmachung der national-sittlichen Vorschriften, wie sie eben aus dem Leben ganz bestimmt abgegrenzter Volksgemeinschaften entstehen, und also auch nur innerhalb dieser Grenzen anwendbar sind, werden jetzt die allgemein sittlichen Grundsätze, wie sie gegen alle Weltwesen anzuwenden sind, vorzugsweise betont.

Die Liebe wird als des Gesetzes Erfüllung erkannt. Aber eben in dieser Richtung auf den innersten Kern der Sittlichkeit tritt auch der fundamentale Unterschied des christlichen und des buddhistischen Moralprincips recht hell hervor.

Der buddhistischen „Barmherzigkeit“ bleibt für immer nur eine Art der Uebung.[1] Es giebt keine höhere und vollkommenere Anwendung dieses Princips als die Bethätigung des Mitleids gegen alle in dem Sansâra befangenen Weltwesen: möglichste Linderung der Qualen dieser Existenz; und selbst diese Bethätigung des Mitleids ist eine nur mehr oder weniger äusserliche; sie äussert sich darin, dass man sich der Gewaltthätigkeit gegeneinander enthält, Almosen giebt u. dgl. Wie anders dagegen steht es mit dem positiven Princip der christlichen Liebe, sowie es in Christus zur Verwirklichung gelangt war! Eben durch seine innere und nothwendige Beziehung, in welche es hier mit der prophetischen Gottesidee von Jesus gesetzt wurde, trat es gleich aus

1) Vgl. Kuenen, a. a. O. 285, 1.

einer solchen Tiefe und mit einer solchen Mächtigkeit in Wirksamkeit, dass ihm immer neue Aufgaben, Mittel und Ziele während der Entwickelung des Völkerlebens zuwachsen mussten.

Das Verständniss und die praktische Anwendung dieses Princips, so wie sie von der neutestamentlichen Gemeinde und auch von den nächsten Generationen allein gemacht werden konnte, hatte nicht entfernt das Princip selbst erschöpft, sondern war nur die erste elementarste Darstellung desselben.[1]) Es bleibt die ewige Aufgabe der gesammten Menschheit, „dass ihr euch untereinander liebet, gleich wie Ich euch geliebet habe."[2])

Welch eine vielseitige und immer tiefer und reicher sich manifestirende Anwendung hat dieses „neue Gebot" im Laufe der „christlichen" Völkergeschichte bereits gefunden; insbesondere seitdem es ganz weltförmig, „profan" auftritt; und welche höheren und weitreichenderen Aufgaben und Wege werden sich ihm noch darbieten; und doch wird es auch dann ein neues, d. h. „in seiner ganzen unergründlichen Tiefe noch nicht begriffenes"[3]) Gebot bleiben.

---

1) Vgl. Lipsius, ev.-protest. Dogm. § 158ff. 2) Joh. 13, 34.
3) Vgl. M. Müller, Vorl. über Urspr. u. Entw. d. Relig. 416, 1.

Berichtigung zu Band IX.

S. 354 Z. 2 v. u. lies „äussere" für äusserere.
„ 357 „ 13 „ o. „ „Beal" „ Béal.
„ 357 „ 16 „ u. „ „deren" „ derer.
„ 358 „ 14 „ o. „ „Diábolos" „ Diabólos.
„ 360 „ 22 „ u. „ „Geschehens" „ Geschens.
„ 366 „ 21 „ o. „ „das" „ dies.
„ 379 „ 2 „ u. „ „Schiefner" „ Schiefener.
„ 383 „ 12 „ „ „ „feinsinnig" „ freisinnig.
„ 390 „ 11 „ „ ist das i zwischen Almosen u. seiner zu streichen.
„ 395 „ 4 „ „ lies „400" für 440.
„ 405 „ 1 „ o. „ „in" „ ni.

Zur Entwickelung des Christusbildes der Kunst.

Von

Prof. **Dr. H. Holtzmann.**

Für die Menschheit ist es, so lange sie — um einen Ausdruck Luthers zu brauchen — „in den fünf Sinnen lebt", unumgängliches Bedürfniss, alles im Geist Erschaute, innerlich Erfahrene auch Gestalt gewinnen zu lassen, es phantasiemässig zu entwerfen und mit Umrissen zu umgeben, welche es für das innere Auge fixiren. Die Religion selbst, die es lediglich mit Uebersinnlichem zu thun hat, ja gerade darum sie zumeist, ist auf die Bildersprache gewiesen; sie kann sich ohne eine solche gar nicht behelfen. Selbst die unentbehrlichsten Artikel der neutestamentlichen Begriffswelt, „Vater, Sohn, Kindschaft, Erbe" u. s. w. — was sind sie anders als Bilder von menschlichen Vorkommnissen entlehnt, um überirdische Verhältnisse nicht auszudrücken, sondern anzudeuten? Ohne Bilder geht es nicht ab in der Religion. Und doch ist es gerade die Religion, welche in ihren drei höchsten, monotheistischen Ausgestaltungen das Gebot mit sich führt: „Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen" — eine Mahnstimme, welcher man da wohl am gerechtesten wird, wo man sich des Unterschiedes von Bild und Sache am bewusstesten bleibt. Die Thatsache der Religion hat ihre ewige Wahrheit, ihre stets gleiche Gegenwart, das Bild dagegen wird und vergeht, es hat seine menschliche Geschichte.

Bisher redeten wir freilich von Bildern selbst wieder in bildlichem Sinne. Aber auch veritable Bilder, von Händen

gemalt und mit Farben entworfen, haben in der Religion viel zu bedeuten gehabt. Bilderkriege, Bilderverehrung, Bilderstürme allenthalben. Selbst der nüchterne Protestantismus fühlt etwas von Abhängigkeit gegenüber der Bilder erzeugenden Tradition der älteren Christenheit. Freilich den Heiligenbildern, Marienbildern, selbst den Bildern Gottes des Vaters stehen wir — vom künstlerischen Gesichtspunkt abgesehen — entweder ganz objectiv gegenüber oder wir geben einem bestimmten Gefühl der Ablehnung Raum. Aber wie steht es denn mit dem Christusbilde? Zwar sagt Zwingli (Werke von Schuler und Schulthess, II, 1, S. 40), „dass man Christum nicht verbilden soll noch mag; denn das Vornehmste in Christo mag nicht verbildet werden.“ Luther dagegen meint (Walch. X, S. 236): „Ist es nicht Sünde, dass ich Christi Bild im Herzen trage, warum sollte es Sünde sein, wenn ich es im Auge habe?“ In der That trägt die ganze Christenheit ein Bild ihres Herrn und Meisters in der Phantasie, und in welcher Gestalt, Umgebung, Beziehung ein Maler oder Bildhauer dasselbe auch darzustellen versuchen möge, nach einem einzigen Blick darauf wird auch der Protestant sagen: „Das ist Christus,“ oder: „Das soll Christus sein.“ Wie nun ist diese Thatsache zu verstehen — die Thatsache, dass die Christenheit, auch die protestantische heute noch, unter dem fast unentrinnbaren Einflusse, man möchte fast sagen unter dem Banne eines Christusbildes steht, davon sich die Phantasie weder der künstlerisch-produktiven Individuen, noch diejenige der lediglich empfangend sich verhaltenden Menge emancipiren kann und will? Menschliche Kunst hat ja dieses Bild ohne Zweifel entworfen, und wo man von ihrem Produkte gross denkt, da wird man doch höchstens sagen dürfen, die wirkliche Erscheinung Jesu könne dem Idealbilde, das wir von ihm besitzen, darum nicht ganz ferne gestanden haben, weil die Züge des letzteren der natürliche Ausdruck jener Geisteshoheit und Herzensmilde sind, welche die Quellen dem geschichtlichen Jesus zuschreiben. Damit ist aber noch lange keine Porträtähnlichkeit garantirt. Auch ein katholischer Forscher wie F. X. Kraus nennt es in seiner *Roma sotterranea* (2. Aufl. 1879, S. 297.) „die Meinung aller ernsten

Gelehrten, dass das christliche Alterthum keine authentische Abbildung besessen habe.“ Was übrigens in etwas verwunderlicher Weise in dieser Beziehung neuerdings ein geübter protestantischer Forscher von einer richtigen Tradition wissen will (V. Schultze: Die Katakomben, 1882, S. 145), das bezieht sich gerade nicht auf den allbekannten Typus, sodern auf den bartlosen, von welchem wir noch sprechen werden. In erster Linie haben wir es nur mit der Frage zu thun, woher der bekannte Typus stamme. Er ist selbstverständlich nicht vom Himmel gefallen, worauf die zu besprechenden Legenden hinauslaufen, sondern auf der Erde gewachsen. Aber auf welcher Erde und aus welchen Wurzeln? Eine Antwort auf diese Frage überkam mich so zu sagen, ohne dass ich sie suchte, im Museum zu Neapel vor dem Aeskulapbilde im zweiten Gang und im runden Saal des Vaticans zu Rom vor der Serapisbüste. Nachgehende Lektüre hat wenigstens die relative Richtigkeit dieser gelegentlich auch schon geäusserten Vermuthung [1]) bestätigt. Ich möchte sie nun hier ausführlicher rechtfertigen. Dabei kann ich freilich nicht umhin, die Geschichte des Christusbildes vielfach auch auf anderen Partien und Stadien zu berühren. Wo man dabei Quellennachweise vermisst, wird man dieselben finden, theils in der Abhandlung, welche Wilhelm Grimm im December 1842 in der königlichen Akademie der Wissenschaften vorgelesen hat (die Sage vom Ursprung der Christusbilder, 1843), theils in den biographischen Darstellungen von Winer (Biblisches Realwörterbuch, 3. Aufl. I. S. 576f.), Keim (Gesch. Jesu, I. S. 459f. III. S. 402f. Dritte Bearbeitung, 2. Aufl. 1875, S. 7, 375. Celsus wahres Wort, S. 103), Hase (Leben Jesu 5. Aufl. 1865, S. 78f. Geschichte Jesu, 1876, S. 256f.) und Wünsche (der lebensfreudige Jesus der Evangelien im Gegensatze zum leidenden Messias der Kirche, 1876, S. 49f.).

Seitdem ich auf Grund der eben namhaft gemachten Literatur in dieser Zeitschrift (1877, S. 189—191) eine kurze Andeutung über die Entstehung des Typus, wie ich ihn mir

1) Denkmäler der Religionsgeschichte auf dem Gebiete der italienischen Kunst, 1868, S. 19. Deutsches Protestantenblatt, 1873, S. 403ff.

denke, gegeben habe, sind vorzugsweise drei neue Forscher auf den Plan, und zugleich, jeder in seiner Weise, mir entgegen getreten. In erster Linie ist zu nennen der Professor der Kunstgeschichte in Christiania, Dr. L. Dietrichson, mit seinem 1880 in Kopenhagen norwegisch erschienenen Buche „*Christusbilledet. Studier over den typiske Christusfremstillings Oprindelse, Udvikling og Oplosning,*" zu deutsch: „Das Christusbild, Studien über die typische Christusdarstellung, ihre Entstehung, Entwickelung und Auflösung." Da er sich darin u. A. auch mit mir auseinandersetzt (S. 77 f.), hat er mir ausser dem norwegischen auch einen deutschen Text zugestellt mit dem Wunsche, letzteren der Oeffentlichkeit übergeben zu sehen. Obgleich ich aber das deutsche Exemplar um ein namhaftes gekürzt hatte, gelang es mir nicht, einen Verleger ausfindig zu machen, und habe ich die Sache mittlerweile in die Hände des als Uebersetzer aus dem Dänischen bekannten Pastors Michelsen gelegt, der sich über die Herausgabe mit F. A. Perthes verständigen wird. Ohne Abbildungen schien, allerdings im Widerspruch mit meiner eigenen Auffassung von der Sachlage, das Buch nicht brauchbar; die fast hundert Bilder des norwegischen Druckes aber wurden nicht ohne Grund als zu klein und ausdruckslos, die Herstellung neuer, grösserer und schönerer, als zu kostspielig befunden. Einstweilen habe ich durch eine gedrängte Darstellung des Inhaltes das Buch in den Kreisen der Fachmänner und Kunstverständigen einigermaassen bekannt zu machen gesucht (in Ianitscheks Repertorium, V. S. 436—443). An gegenwärtigem Orte dagegen beabsichtige ich mich eingehender besonders mit dem dritten Kapitel auseinanderzusetzen, welches den Ursprung des Christusbildes aus den Idealen der antiken Kunst (S. 145—216) in positiver Weise und an der Hand der vorhandenen Denkmäler auf der einen, der literarischen Zeugnisse auf der anderen Seite entwickelt. Dabei werde ich jede Bereicherung oder Ergänzung meines Wissens, die ich ihm verdanke, gewissenhaft verzeichnen.

Unter uns ist seither der Gegenstand namentlich in der ansprechenden und belehrenden Schrift von Hauck „die Entstehung des Christustypus in der abendländischen Kunst"

(in Frommels und Pfaffs Sammlung von Vorträgen, III, Nr. 2, Heidelberg 1880) behandelt worden, und zwar in fortlaufendem, wenngleich nicht ausgesprochenem Gegensatze gegen meinen früheren Aufsatz. Ausdrücklich betont hat seinen grundsätzlichen Dissensus endlich Victor Schultze, theils in seinem Werke „Die Katakomben" (1882, vgl. besonders S. 155), theils auch in einem werthvollen und originellen Aufsatz über „Ursprung und älteste Geschichte des Christusbildes" in Luthardts „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben" (1883, S. 301—315), darin er übrigens nur noch von „allgemeinen Reminiscenzen" spricht, welche dem bartlosen Typus eine gewisse Authentie zu sichern vermögen (S. 305. 307), und an die Stelle des völligen Bruches, welchen der Erlanger Theologe zwischen bartlosem und bärtigem Typus statuirt, ein allmähliches Ueberwachsen des einen in den andern treten lässt, den Anschauungen Haucks auch noch in anderer Beziehung den Krieg erklärend (vgl. Zeitschrift für Kirchengeschichte, V, S. 462).

Gleichzeitig hat übrigens F. X. Kraus in seiner „Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer" (II, S. 15—29, vgl. auch den Aufsatz von Heuser ebend. S. 7—15) das Christusbild der alten Kirche mit gewohnter Sachkenntniss (vgl. namentlich die Statistik S. 24—27) und im Gegensatze wie zu mir, so auch zu den drei Genannten behandelt. Ich bin also in der Lage, über einen komplicirten Thatbestand der Kontroverse berichten zu müssen.

Nur der Vollständigkeit und des Zusammenhanges wegen verweise ich zunächst auf Bekanntes. Die Kirche der ersten Jahrhunderte wies, zumal da, wo der Semitismus ihres Ursprunges noch stärker nachwirkte, im direkten Gegensatze zur heidnischen Vergötterung der Sinnlichkeit bis ins dritte theilweise sogar tief ins vierte Jahrhundert hinein Abbildungen Christi zurück, indem sie ihm auf Grund von Jes. 52, 14. 53, 2 äussere Missgestalt zuschrieb. So Justin der Märtyrer (Dial. 14, 85, 88); nur der Seele nach, meint Clemens von Alexandria, sei Christus ein Ideal von Schönheit gewesen (Paed. III. 1, 3. Strom. II. 5, 22. III. 17, 103. VI. 17, 151). Die Hässlichkeit der leiblichen Erscheinung

nimmt der Heide Celsus als zugegeben an und argumentirt daraus geradezu gegen die Göttlichkeit Christi. Der Widerspruch des Origenes (*contra Cels.* VI, 75—77) richtet sich nur gegen die Folgerung, concedirt dagegen in der Voraussetzung gerade den Hauptpunkt. Ebenso thut vorher Tertullian (*de carne Christi*, 9; *adv. Iudaeos*, 14) und noch hundert Jahre später Lactanz. Ein Zeitgenosse des Letzteren, Eusebius, vertritt ein anderes Motiv, von welchem sich die Kirche bei der Ablehnung des Christusbildes leiten liess. Von der geschichtlichen Gestalt des Heilandes — so ermahnt er die nach einem authentischen Bilde Christi fragende Schwester Constantins in einem Schreiben, davon Fragmente sich in den Akten des zweiten nicänischen Concils (*actio* 6) erhalten haben — könne man wohl aus den Zeugnissen der Evangelien, nicht aber aus todten Farben eine Anschauung gewinnen. Er vertröstet sie auf das zukünftige Schauen, meint also, dass sich das höchste Ideal an sich nicht dem irdischen Auge darstellen lasse. Aber schon ihm zeigte man alte Gemälde und Bilder Jesu, in welchen er Votivbilder zu erkennen glaubte; so namentlich jenes, auch das eben genannte bilderfreundliche Concil noch vielfach beschäftigende Erzbild in Paneas, welches den Herrn in dem Momente darstellen sollte, da er nach Matth. 9, 20—22 die kranke Frau in Kapernaum heilt. Der Kirchenschriftsteller, welcher uns darüber im Jahre 324 berichtet (Kirchengesch. VII, 18), zweifelt nicht daran, dass sie selbst aus Dankbarkeit die Erzgruppe auf dem hohen steinernen Postament habe errichten lassen, ein Andenken an die ihr widerfahrene Hülfe. Später wurde unter Kaiser Maximin oder unter Julian oder unter Beiden die Statue Jesu umgeworfen, der heidnische Pöbel schleifte sie durch die Strassen. Die Christen retteten die Ueberreste in eine Kirche, wo sie der Fortsetzer der Kirchengeschichte des Eusebius, Sozomenus, noch sah. Nach der Combination Dietrichsons wären die verschiedenen Berichte (zusammengestellt bei Kraus, S. 21) dahin zu vereinigen, dass Eusebius die Statue gesehen hätte, ehe sie Maximinus umstürzen liess, der wiederaufgerichteten aber später Julian seinen eigenen Kopf aufsetzen liess (S. 67 f.). Daher der Bericht des Sozo-

menus (V, 21), der Kaiser habe die Christusstatue in eine Julianstatue verwandelt, aber der Kopf sei vom Blitz getroffen in den Hals hinabgefallen, worauf Heiden und Christen sich in entgegengesetzter Richtung um den Torso bemühten.

Freilich lag hier ein grosser Irrthum vor. Zwar will V. Schultze jene etwas barocke Entstehungsgeschichte des Eusebius aufrecht erhalten (S. 306, vgl. Katakomben S. 146), zumeist darum, weil die Scene mit der Blutflüssigen auch auf einigen Gemälden und Sarkophagreliefs begegnet. Erfreute sie sich aber einer gewissen Celebrität, so wird nur um so begreiflicher, wie man auch die Erzgruppe von Paneas darauf beziehen konnte. Viel näher als die Annahme dass schon die vorconstantinische Christenheit in der Lage gewesen sei, ihrem Herrn und Meister öffentliche Standbilder aus Erz zu errichten, liegt die Vermuthung, dass sie ein heidnisches Bild annektirt und umgedeutet habe. Man sieht nicht ein, weshalb derartiges der „Volksmeinung" nicht zugetraut werden dürfte. Wahrscheinlich liegt hier derselbe Fall vor, wie bei der sog. Hippolytstatue des Lateran (vgl. Kraus, S. 371). Das Gegenstück dazu bietet jene Bildsäule des Semo Sancus, welche Justin auf den Simon Magus deutete. Auch in unserem Falle hat wohl die Aufschrift des Bildes Anlass zu seiner Deutung auf Christus gegeben. Indem wir uns vorbehalten, darauf zurückzukommen, wenden wir uns wieder zu den Kirchenvätern. Noch im Jahre 368 zerriss der Judenchrist Epiphanius den Vorhang einer Dorfkirche in Palästina, weil darauf das Bild Christi oder eines Heiligen — er wusste es selbst nicht recht — gemalt stand. Aber schon in den nächsten Jahrzehnten kamen, wie aus den Angaben der gleich zu nennenden Kirchenväter erhellt, Christusbilder in immer grösserer Anzahl in den Kirchen auf; und zwar gilt für sie von vornherein nicht etwa jenes jesajanische Wort „ohne Gestalt noch Schöne", sondern die Losung lautete, wie Ps. 45, 3 geschrieben steht: „Du bist der Schönste unter den Menschenkindern." In seinem Commentar zu der Stelle spricht dies Chrysostomus aus, indem er zugleich das gegentheilige Signalement des Pro-

pheten Jesaja ausschliesslich auf die Leidenszeit bezieht, und Hieronymus beschreibt mit Bezug auf dieselbe Psalmstelle (*ad Principiam virg.* bei Martianay, II, S. 684) das Christusbild der Weltkirche, wenn er sagt, Christus habe in dem Gesicht und in den Augen etwas Himmlisches gehabt, daraus der Glanz der verborgenen Gottheit hervorstrahlte Nach V. Schultze (S. 144) hätte sich dieser Umschwung unter der Einwirkung der Kunstdenkmäler vollzogen. Aber irgendwie geht die künstlerische Praxis auch Hand in Hand mit der ausreifenden Dogmatik. Es war die herrschend werdende alexandrinische Denkweise, welche die Herrlichkeit Christi betonte. Ihren im vierten Jahrhundert noch versuchten Widerstand gab die Theologie im fünften und sechsten Jahrhundert auf, und Nestorius konnte den Hauptschöpfer des christologischen Dogmas, den alexandrinischen Patriarchen Cyrill, zugleich als Urheber des Bilderdienstes bezeichnen. Ein Christusbild von der bezeichneten Art macht bekanntlich auch geradezu einen nothwendigen Artikel in der lutherischen Orthodoxie aus (*singularis animi et corporis excellentia* mit Berufung auf Ps. 45, 3), während für die nestorianisirende reformirte Kirche das Wort Zwinglis bezeichnend ist (*ed. Schuler et Schulthess*, II, 1, S. 37 f. und besonders III, S. 319): *Christus quatenus visibilis est et homo nulla ratione colendus est . . . divinam ejus naturam nulla ars adumbrare potest nec debet.*

Gerade so zu sagen auf dem Uebergange von der durch Jes. 53, 2 normirten zu der an Ps. 45, 3 sich anlehnenden Anschauung steht Origenes. Giebt er dem Celsus die Ungestalt zu, so behauptet er doch auch auf der anderen Seite wieder, die Herrlichkeit, in welcher der noch auf Erden wandelnde Christus den drei Jüngern auf dem Berge erschienen sei. Der Widerspruch gleicht sich ihm dahin aus, Christus habe überhaupt eine bestimmte Gestalt gar nicht gehabt. sondern sei einem jeden so erschienen, wie sein eigener Begriff und sein Bestes es verlangt habe (contra Celsum VI, 77). Hier ist, wie man sieht, die Idee schon vollkommen Meister geworden über die historische Erscheinung. Zur Christuslehre des Origenes hat Jesus von Nazareth eben nur die Gelegenheitsursache gegeben. Was dieser Jesus auf Erden gethan

und gelitten, ist ja dem Origenes fast Nebensache; die Hauptsache ist der Logos, das von Ewigkeit aus Gott hervorschwebende Mittelwesen, das den Hervorgang der Welt aus Gott erklärt und die Weltvernunft selbst ist. Ein solches Wesen hat freilich kein Gesicht mehr; da hört mit der Individualität jede Möglichkeit des Porträts auf. Von diesem Christus kann man nur sagen mit des Origenes treffendem Wort, dass er gerade so aussieht, wie jeder ihn sich vorstellt. Auch der Origenist Eusebius eröffnet der Constantia auf ihre Anfrage, die wahre Gestalt des auf dem Berge ihnen in göttlicher Herrlichkeit erschienenen Christus hätten die Jünger gar nicht zu fassen vermocht. In einer apokryphischen Geschichte des Petrus theilt dieser mit, ihm und seinen Genossen sei Christus immer so erschienen, wie jeder ihn fassen konnte, und eine Anzahl heiliger Frauen, die einer Christusvision gewürdigt werden, sehen theils einen Knaben, theils einen Jüngling, theils einen alternden Mann in ihm (*actus Petri Vercellenses*, cap. 9 und 10), ja er heisst *formosus et foedus* zugleich. Augustinus endlich, wiewohl selbst an der persönlichen Bestimmtheit streng festhaltend, bezeugt eine unendliche Verschiedenheit von Vorstellungen über das Christusbild (*de Trinit.* VIII, 4: *ipsius dominicae facies carnis innumerabilium cogitationum diversitate variatur et fingitur, quae tamen una erat quaecunque erat*). Dasselbe Bewusstsein darum, dass die bildliche Darstellung Jesu ein freier Gegenstand der Phantasie sei, regt sich auch sonst wenigstens in einzelnen Individuen und findet sich in ausgesprochenster Weise bei dem gelehrten Photius, welcher geradezu sagt, die Bilder Jesu seien bei den Römern, Indiern, Griechen, Aethiopiern verschieden, weil jedes Volk sein Christusbild nach dem Volkstypus gestalte. Man erinnert sich, was Xenophanes von den Göttern sagt: wenn die Neger sie abbilden, so seien sie schwarz, wenn die Thrazier, rothhaarig, und wenn Löwen solche hätten, so würden sie wie Löwen, wenn die Vögel, so würden sie wie Vögel erscheinen. In dem Worte des Photius haben wir die Anwendung auf den christlichen Specialfall, die religionsphilosophische und ästhetische Consequenz des origenistischen Dogmas. Den geschichtlichen Gehalt seines Urtheils

werden uns die Differenzen des morgenländischen und abendländischen Abgarbildes enthüllen.

Woher hat nun aber, fragen wir weiter, die Kirche die Stoffe bezogen, welche das in ihr zur Herrschaft gelangte Christusbild in seiner concreten Gestalt constituiren? Von den Juden schwerlich, wie wir schon gesehen haben; also wohl von den Heiden? In der That waren es die aus dem Heidenthume herkommenden Gnostiker, namentlich Basilidianer und Karpokratianer, welche nach dem Zeugnisse des Irenäus (I, 24, 5. 25, 6) und der Philosophumena (VII, 32) zuerst solche Christusbilder, welche Anspruch auf Porträtähnlichkeit erhoben, angeblich einem von Pilatus herrührenden Originale folgend, fertigten. Sie stellten den Heiland dar auf Gemmen, Gemälden, Metallplättchen, auch auf Bildsäulen, welche sie bekränzten und verehrten in Gemeinschaft mit den Statuen eines Pythagoras, Plato, Aristoteles, ähnlich wie dann um 230 der Kaiser Alexander Severus ein solches Christusbild in seiner Hauskapelle zur Seite der grossen Könige und der „heiligen Seelen" Abraham, Orpheus und Apollonius aufstellen liess. Noch Tertullian macht dem Gnostiker Hermogenes wegen der Christusbilder heftige Vorwürfe. Aus dieser Sachlage hat Keim den Schluss gezogen, die ausserhalb der Kirche stehenden Gnostiker seien die eigentlichen Producenten des herkömmlichen Christusbildes gewesen. Wir werden alsbald Gründe wenigstens für die Annahme finden, dass ihr Christuskopf den ersten Ansatz zu dem später herrschend gewordenen Typus dargestellt habe. Haben nämlich die Gnostiker überhaupt Christusbilder gefertigt, so erhebt sich die Frage, zu welchen Darstellungsmitteln sie gegriffen haben. Allerdings werden ihre Bilder ungefähr ebenso authentisch gewesen sein wie ihre Evangelien (Hauck, S. 8=44). Ihr Christus hatte mit Jesus von Nazareth und seinem individuellen Wesen nichts mehr zu thun; er war ein Name für die Combination gewisser spekulativen Ideen mit entsprechenden religiösen Gemüthsbedürfnissen, von welchen das Zeitalter angefüllt war. Sie brachten vom hellenischen Heidenthum her ihre Schemata und Schablonen, mit deren Hülfe sie sich die specifisch christlichen Begriffe verständlich zu machen suchten. Ihren

Christus konnten sie sich nicht anders veranschaulichen als nach Analogie der ungefähr gleichwerthigen Grössen, welchen sie in der griechischen Religion begegneten.

Wenn ich das kirchliche Christusbild vom gnostischen, dieses aber von denjenigen Gestalten der griechischen Kunst ableite, welche wenigstens analogen religiösen Ideen zum Ausdruck verhelfen, so treffe ich auf diesem Punkte von fundamentaler Bedeutung mit Dietrichson durchaus zusammen, sofern auch dieser Gelehrte die Stellung der alten Kirche zu der Kunst nicht nach bekannten extravaganten Aeusserungen einzelner Kirchenväter oder nach den barbarischen Gepflogenheiten der herrschend gewordenen Reichskirche bemisst. „Während die gestrengen Herren der Kirche so predigen, bewährt sich gleichwohl die Unverwüstlichkeit des menschlichen Schönheitsbedürfnisses darin, dass auch das christlich gewordene Volk nach Idealbildungen verlangt und so eine vom Geist des Christenthums durchdrungene Kunst ins Leben tritt, die, indem sie sich gezwungen sieht, an antike Formen anzuknüpfen, dennoch einen neuen Kreis von Vorstellungen erzeugt (S. 146). „Auf die von heidnischen Götterbildern gefüllte Phantasie der Künstler war diese junge christliche Kunst vor allem in Beziehung auf das Christusbild angewiesen.“ (S. 147). Ich sollte denken, das müsse fast selbstverständlich erscheinen. Sind analoge Erscheinungen auf dem Gebiete des Kultus, der Feste und Gebräuche längst nachgewiesen, ist die enge Verflochtenheit der Kirche mit dem antiken Leben oft an dem Paradigma von Mythologie und Heiligendienst demonstrirt worden, sieht sich gerade die theologische Forschung der Neuzeit zu Zugeständnissen auch in Bezug auf Verfassung und Lehre, auf Weltanschauung und Dogma in immer steigendem Umfange genöthigt, warum sträubt man sich gerade auf diesem nächstliegenden Gebiete dagegen? „Ebenso wie später die Christen, nachdem ihre Religion die herrschende geworden war, in die verlassenen Tempel einzogen und sie in Kirchen verwandelten, wie der Bacchustempel in der Marrana della Caffarella zur Kirche des heiligen Urban, das Pantheon zur Sancta Maria ad martyres, der Fortunatempel zur Kirche der ägyptischen Maria wurde: ganz so zogen

zuvor schon die christlichen Künstler in die Hallen der antiken Malerei und Bildnerei ein, indem sie verwandte Ideen des Christenthums in entsprechende Formen der Produkte heidnischer Phantasie kleideten.“ (S. 149).

Innerhalb dieses Rahmens allgemeiner Anschauungen glaubt nun unser Verfasser auf Grund einer vielleicht etwas schablonenhaften Abstufung des Entwickelungsganges der griechischen Religion nach den Epochen des Achäismus, Dorismus und Jonismus, welchen die zeusischen, apollinischen und dionysischen Gottesbilder entsprechen sollen, die drei Typen gewinnen zu können, welche für die Christusdarstellung überhaupt in Betracht kommen, sofern nicht nur in der Zeusgestalt, wie sie Phidias geschaffen, sondern auch in den Götteridealen des sittlich vertieften Apollokultus und der dionysischen Mysterien „die Christusidee schlummerte“ (S. 136). Wichtiger noch als Apollo ist für unsere Aufgabe der in den apollinischen Kreis gehörige Orpheus (S. 119 und 158), und nicht blos um der Zeitnähe willen kommen aus der römischen Decadence besonders Serapis und Aeskulap in Betracht S. (142f.). Auf solchem Unterbaue unternimmt der Verfasser den Nachweis, dass die Gestalten des Zeus, Apollo und Dionysos nebst ihren Nebenfiguren Serapis-Asklepios und Orpheus den verschiedenen Formen des Christusbildes zu Grunde liegen, „dass also das künstlerische Suchen des Christenthums nach einem in der Natur nicht mehr vorhandenen Typus theils unbewusst von innerer Nothwendigkeit geleitet, theils aber auch bewusst die drei grossen Stufen der griechischen Religionsentwickelung wiederholt hat“ (S. 150). Da nämlich die christliche Kunst den Sohn weit früher als den Vater darzustellen wagte, stattete sie jenen, der Kirchenlehre entsprechend, mit voller göttlicher Majestät aus, bildete ihn mit anderen Worten zeusähnlich und zwar mit der inneren Nothwendigkeit eines ästhetischen Naturgesetzes (S. 169). Etwas Zeusartiges erkennt beiläufig auch Hauck an (S. 22 = 58). In der That steht dieses Hereindringen des Jupiterkopfes in die christliche Kunst durchaus fest; vgl. z. B. Crowes und Cavalcaselles „Geschichte der italienischen Malerei“ (deutsch von Jordan, I, S. 5). Ich weiche von dem Verfasser in dieser Beziehung zu-

nächst darin ab, dass ich den Eindruck nicht los werden kann, als ob in einer grossen Zahl von Bildern nicht sowohl von direktem Einfluss des Phidiasideales die Rede sein könne, als vielmehr von jener jüngeren Abart des Zeuskopfes, welchem unser Verfasser, wo er auf Asklep-Serapis zu sprechen kommt (S. 179f.), wenigstens eine sekundäre und nachgehende Bedeutung zuschreibt. In sofern bin ich von vornherein auf zwei Nebenwegen einhergegangen, welche aber mit der von Dietrichson beschrittenen Hauptstrasse in gleicher Richtung führen. Es ist meine Ueberzeugung, dass der von der Gnosis der Kirche übermachte Christuskopf, wenn man ihm zur Rechten einen Serapis, zur Linken einen Asklep aufpflanzen würde, zwar weder dem Einen, noch dem Anderen gleichen, mit Beiden aber doch als derselben Familie angehörig erscheinen müsste. Im Hintergrunde dieser Familienähnlichkeit steht dann freilich der Zeustypus, aber in entfernterer Weise, als bei Dietrichson.

Indem ich zur Begründung dieser Ansicht übergehe, habe ich zunächst das Andenken eines auf diesem Gebiete ungleich mehr bewanderten Kollegen und Freundes zu ehren, mit welchem ich seiner Zeit persönliche Rücksprache über diesen Gegenstand gepflogen habe. Auf der zwanzigsten, zu Frankfurt a. M. stattgehabten, Versammlung der deutschen Philologen und Schulmänner von 1861 („Verhandlungen“, 1863, S. 54ff) hat B. Stark, jedenfalls eine Autorität ersten Ranges auf dem Gebiete der Kunstarchäologie, einen Vortrag gehalten „über die Epochen der griechischen Religionsgeschichte“, welcher namentlich die übergreifende Bedeutung des Asklepios in den späteren Jahrhunderten des Alterthums ans Licht stellt Der Abendglanz des griechischen Welttages, wirft einen ganz specifischen Schimmer auf Altäre und Tempel gerade dieser Gottheit Asklepios ist keineswegs blos Patron der medicinischen Fachkunst, er ist in einem allgemeineren Sinne der Lebensführer (ὁ ἡγεμών), der wahrhaftige Arzt (ὁ ἀληθινὸς ἰατρός), ja sogar der Weltheiland (ὁ σωτὴρ τῶν ὅλων — auf Münzen); es ist der Begriff des Retters und Erlösers, der sich in ihm verkörpert (S. 59, 71f.). Durchweg merkt man die Zeitnähe des Christenthums in diesem Mythus und Cult.

Asklep ist der Arzt der Seelen. Auf seinem Tempel zu Epidaurus stand geschrieben:

Heilig und rein nur den weihrauchduftenden Tempel betreten
Darf man; jedoch rein ist fromme Gesinnung allein.

Besonders im zweiten Jahrhundert nach Christus gewann die Gestalt Askleps einen ganz entschiedenen Einfluss auf die religiöse Stimmung und die künstlerische Einbildungskraft. Der griechische Geist hatte sich ausgelebt, das volle Gesundheitsgefühl war gewichen. Da nahte dem krank und müd sich fühlenden Geschlecht der Heilgott. Seinen Kultstätten ging mit Interesse nach Pausanias, welcher damals eine Art von geographisch-mythologischem Reisehandbuch verfasste. Ganz besonders instruktiv ist die eingehend von F. G. Welcker (Kleine Schriften, VII, 1850, S. 113ff.) behandelte Krankheitsgeschichte des Rhetors Aristides, dessen Gedanken sich im Wachen und Schlafen ganz auf diesen Heilgott concentrirt hatten. Er sah ihn im Traume, redete mit ihm, befolgte alle seine Weisungen; auf Schritt und Tritt begleitete ihn „der Heiland." Für solche Wohlthaten wollte Aristides nicht die ganze Seligkeit eines gesunden Lebens eintauschen. Von einem anderen Kranken erzählt Aelian, derselbe habe Heilung nicht eher gefunden, als bis er, im Tempel des Asklep eingeschlafen, der richtigen Weisung von Gott gewürdigt worden sei. Selbst ein Hahn habe denselben mit Erfolg angerufen, indem er, mit dem übrigen heiligen Chor im Tempel aufmarschirend, dem Gott sich vorstellte, sein krankes Bein in die Höhe hob und ihn so lange ankrähte, bis er ihm Gesundheit schenkte. Diese und andere Geschichten von Asklepios haben schon Welcker (S. 94f.) und Friedländer (Sittengeschichte Roms, 2. Aufl. III, S. 437f.) gesammelt. Hier sei überdies noch daran erinnert, dass Julian der Apostat dem Heilande der Christen gegenüber wieder vornehmlich auf Asklep zurückgreift, an dem Griechen wie Römer gleichen Antheil haben, und in welchem er den wahren, von Zeus aus seinem eigenen Wesen gezeugten und auf die Erde gesandten, in einfacher Menschengestalt erschienenen Gottessohn erblickt, welcher von Epidaurus aus seine helfende Hand allmählich über den ganzen Erdkreis ausgestreckt und

auch ihn, den Kaiser, öfters gerettet habe — ein Arzt der Körper wie der Seelen (Fragmente bei Cyrill, S. 200. 235, bei Naumann: *Iuliani imperatoris librorum contra christianos quae supersunt*, S. 197. 206 f.). Der Held des pythogoreischen Evangeliums, Apollonius von Tyana, wie ihn Hierokles dem Christus der Kirche entgegenstellte, nimmt schon als Jüngling seinen Aufenthalt im Tempel des Aeskulap und weiht sich ganz dem Dienste dieses Gottes. In Pergamus erfreut er sich nicht minder an dessen Heiligthum, wie er auch zeitlebens Kranke heilt, Todte erweckt u. s. w. Aber auch christlicherseits wird diese Verwandtschaft anerkannt, wie z. B. in den apokryphischen Akten des Pilatus dieser römische Prokurator versichert, nur mit Aeskulaps Hülfe habe Jesus so wunderbare Heilungen verrichten können. Auch der solcherlei Akten erwähnende, um 160 schreibende Justinus Martyr sucht in seiner ersten Apologie (21, 22 und 54, vgl. auch Dial. 69) den Heiden den christlichen Gottessohn eben dadurch annehmbar zu machen, dass er ihn mit Hermes und Asklep vergleicht. Nun werden wir noch sehen, dass ein Bild des Hermes mit dem christlichen Katakombengemälde vom guten Hirten irgendwie verwandt ist. Es liegt also auf keinen Fall ganz vom Wege ab, ein ähnliches Verhältniss auch mit Bezug auf Asklepios anzunehmen. War er doch nach dem alten Mythus ein Sohn Apollos und hat — worauf Justin ausdrücklich hinweist — Kranke gesund gemacht, Todte erweckt, um endlich vom Blitz getroffen in den Himmel aufzusteigen. Liegt aber die Sache so, so begreifen wir, wie man dazu kam, die Statue von Paneas auf Christus zu beziehen. Ausdrücklich erwähnt ja Eusebius das Vorhandensein einer fremdartigen Pflanze, welche bis an den Saum des Gewandes hinanreichte und als ein Heilmittel gegen allerlei Krankheit betrachtet wurde. Wahrscheinlich kennzeichnet dieses Gewächs die männliche Gestalt als den Heilgott Asklep (Stark, S. 72, Hauck, S. 10 = 46 und Lipsius: Die edessenische Abgarsage, S. 63). Die davor knieende weibliche Gestalt mag dann eine Dienerin (Hygieia?), sie kann leichter noch eine Privatperson vorstellen, welche das Votivbild aufführen liess. Wahrscheinlich befand sich eine Inschrift

auf dem steinernen Postament, welche die Mannesgestalt als Gott (θεῷ) oder als Heiland (σωτῆρι) bezeichnete. Daher nahmen die Christen das Bild für Christus in Anspruch.

Hier thut sich nun die erste Differenz auf zwischen mir uud Dietrichson, sofern Letzterer die in Rede stehende Gruppe wieder nach Th. Haase, Beausobre und Münter auf einen Kaiser, etwa den Hadrian, und die syrophönizische Provinz deutet. Allerdings spricht dafür die eine ganz ähnliche Gruppe darstellende Münze Münters (S. 73). Andererseits aber würde ein solches Denkmal etwa auf dem Markte, nicht aber vor einem Privathause anzutreffen gewesen sein (Schultze: Zeitschr. S. 305f.). Befremdlich blieben auch Maximins und Julians Angriffe auf ein Kaiserbild (Kraus, Enc. S. 23). Die Aeskulaphypothese, welcher dieser Einwand ebenso gut gelten könnte, ist freilich durch den norwegischen Verfasser bedeutend erschüttert worden. Als Attribut Aeskulaps erscheint sonst immer die Schlange, wogegen die von Eusebius erwähnte officinelle Pflanze eine natürliche gewesen sein kann (vgl. den Ausdruck φύειν) und dann ursprünglich nichts mit der plastischen Darstellung zu thun hatte (S. 76, 78f.). Aber warum heisst sie „fremdartig"? Eine natürliche Pflanze, die sich an der Bildsäule hinaufgerankt, wäre doch wohl eine einheimische gewesen. Und wie fügt sich zu letzterer Vorstellung die Angabe, die Pflanze habe sich „auf derselben Basis" erhoben? Hat aber, wie ich immer noch glaube, Eusebius wirklich ein Aeskulapbild als Christusbild rekognoscirt, so haben wir schon in diesem Falle ein Beispiel der Vermittelung zwischen dem gnostischen und dem kirchlichen Christusbilde, gerade genügend, um die einzige Gegenbemerkung von Gewicht, welche Kraus (S. 28. Vgl. *Roma sotterranea*, S. 298) und Hauck (S. 19f. = 55f.) gegen meine Herleitung des Typus aufstellen, zu entkräften, als träten nämlich Bilder Christi erst zu einer Zeit auf, wo Entlehnung eines heidnischen Typus undenkbar sei. Die Kirche selbst entlehnte den Typus freilich nicht mit Bewusstsein; dafür schieben sich aber als Mittelglieder die Gnostiker ein. Denn darin ist dem norwegischen Forscher unter allen Umständen beizutreten: „Wenn überhaupt einmal die Phantasie der

ersten christlichen Jahrhunderte, speciell diejenige gnostischer Kreise, das Bild geschaffen hat, so dürfen wir füglich fragen, woher sonst noch als von den Idealen der antiken Kunst sie den Vorwurf für ihre Darstellung bezogen haben sollte" (S. 83). Gerade den Gnostikern „musste nichts leichter fallen und näher liegen, als die Kunst, christliche Vorstellungsweisen an heidnische Bildwerke anzuknüpfen. Als der Gnosticismus schliesslich verschwand, minderte sich auch der Argwohn gegen die von ihm producirten Kunstwerke und gingen die im Dunkel gnostischer Verbände entstandenen synkretistischen Bilder als Erbstück in das Eigenthum der Kirche über" (S. 202). Dies vorläufig auch die Entgegnung auf den Einwand Schultzes, die Kirche habe sich nicht wohl an häretische Traditionen halten können (die Katakomben, S. 155). Ein gewisser antignostischer Instinkt mag immerhin dabei betheiligt gewesen sein, wenn der betreffende Typus Jahrhunderte brauchte, bis er einen definitiven Sieg feiern durfte.

Nun aber noch ein zweiter mitwirkender Faktor! Ein weiterer Typus, den die heidnische Kunst für das Christusbild lieferte! Aus Overbecks „Kunstmythologie" (II, 1871 S. 88f.) ist zu ersehen, dass es Zeusbilder giebt, welche den Asklepiosbildern zum Verwechseln ähnlich sind. Auch eine pompejanische Statue wird von den Einen Jupiter, von den Andern Aeskulap getauft. In Smyrna wurde zu des Aristides Zeiten Asklepios mit dem Namen Zeus angerufen. Wurde Christus als Aeskulap gezeichnet, so lag darin ein Anlass, ihn auch zeusartig zu bilden. Was aber vom Zeuskopfe in Wegfall zu kommen hatte, das fällt so ziemlich zusammen mit dem, was z. B. auf dem Asklep von Melos fehlt, wenn man ihn mit dem sonst so verwandten Zeus von Otricoli vergleicht. Es lässt sich das schwer beschreiben, aber um so deutlicher sehen. Eine ganz direkte Uebertragung des Kopfes des Vaters der Menschen und Götter auf Christus, den Sohn Gottes, könnte vielleicht gefunden werden in dem Mosaikbild von Maria Maggiore zu Rom, wenn die Aehnlichkeit des über Jericho erscheinenden Gottes mit dem Zeus der Trajanssäule nicht geradezu auf ausnahmsweise Darstellung des Vatergottes selbst führt (Dietrichson, S. 174f.). Ein ähn-

licher Zweifel ist wohl auch hinsichtlich der die Phidiasstatue kopirenden gnostischen Satoviel-Gemme (bei Chiflet Nr. 84) erlaubt. Eine andere Gemme gleichfalls gnostischen Ursprungs, welche den Zeuskopf mit dem Monogramme Christi bot, ist verloren gegangen (Dietrichson, S. 173f.) Auf jeden Fall ist das ausnahmsweise Vorkommen eines eigentlichen Zeuskopfes zu konstatiren. Häufiger aber werden wir erinnert an Aeskulap oder aber an eine andere jüngere Abart des Zeus, den Jupiter Serapis. Dieser Serapis vertritt übrigens ganz denselben Gedanken wie Asklep. Wir wissen, dass das wohlthätige Heilamt des Letzteren allmählich unter den Ptolemäern auf Serapis überging, dessen Kultus dem Asklepkultus nahe gerückt wurde; solcher Gestalt erweist sich Asklepios überhaupt als das fortbildende griechische Element in der späteren Darstellung des ägyptischen Gottes (Welcker, S. 97f. Stark, S. 75). Zehn Jahre Krankheit waren dem erwähnten Aristides von Asklep, drei von Serapis auferlegt gewesen.

Bezüglich des Jupiter Serapis verweise ich hier auf die Aufschlüsse, welche Overbecks Zusammenstellungen geben (Griechische Kunstmythologie, II, S. 307f.). Man erinnere sich vor Allem der herrlichen Serapisbüste in der *Sala rotonda* des Vatikans! Der Charakter des Kopfes ist nicht minder edel als der des Zeus; aber an die Stelle imposanter Kraft und olympischer Heiterkeit ist in den sanftblickenden, einwärts tretenden Augen eine fast zu Schwermuth neigende Ruhe getreten, verbunden mit Würde und Hoheit. Die Haare haben nicht den aufwärtsstehenden Charakter der Löwenmähne, wie bei Zeus und meist auch Aeskulap, sondern decken schleierartig die obere Stirne und geben ihr den Ausdruck des Versunkenseins in eine grosse, aber milde Gedankenwelt.

Mit dieser Vermuthung befinde ich mich wenigstens nicht in absolutem Gegensatze zu Dietrichson, sofern dieser sogar die Statue in Paneas noch eher als auf Asklep auf Serapis deuten zu dürfen glaubt (S. 78f.). Wenn er zugleich als Zeus-Christus-Monumente vornehmlich gnostische Gemmen aufführt (S. 173f., 242f.), unter welchen auch zahlreiche Serapisköpfe (S. 181), so fiele, ihre Echtheit vorausgesetzt

auch der Werth der von Hauck gegen meine Konstruktion geltend gemachten Instanz, dass wir über das Aussehen des gnostischen Christusbildes nichts wüssten (S. 19.) Zudem aber erzählt uns Irenäus (I, 23, 4), die gnostischen Simonianer hätten das Bild ihres Propheten Simon in Gestalt des Jupiter nachgeformt — was Hausrath (Neutestamentliche Zeitgeschichte III, S. 634. 2. Aufl.; IV, S. 454) auf den trauernden Serapiskopf bezieht. Jedenfalls lehrt die Notiz hinlänglich, woher die Gnostiker die Stoffe für ihre bildlichen Produktionen bezogen. Ohne Zweifel waren die letzteren von der Art des Bildes, welches der Kaiser Severus Alexander neben Abraham, Orpheus und Apollonius, oder welches nach Augustin (*de haeres.* 7) die gnostische Marcellina schon um 160 unter Anicet neben Paulus, Homer und Pythagoras aufstellte. Und so reichen auch die Ursprünge des in die Kirchen übergegangenen Kopfes durch gnostische Vermittelung geradezu in den Herzpunkt der künstlerischen Produktion des Heidenthums zurück. Dass unter den gnostischen Christusbildern auch der bartlose Jüngling eine Rolle gespielt habe, soll gar nicht geleugnet werden. Nur so viel also behaupten wir, dass der direkt oder indirekt zeusartige Typus von hier aus den Weg in die Kirche gefunden habe. Wie mich dünkt, fordert Vielerlei von verschiedenen Seiten her dazu auf, die Kette in der vorgeschlagenen Weise zu schliessen. Beim Anblicke manches Serapiskopfes ist die Erinnerung an den Christuskopf kaum zu vermeiden (vgl. Overbecks vierte Gemmentafel, Nr. 15). Dietrichson selbst weiss wenigstens keinen Gegengrund anzuführen, wesshalb nicht Alexandria, eine Residenz der Gnostiker, der Ausgangspunkt wie später des christologischen Dogmas, so auch früher schon des Christusbildes hätte sein sollen (S. 180); er bespricht bei dieser Gelegenheit eine Aeusserung Rossmanns, welcher in seinem Buche „vom Gestade der Cyklopen und Sirenen“ (1869, S. 60) vermuthete, „dass die Künstler das Bild ihres bärtigen Christus bewusst oder unbewusst gerade dem Serapis nachbildeten, in dessen Gestalt der Typus des Pluto mit dem des Aeskulap sich vereinigt zeigt.“ In einer späteren Schrift (eine protestantische Oster-

andacht in St. Peter zu Rom, 1871, S. 12, 99) hat übrigens Rossmann diesen Gedanken wiederholt und an die, von unserem Verfasser gelegentlich gestreifte (S. 231), Thatsache erinnert, dass, als der fanatische Eifer des Patriarchen Theophilus 391 das Serapeion in Alexandria zerstörte, daselbst an den Wänden eine kreuzförmige Schrift zu Tage trat, welche die Christen natürlich in ihrem Sinne deuteten, während die Heiden nach dem Berichte des Sokrates (Kirchengeschichte, V, 17) sagten, dass es etwas Gemeinsames zwischen Christus und Serapis gebe (τὶ κοινὸν Χριστῷ καὶ Σαράπιδι. Vgl. Cassiodor: *Hist. eccl. trip.* IX, 19: *aliquam communionem Christo et Serapidi.*) Es gab mithin eine Ideenassociation, welche von einem zum andern hinführte. In seiner Biographie des Saturninus (8) theilt ja überdies schon Flavius Vopiscus einen Brief Hadrians mit, worin dieser seinen Schwager Servian über die Einwohner Aegyptens also belehrt: „Die den Serapis verehren sind Christen, und die sich Bischöfe Christi nennen sind thatsächlich Verehrer des Serapis.“ Somit erscheint es mit nichten so unmöglich, wie V. Schultze (Zeitschr. 306) annimmt, dass die Christen den ernst, ruhig und überlegen blickenden Heilgott des Heidenthums, sei er nun als Aesculap oder als Serapis gedacht, für ihren Heiland nahmen.

Gegen diese ganze Konstruktion erhebt nun freilich Widerspruch nicht blos V. Schultze (auch in der Zeitschrift für Kirchengesch. III, S. 481), welcher speciell jede Aehnlichkeit mit Asklep in Abrede stellt (Zeitschr. f. K. W. S. 308), sondern auch Hauck fordert: „man muss darauf verzichten, diesen Christustypus aus der gleichzeitigen heidnischen Kunst abzuleiten“ (S. 20 = 56). Durch Uebernahme heidnischer Göttertypen wären die Christen in offenen und unversöhnlichen Widerspruch mit ihren Ueberzeugungen gerathen; in den Statuen von Wesen, die sie für Dämonen hielten, konnten sie nimmermehr Vorbilder Christi finden (S. 15 = 51 f.). Aber zwei zeusartige Christusbilder kennt selbst F. X. Kraus in Rom, ein Basrelief in St. Agnes (S. 11) und ein Mosaik der Apsis von St. Agatha in Subura (S. 14), und wenigstens als Ausnahmefall verzeichnet sogar V. Schultze ein Sarko-

phagrelief des Museo Kircheriano etwa aus dem Ende des fünften Jahrhunderts, wo Christus als thronender Zeus erscheint (Archäologische Studien, S. 264. Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 306). Und die gelegentliche Verweisung auf Clarac's *Musée de sculpture* führt noch weiter (Studien, S. 265), da es mit der Christusähnlichkeit wenigstens des Zeus der Villa Albani (pl. 401, Nr. 678) seine Richtigkeit hat. Aber auch Aeskulapköpfe werden angerufen (pl. 547, Nr. 1154—55 und pl. 549, Nr. 1157). Ferner verweise ich auf die Aehnlichkeit des zweien Knaben die Hände auflegenden Christus auf einem Sarkophag der Villa Borghese mit dem Aeskulap bei Clarac (pl. 545, Nr. 1146), kenntlich an dem ausnahmsweise kurzgelockten Haar, welches in die Stirne fällt. Damit vergleiche man wieder Sarkophagbilder bei Garrucci (tav. 326, Nr. 1 und tav. 334, Nr. 3). Von Ravenna, wo auch Hauck „vielleicht griechische Einflüsse" zugiebt (S. 25 = 61), spreche ich noch. Der Geschichte von dem Maler aber, welcher es gewagt, den Heiland mit den Zügen des Olympiers darzustellen, und dem zur Strafe die Hand erstarrte, bis er Busse gethan, kann die Tragweite der Beweiskraft, die ihr V. Schultze zuschreibt (Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 306 f.), nicht zugestanden werden. Sie wird von Theophanes, den er citirt, zum Jahr 455, von Cedrenus zum Jahr 462, aber schon vor beiden von Theodorus Lector und von dem Damascener Johannes mitgetheilt (s. Dietrichson, S. 79 f. 162 f.). Nun wäre aber nach Zonaras die Zeusstatue des Phidias 394 von Olympia nach Byzanz gebracht und daselbst erst 476 durch Brand zerstört worden (Dietrichson, S. 164 f.). Wenn nun damals ein byzantinischer Künstler diese Statue direkt kopirte, so geschah freilich etwas in dieser Form Neues. Dass er aber überhaupt einen solchen Gedanken gefasst hat, beweist uns, dass er sich auf einem im Allgemeinen schon betretenen Wege wusste. Was lange halb unbewusste Uebung war, wurde in einem besonderen Falle, wo Vorbild und Nachbild sich unmittelbar nahe gerückt waren, auffallend und anstössig befunden. Unklar bleibt der Sinn der Mittheilung des Theophanes, dass einige Historiker damals den Typus mit gekräuseltem, aber spärlichem Haar für den richtigen erklärt

hätten. Vielleicht, dass man an die im Anfang des Mittelalters noch nicht ganz überwundene Jünglingsgestalt zu denken hat (Dietrichson, S. 261). Hauck giebt übrigens selbst zu, dass die altchristlichen Künstler lange Zeit über kein Bedenken trugen, für Heiden zu arbeiten und ihre Stoffe der classischen Mythologie zu entnehmen; darum mochten sie gleichwohl ganz unbehelligt bleiben, ja sogar zu Presbytern gewählt werden (S. 17 = 49 f.). So gewaltig konnte die Kluft zwischen Heidenthum und Kirche in keinem Falle gewesen sein, dass heidnische Herkunft des Bildes eines menschgewordenen Gottes, darüber die Kirche verfügte, zur Undenkbarkeit würde.

In der That lassen die kunstgeschichtlichen Denkmäler selbst keinen Zweifel zu, wie es in dieser Beziehung stand. In Bezug auf den später herrschend gewordenen, von uns aus gnostischen Kreisen abgeleiteten, Typus besteht die von Delitzsch (Seht welch ein Mensch, S. 29) beobachtete, aber rein dogmatisch erklärte Thatsache, dass der überlieferte Christuskopf keine specifisch jüdischen Züge aufweist, sondern aus der „morgenländischen Schönheit", die Hase ihm zuschreibt (Leben Jesu, S. 79), stark ins Hellenische überspielt. Schon die Bildung der Nase ist hierfür entscheidend. Ein griechisches Profil weist aber, oft sogar in noch höherem Grade, auch der frühere Typus auf, von dem hier noch ein Wort zu sagen ist. Die betreffenden Bilder in den Katakomben sind schon insofern höchst interessant, als sie, die bis in das dritte und zweite Jahrhundert hinaufreichen, die vollständige Continuität der heidnischen und der christlichen Kunstentwickelung im alten Rom in jeder Weise bestätigen helfen und uns nöthigen, dem Nachwirken des klassischen Kunsttriebes in Bezug auf das Christusbild eine Tragweite von überraschendem Umfange zuzugestehen. Wir erinnern wieder an Bekanntes. Wie die ersten Bilder, welche christliche Hände gemalt haben, durchweg nur Sinnbilder sind und sein wollen — denn gegen ein eigentliches „Bildniss und Gleichniss" protestirte noch das religiöse Gewissen — so auch die ältesten Bilder Christi. Noch um 306 scheint der vielumstrittene 36. Kanon der Synode von Elvira (*placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus de-*

pingatur) mindestens die Entwickelung von der symbolischen zu der historisch-realistischen Darstellung hemmen zu wollen (A. Harnack in der „Theol. Literatuzeitung“, 1882, S. 565f.). Sicher ist, dass er in archaistischer Weise die Abbildung Gottes und Christi verbietet (Schultze: Katakomben S. 89). Umgekehrt hat 692 das Concilium quinisextum die Abbildungen Christi in Lammesgestalt zu Gunsten des späteren Typus verboten. Jedenfalls hatte ihn die älteste christliche Kunst nur symbolisch darzustellen gewagt als Fels, als Fisch, als Lamm. Vom Lamme liegt der Uebergang nahe zum guten Hirten, der das gerettete Schaf nach Hause bringt. Dies der bekannteste und häufigste Typus, unter welchem Christus Darstellung findet — und zwar wie auf Gemälden und Sarkophagen, so auch auf Goldgläsern, Lampen und Ringen.

Die Gestalt ist hier ohne alle Reflexion auf ihre Bedeutung als solche durchgebildet (Hauck, S. 11 = 47), mithin lediglich symbolisch gemeint (de Rossi: *Roma sotterranea*, II, S. 128, 359f.). Ein Jüngling mit einfacher Tunica, elastischen Schrittes einherwandelnd, sorgsam auf der Achsel das Schaf tragend — dieses Bild, nach Schultze (S. 113) eine selbständige Schöpfung der Christenheit, ist aber doch wahrscheinlicher heidnischen Ursprunges. Mit Recht hat Heinrici die von Münter und Raoul-Rochette begründete Deutung erneuert (Studien und Kritiken, 1882, S. 738f.). Auch F. X. Kraus (die christliche Kunst in ihren frühesten Anfängen, 1873, S. 209f.) weist hin auf den widdertragenden Hermes von Tanagra (diese Stadt war der Sage nach nur dadurch, dass Hermes ein Lamm auf den Schultern um ihre Mauern trug von der Pest erlöst worden), von dessen Statue und Kultus Pausanias berichtet, indem er zugleich erzählt, wie am Hermesfest der schönste Jüngling mit einem Lamm auf der Schulter die Procession eröffne. „Das Bild gehörte allerdings urspsünglich den Heiden, und es ist gar nichts gegen die Annahme einzuwenden, dass die christlichen Künstler jenen den äusserlichen Typus ihres guten Hirten entnommen haben“ (Kraus: *Roma sott.* S. 230).

Verwandt mit diesem Hermesbilde ist eine noch ältere Darstellung Christi als Orpheus. Die Vergleichung mit

Orpheus, welchem geheimnissvolle Lehren von der Einheit Gottes zugeschrieben wurden, der durch die Macht der Töne die Bestien bändigte, in die Unterwelt hinabstieg, um die geliebte Seele der Gattin zu retten, und von wahnsinnigen Bacchantinnen zerrissen wurde, lag nahe. Clemens von Alexandria und Eusebius von Cäsarea kennen sie. Gleichwohl begegnet uns diese Allegorie nur dreimal, aber an bevorzugten Stellen, gerade auf den frühesten Katakombengemälden. Hier also erscheint Christus als Orpheus, eine ideale jugendliche Gestalt, das Haupt mit einer phrygischen Mütze bedeckt, in der Hand die Lyra, mit welcher er die Thiere anlockt, ja Bäume und Steine rührt (vgl. über die Bedeutung Heinrici, S. 793, wogegen Schultze, S. 104f. den Orpheus-Christus überhaupt leugnet). Hier fällt es freilich Dietrichson schon etwas schwerer, seine Theorie symmetrisch durchzuführen, als das bezüglich des Zeustypus der Fall war. Allerdings ist er geneigt, die jugendliche Gestalt auf den Sarkophagreliefs nach dem Vorgange von Raoul-Rochette (*Discours sur l'origine des types imitatifs qui constituent l'art du christianisme*, 1834) auf apollinische Einflüsse zurückzuführen (S. 160f.). Vorhanden ist aber doch nur die allgemeine Aehnlichkeit mit einem griechischen Jünglingskopf auf den Orpheus- und Hirtenbildern (S. 153); „das Antlitz trägt den antiken Schnitt: die grossen, schön geformten Augen, die gerade Nase, die vollen Lippen, die schöne Wölbung des Schädels, dies alles begegnet hier wie in der Antike“ (Hauck, S. 11 = 47). Den thronenden Christus in San Vitale zu Ravenna recognoscirt zwar Schultze als Apollo (Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 481), Dietrichson schweigt von ihm. Sofern Letzterer aber von einem Einfluss des römischen Sonnenkultus auf die christliche Kunst reden kann, so steht hier nicht Apollo, sondern der persische Mithras im Hintergrunde (S. 154. f). Dieser ist gemeint, wenn seit 250 der *sol invictus* auf Münzen und Inschriften erscheint, und in solcher Form vereinigte Constantin, dessen Münzen hier eine Rolle spielen (S. 238f.), allerdings Sonnendienst und Christenthum (vgl. Burckhardt: die Zeit Constantins des Grossen, 2. Aufl. 1880 S. 206, 230f. 348f.). Nur von einem Ersatz des *dies natalis*

solis invicti durch Weihnachten (S. 156) sollte man nicht mehr reden, da sich der kalendarische Ansatz für dieses entschieden nachconstantinische Fest einfach aus dem Ansatz der sog. Verkündigung Mariä auf den 25. März als den Tag der Weltschöpfung ergab. Neben dem apollinischen, für welchen gnostische Gemmen mit Christus als Sonnengott aufgeboten werden (S. 242), soll endlich auch der dionysische Vorstellungskreis zur Gestaltung des bartlosen Christusjünglings auf Katakombenbildern und Sarkophagen beigetragen haben, wenngleich der beiderseitige Einfluss nicht in dem Sinne typisch geartet war, wie der vom Zeusideal ausgehende (S. 152. 189. 192f.). Aber selbst eine dermaassen abgeschwächte Vorstellung ist bezüglich des guten Hirten nur haltbar, wenn derselbe ausschliesslich auf den, dem bacchischen Kreise angehörenden, lämmertragenden Faun zurückgeführt wird. Mit unserem Verfasser (S. 192) leugnet übrigens auch Hauck die bewusste Herübernahme eines Hermestypus, ohne freilich damit „jeden Anklang an verwandte heidnische Vorstellung“ ablehnen zu wollen (S. 13 = 49.). Giebt es doch neben dem Hermes kriophoros ausnahmsweise auch einen lammtragenden Apollo (Dietrichson, S. 156).

War das Gleichniss vom guten Hirten aber auch das populärste im kirchlichen Alterthum (vgl. Hauck, S. 12 = 48), so doch nicht das einzige gangbare; auch für den rechten Weinstock erklärt sich der johanneische Christus, und der synoptische nennt bei der Einsetzung des heiligen Bundesmahles den Wein sein Blut. Damit aber begegnet das Christenthum in bedeutungsvoller Weise den orphischen Mysterien, welche im Wein das Blut des für sie gestorbenen Gottessohnes sahen. Vermöge einer solchen Ideenassociation (S. 194) gewinnt Dietrichson die Unterlage für seine Behauptung nicht blos der unzweifelhaft feststehenden Aufnahme bacchischer Ornamente und Symbole seitens der christlichen Kunst, sondern auch eines direkten Einflusses des Dionysosbildes auf die Christusdarstellung. Ein solcher wird, von später zu Erwähnendem abgesehen, statuirt mit Beziehung auf den schönen unbärtigen Jüngling, welchen der in der Agneskatakombe gefundene Sarkophag der Agapetilla bietet (S. 200f.

240) und auf eine gnostische Gemme bei Chiflet Nr. 42 (Dietrichson, S. 201. 243), darauf gleichfalls ein Jüngling erscheint, eine Krone auf dem lockigen Haupt, einen Becher in der Rechte, gekennzeichnet durch die Buchstaben Θ(εός) Χ(ριστός).

Wir schliessen hier die Erörterung des älteren, unbärtigen Typus, soweit sie für unseren Zweck in Betracht kommt, ab. Die allgemeinen Motive desselben liegen theils darin, dass die antike Kunst, welche hier nachwirkt, sich das Göttliche überhaupt nicht in alternden und verwelkenden Zügen denken kann, theils aber auch speciell in der von Hauck (S. 16=52) betonten religiösen Richtung der die Wiederkunft ihres Herrn ersehnenden Kirche. „Die Züge des Verherrlichten mussten ihr also vor der Seele schweben, wenn sie an Christus dachte, wenn sie sein Bild darzustellen versuchte. Dachte man ihn aber, wie er in dem Hymnus der lampentragenden Jungfrauen gepriesen wird, als den Chorführer des Lebens, als das Licht, das keinen Abend kennt, als die schönste Blume, wünschte man sich, seine Schönheit fort und fort zu schauen, wie sollte man ihn dann darstellen, wenn nicht in aller Schönheit der Jugend?" So erscheint er darum in den Martyrien der Perpetua und Felicitas („sein Gesicht war das eines Jünglings"), so dem Cyprian (vgl. Kraus: Encykl. S. 27), so, als schöner Jüngling (ὁ καλός) tritt er in gnostischen Acten auf. Es ist, um paulinisch zu reden, nicht der „Christus nach dem Fleisch", der ein Jude war, und den wir ja nach 2. Kor. 5, 16 „hinfort nicht mehr kennen", sondern der „Mensch vom Himmel", der „zweite Adam", den man meinte; es steht somit schon diese frühere Christusgestalt unter dem leitenden Gedanken, welchen man dann in Ps. 45, 3 ausgesprochen fand. Der von V. Schultze betonte Gegensatz von theologischer, an Jes. 53, 3 orientirter, Vorstellung und volksthümlicher Kunst ist daher für das dritte Jahrhundert auf diesem Punkte im Rechte (der theologische Ertrag der Katakombenforschung, 1882, S. 28); aber auch nur hier.

Als freilich Chrysostomus und Hieronymus die Losung Ps. 45, 3 aussprachen, bezog sie sich nur dann noch aus-

schliesslich auf das bisher besprochene Bild, wenn V. Schultze auch mit der weiteren Behauptung durchdringen sollte, dass sowohl der Christus der Gnostiker als das Bild zu Paneas den unbärtigen Typus dargestellt haben müssen, weil erst seit Mitte des vierten Jahrhunderts ganz vereinzelt der bärtige sich einstellte (die Katakomben, S. 145f. Zeitschr. S. 306). Jedenfalls macht sich der fragliche Umschwung noch in jenen unterirdischen Entstehungsorten der urchristlichen Kunst, in den Katakomben selbst bemerkbar. Hier begegnen uns nämlich, allerdings erst seit dem Anfange des sechsten Jahrhunderts, die Umrisse des allbekannt gewordenen Christusbildes. Bei Crowe und Cavalcaselle (S. 5) wird es gut und bündig beschrieben: „Eine Gestalt von Ruhe und Ebenmaass in den Gliedern und Zügen, gewaltiger Stirn, gerader Nase, leidenschaftslos und feierlich blickenden Augen und muskulösem Nacken."

Das gegebene Signalement entspricht dem sog. kalixtinischen Typus. Lange Zeit hielt man freilich ein anderes Katakombenbild für das älteste, dasjenige, auf welches heute der Besucher dieser unterirdischen Todtenstadt zuerst zu stossen pflegt. Jedwedem, der sie gesehen, ist der grossäugige schmale, aber auch völlig leere und dem ersten, besten Klosterbruder anstehende Jünglingskopf der Cäciliakrypte erinnerlich. Starre Züge, Heiligenschein und Evangelienbuch zeichnen ihn aus. Glücklicherweise steht jetzt fest, dass dieses Brustbild erst im achten Jahrhundert oder noch später in die Nische gemalt worden ist. Aber selbst die ältesten Christusbilder der Katakomben sind frühestens aus dem Jahr 500 (vgl. Kraus, S. 298). Zu ihnen gehört der, von Dietrichson (S. 268) freilich viel älter geschätzte, sogenannte Christus von San Calisto, gefunden in dem früher nach Calixtus, jetzt nach Domitilla genannten Kirchhofe, im wesentlichen schon der Typus der späteren Kunstblüthe. Die Haare sind gescheitelt, fallen in langen Locken über die Schultern, der Bart ist kurz, aber nicht so dünn, wie auf dem Bilde der Cäciliakrypte; die Züge ernst und mild, das Angesicht oval. Dass allein dieser Kopf unter allen keinen Nimbus trägt, ist wohl ein Grund, ihn möglichst früh zu

datiren (vgl. Hasenclever in dieser Zeitschr., 1881, S. 95f.), nicht aber ihn mit dem kühnen Griff V. Schultzes für den Kopf eines Römers zu erklären, mit dessen Porträt die Katakombe geziert worden wäre (Katak. S. 147. Zeitschr. S. 308). Man betrachte den Kopf bei seinem Entdecker Bosio (*Roma sott.* S. 253), dessen Bild Bottari (*Roma sott.* tav. 70) und Garrucci (*Storia dell' arte cristiana*, II, tav. 29, 5) nur wiederholen konnten, und stelle ihn sich im Profil oder umgekehrt, wie Dietrichson verlangt (S. 268), die Elismünze des olympischen Zeus *en face* vor, so kann über die nahe Verwandtschaft beider kein Zweifel bestehen. Noch mehr anzufangen wäre in dieser Beziehung mit dem Terracottakopfe in Capranesis Sammlung, wenn nur über seine Provenienz etwas Sicheres zu sagen wäre (S. 177, 267.) Im Ganzen stimmt mit dem besprochenen Typus auch jenes in den Katakomben gefundene Elfenbein des vatikanischen *Museo cristiano*, welches de Rossi für das älteste Bild hält. „Der Christus desselben ist aber älter, der Bart voller, die Züge weniger ideal und edel" (Kraus, S. 299), was übrigens nur auf geringere Herrschaft des Künstlers über sein Material zurückzuführen ist. Dietrichson findet, dass es an gnostische Gemmen erinnere und den Zusammenhang zwischen gnostischer und kirchlicher Kunst andeute (S. 265f.). Ein weiteres, aber schon conventioneller gehaltenes Christusbild, welches durch kolossale Formen imponiren will, aber der Antike schon viel ferner steht, wurde um 1600 von Bosio in San Ponziano entdeckt und in einem, derselben Katakombe angehörigen, jüngeren Bilde, welches um 700 entstanden, aber erst neuerdings gefunden und publicirt ist, will Dietrichson um der in die Stirne fallenden zwei Haarstreifen und des das runde Haupt wie eine Krone umgebenden Haares willen speciell den Serapistypus entdecken (S. 181f. 265. 270f.), welcher dann von Rom aus auch in die venetianische (S. 286f.) und sicilianischbyzantinische Kunst (S. 288f.) herübergewirkt habe. Aber ungefähr gleichzeitig mit dem jüngeren Ponzianobilde, jedenfalls vor 682, entstand das Christusbild im Oratorium des Cömeteriums der Generosa, welches mit reicher Gewandung und kräftig edlem Ausdruck noch ganz an die Antike erinnert

(vgl. Tafel 51 zum dritten Bande von de Rossis *Roma sotteranea*, S. 661 f.) Im Gegensatze zu den vier Nebenfiguren sind die Augenbrauen fast ganz geradlinig gehalten, der Bart ist kurz und gepflegt, das Haupthaar ist gewaltig, die Stirne dadurch etwas eingeengt (ein letztes Symptom klassischer Erinnerungen in der Malerei), übrigens wieder mehr serapis- als direkt zeusartig (man vergleiche damit andere Katakombenbilder, wie tav. 33, Nr. 2 und tav. 59, Nr. 2 bei Garrucci).

Dieser s. g. kalixtinische Typus ist bekanntlich zu einer Art von Hegemonie und Allgegenwart in der christlichen Kunst herangediehen, so dass von jetzt ab der frühere Typus je länger je mehr zurücktritt, gleichsam als unreife Jugendarbeit der künstlerisch thätigen Gemeinde bei Seite gelegt wird. Aber nur diese junge Gemeinde hatte eben noch über gute Traditionen der Technik verfügt. Den Händen der späteren Generationen sind die antik angehauchten göttlichen Züge des Idealmenschen nur noch in Ausnahmefällen einigermaassen erreichbar; die Stirne wird unten immer breiter, die Nase immer länger, die Augen und Augenbrauen immer runder (Dietrichson, S. 264), wie das besonders an den Ponzianoköpfen zu beobachten ist.

Den gleichen Eindruck empfangen wir, wenn wir die Sarkophage durchmustern, welche seit den Tagen Constantins (frühere existiren schwerlich) gefertigt, später aus den unterirdischen Begräbnissstätten an die Oberfläche gebracht und in besonders reicher und belehrender Auswahl vom Lateran aufgenommen worden sind. Auch hier tritt oft genug der gute Hirte auf, schon in seltenen Fällen bärtig. Viel auffälliger aber ist dieser Wechsel, wo Christus direkt dargestellt wird. Auch im vierten Jahrhundert kommen Idealbilder in ewiger göttlicher Jugend vor mit freier Stirn und zur Seite herabwallendem Haar. Gleichzeitig aber erscheint schon das gescheitelte Haar und der kurze Bart. Auf fünf Sarkophagen des Lateranmuseums, die etwa in Julians Zeit gehören mögen, wollen F. X. Kraus (S. 299), Lüdtke (die Bilderverehrung und die bildlichen Darstellungen in den ersten christlichen Jahrhunderten, 1874, S. 37) und Dietrichson (S. 266) geradezu den kalixtinischen Ty-

pus entdeckt haben. Die Richtigkeit der Entdeckung bestätigt z. B. tav. 335, Nr. 3 in Garruccis Sammlung. Auch Nr. 4 (= Bottari, tav. 24) beweist, dass das Ideal der Renaissance seine Wurzeln im kirchlichen Alterthum hat. Aber auch auf anderweitig in Rom oder Paris (vgl. z. B. Garrucci, tav. 334, Nr. 1 = Bottari, tav. 25, und Nr. 2 = Bottari, tav. 22), Mailand (in St. Ambrogio, tav. 382) und sonst dem Wanderer begegnende Sarkophagbilder könnte verwiesen werden.

Gewöhnlich stellt man nun diesen kalixtinischen als den „Katakombentypus" dem früheren als dem „Sarkophagentypus" gegenüber (vgl. Dietrichson, S. 243f. 262), obwohl nicht blos jener auch auf Sarkophagen vertreten ist, sondern auch die unbärtige Jünglingsgestalt gleichermaassen auf Reliefs wie auf Gemmen, Gläsern, Münzen und Katakombenbildern begegnet (S. 245. 248f.). Durch die ältesten, noch rein symbolisch gemeinten, Bilder einmal daran gewöhnt, stellte die römische Kirche ihren Christus Jahrhunderte lang dar als schlanken Jüngling mit mildem Gesicht, kurzem Haar (besonders auf Gemälden), daraus erst später Locken werden (zumal auf Reliefbildern). Es war dies die Zeit, noch ehe sie Anregungen von Seiten des gnostischen Christusbildes empfangen hatte oder diese noch nicht durchgedrungen waren. Hier, bei den Gnostikern, schweben mehr Jupiter, Serapis, Aeskulap, dort in der Kirche mehr Apollo, Hermes, Orpheus oder überhaupt die ideale griechische Jünglingsgestalt als Muster vor. Aber die Fiktion der Porträtähnlichkeit konnte sich nur an jenen, an den andern Typus aber auf keinen Fall anschliessen (Dietrichson, S. 244). Gegen V. Schultzes abweichende Ansicht (vgl. oben S. 73, 75) wäre schon die Instanz geltend zu machen, dass eine Gestalt, wie die von ihm aus San Pretestato vorgeführte, ohne Hülfe des Haar- und Bartkünstlers gar nicht existenzfähig ist, davon abgesehen, dess die beiden begleitenden Jünger dem Meister „fast ganz gleich gebildet sind" (Schultze: Zeitschr. S. 304), wie denn dieser jugendliche Christus überhaupt erst im dritten Jahrhundert individuellere Züge annimmt (S. 307). Schultze selbst erklärt ja den Uebergang zum bärtigen Christus aus dem Erlöschen

der „Fähigkeit, ideale Gestalten zu schaffen". „Man verstand nicht mehr, die jugendliche Schönheit des traditionellen Typus festzuhalten, und stieg daher zur Wirklichkeit hinab" (Katakomben, S. 148). Deshalb bildete man aber den Christus noch keineswegs sofort nach dem Muster der Alltagsmenschen, die man um sich sah (Zeitschr. S. 308 f.), oder dachte gar eine alternde Zeit von selbst ihren Christus älter (Kraus: Encykl. S. 28), sondern auch innerhalb des bärtigen Typus ist nur wieder derselbe Niedergang der Kunstentwickelung nachweisbar, auf dessen Rechnung Schultze das Bärtigwerden des Kopfes an sich setzen will. Es kommt ihm dabei auf Erweis seiner These an, der spätere Typus sei aus dem früheren direkt hervorgegangen (Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 482. V, S. 462). Aber dieselben Goldgläser, Sarkophage und Fresken, welche das Allmähliche der Umbildung vom unbärtigen zum bärtigen Typus darstellen (S. 481), beweisen auch den allmählichen Rückgang in der Darstellung des letzteren selbst. Der Verlust an künstlerischem Vermögen und an formaler Technik ist nicht sowohl für die Verwandlung des bartlosen in den bärtigen Typus, als vielmehr für die gleich unaufhaltsame Degeneration beider verantwortlich zu machen. Man vergleiche nur mit den erwähnten Lateransarkophagen den thronenden Christus auf dem Sarkophagrelief in Arles bei Schultze (die Katakomben, S. 148), welcher dazu die Bemerkung fügt: „Die abwärtsgehende Richtung in der Entwickelung des jüngeren Typus setzt sich seit dem fünften Jahrhundert ununterbrochen fort." Dass endlich „die Petrus- und Paulusbilder genau dieselbe Entwickelung zeigen" (S. 155. Zeitschrift S. 309), beweist nur, dass diese Nachfolger gerade wie die Vorbilder (zu letzteren gehören Joseph und Moses) in der künstlerischen Darstellung nicht über dem Meister sein dürfen, sondern seinem Bilde sich anzuschliessen haben. So lange er selbst daher noch als Jüngling auftritt, so lange auch sie; und wenn Schultze bezüglich jener früheren Darstellung der Jünger bemerkt, eine Porträtirung sei dabei nicht beabsichtigt gewesen (S. 150), so wird dasselbe vorher noch vom Bilde des Meisters selbst gelten. Dagegen scheint mir Dietrichson

darin das Richtige getroffen zu haben, dass die Frage nach dem Aeusseren der historischen Christuserscheinung etwa seit der constantinischen Zeit der Christenheit näher rückte (S. 253f.). Die Sorge der Constantia schon setzt voraus, dass es verschiedene Bilder gebe, unter welchen Euseb ihr das echte bezeichnen soll (S. 259). Sobald es einmal nicht mehr anging, eine solche Frage nach origenistischem Recept zu umgehen, wird man einen Typus, der etwa von Alexandria, überhaupt vom Orient ausging und sogar auf ein Original von der Hand des Pilatus zurückgeführt wurde, dem in Rom herkömmlichen vorgezogen haben (S. 261). Jetzt also fängt das Streben nach Porträtähnlichkeit leise an gegen den Sarkophagentypus zu reagiren (S. 245). Dass aber längere Zeit über wirklich zwei unabhängig von einander entstandene Typen existirten, beweist gerade der Umstand, dass sie sich auch auf einer und derselben Darstellung begegnen können. Der sogenannte Sarkophag Gregors V., d. h. ein 1592 gefundenes altchristliches Relief im Vatikan, zeigt, dass man mit Bewusstsein bald nach dem älteren, bald nach dem jüngeren Typus griff. Für das Mittelbild, Christus auf einem Berge als himmlischer Lehrer der Welt, ist der bärtige Typus gewählt. Für die Darstellungen aus der heiligen Geschichte zur Rechten und Linken behielt man die Jünglingsgestalt bei. Sowohl Schultze (S. 147) wie Hauck (S. 59) schliessen daraus, dass der frühere Typus längere Zeit da festhaftete, wo Christus in die menschlichen Verhältnisse unmittelbar eintritt, der spätere dagegen dazu diente, ihn in feierlicher Erhabenheit und Einzigkeit zur Darstellung zu bringen. Doch giebt es Ausnahmen genug, und werden solche von Hauck (S. 61f.) und Schultze (S. 156) anerkannt (vgl. auch Dietrichson, S. 247f., der aber S. 222f. 244f. eine etwas andere Scheidung durchführt).

Ein ähnliches Verhältniss wie auf dem genannten vatikanischen Sarkophag kehrt wieder auf einem Sarkophag aus Paolo fuori, welcher jedem Besucher des Lateran-Museums erinnerlich ist. Mit Recht hält auch noch Hauck (S. 60) an der herkömmlichen Deutung der Eingangsgruppe auf die Trinität fest. Dagegen soll nach V. Schultze (Archäologische

Studien, S. 148f. Katakomben, S. 149) die rechts von dem thronenden Vater stehende, gleichfalls bärtige Figur den Sohn nicht vorstellen können, weil dieser gleich in der anschliessenden Gruppe unbärtig und jugendlich erscheine. Die Antwort hierauf liegt in dem eben Ausgeführten. Die altchristliche Kunst — wendet Schultze weiter ein — kenne einen Christuskopf von so plebejischem, blödem Charakter überhaupt nicht. Aber die Bilder der drei Könige auf dem unteren Felde sind nicht minder blöde und plebejisch. Wir sahen schon, dass aus manchem ähnlichen Zerrbild nicht sowohl auf die Absicht, als auf das Unvermögen der alternden Kunst jener Zeit zu schliessen ist. Man denke nur an den geretteten Mosaik-Christus derselben Kirche, aus welcher der Sarkophag stammt. Der „greisenhafte, kahle Christuskopf eines Goldglases des 5. Jahrhunderts" braucht zwar keineswegs als „Inschriften- oder Zeichnungsfehler" zu gelten (Studien, S. 149), da er nur das Seitenstück zu dem „greisenhaften, altehrwürdigen Typus" bildet, welchen auch die Apostelköpfe der Goldgläser zur Schau tragen (Katakomben, S. 150). Zur Vergleichung mit jenem Sarkophag dagegen eignet er sich schon darum nicht, weil unser Relief-Christus weder kahl noch greisenhaft ist. Wäre übrigens das Bild des Sohnes so beispiellos hässlich, so wäre dasselbe auch vom Bild des Vaters zu sagen, welchem es durchaus gleichwerthig ist. Schultze selbst sagt, dass alle drei Gestalten „ohne wesentlichen Unterschied alt und bärtig gefasst sind" (Studien, S. 148). So wird also auch das dogmatische Prädikat „gleichwesentlich" nicht als Instanz gegen die Beziehbarkeit gelten dürfen, und unser Relief stellt am wahrscheinlichsten das erste Beispiel einer, allerdings erst in der späteren romanischen Kunst mehrfach vorfindlichen, recht eigentlich tritheistischen Auffassung der Gottheit dar. Denn auch der heilige Geist nimmt nicht sowohl eine „subordinirte Stellung hinter dem Stuhl", als die ihm einzig übrig bleibende Stellung auf der dem Sohne entgegengesetzten Seite des Vaters ein. Oder was sollten diese beiden Figuren sonst vorstellen? Nach Schultze Engel. Dies aber hält selbst Overbeck, der sonst seine Auffassung mit gebührendem Lobe begleitet, für

höchst unwahrscheinlich (Theologische Literaturzeitung, 1881, S. 350f.).

„Wenn irgendwo, so tritt hier das Motiv an den Tag, das zur Aufstellung des neuen Typus führte“ — bemerkt **Hauck** anlässlich des eben besprochenen Sarkophages, und wenn die von ihm vertretene Deutung richtig ist, so lässt sich dem Schlusse schwerlich entgehen, dass das Auftreten des bärtigen Typus nicht blos zufällig mit dem Abschlusse des arianischen Streites am Ende des vierten Jahrhunderts zusammentrifft. Zum Angesichte des Gottgleichen stimmten die Züge des jugendlichen Hirten nicht mehr; die dogmatische Vorstellung forderte namentlich in Rom, wo man von Anfang an athanasianisch war, eine andere bildliche Darstellung (S. 20f. = 56f.). In der That erklärt das Interesse der Orthodoxie zwar nicht, wie **Hauck** meint, die Entstehung (vgl. dagegen **Kraus**: Encykl. S. 28; auch **Schultze**: Zeitschr. S. 311), wohl aber die je länger desto entschiedener ausfallende Bevorzugung des bärtigen Typus, in dem es zugleich das Andenken an den häretischen Ursprung des betreffenden Typus vollends unwirksam und so recht aus der Noth eine Tugend machte (vgl. auch **Dietrichson**, S. 161f. 167f). Jener Eindruck zwar nicht des Schönen, aber des Mächtigen, Erhabenen, Uebermenschlichen, auf welchen sich **Hauck** beruft (S. 58), eignet allerdings erst den späteren Formen dieses Typus etwa von Mitte des fünften Jahrhunderts, den Zeiten des ausgebildeten christologischen Dogmas, an, während die früheren Formen, wie **Schultze** richtig einwendet (Katakomben, S. 155. Zeitschr. S. 311), von der „vollen Gottheit“ noch schweigen. Letzteres thun sie darum, weil das Bild, zu welchem die Kirche griff, nicht von vornherein dem Zeus selbst glich, sondern erst allmählich unter den darauf einwirkenden Einflüssen der Christologie jene von **Hauck** beschriebenen Züge gewann: „die mächtige Stirne, das gewaltige Auge, die bis zur Uebertreibung kühn geschwungenen Brauen.“ Was aber thatsächlich nur eine unentwickelte Stufe der Ausbildung bedeutet, darf nicht unter den Gesichtspunkt bewussten Verzichtes auf Idealität gebracht werden (gegen **Schultze**, S. 309), wobei überdies die doppelte Paradoxie herauskäme,

dass wenn die Theologen ein hässliches Bild verlangen, die Künstler ein schönes bieten, wenn aber jene zum schönen sich bekehren, diese dafür ein gemein realistisches aufbringen (gegen Schultze, S. 310).

Konnten wir das eine der von Hauck angewandten Motive wenigstens in relativer Geltung belassen, so gilt ein Gleiches auch von dem anderen, der Nothwendigkeit, Bilder in grösseren Dimensionen für die Basiliken zu malen (S. 21 = 57, 23 = 59). Auch nach Heuser (S. 7. 14) hängt der Uebergang vom früheren Typus zum späteren damit zusammen, dass die Kirche aus den engen und dunkeln Räumen der Privathäuser und Katakomben an das Tageslicht der Oeffentlichkeit trat. Das Bild, welches die Basiliken ziert, konnte zwar, wie genug Beispiele darthun, auch noch den guten Hirten zur Darstellung bringen. Andererseits weisen aber auch schon älteste Mosaiken den bärtigen Christus auf, und zwar so, dass sich jenes Streben nach übermenschlichem Ausdruck sehr bald und sehr entschieden geltend macht. Unerledigt bleibt aber bei Hauck wie bei V. Schultze die Hauptfrage, woher die Kirche den neuen Typus bezogen habe. Frei *ad hoc* erfunden hat sie ihn schwerlich, und von selbst ist der ideale Jüngling auch nicht im Laufe der Jahre zum Manne ausgewachsen. In Wahrheit dürfte vielmehr die Kirche nur einer bis jetzt zurückgestellt gewesenen Darstellung allmählich den Vorzug zuerkannt haben.

Auf Rechnung der erwähnten Mosaik, welche von der constantinischen Zeit bis ins Mittelalter zur inneren und äusseren Ausschmückung der Kirchen angewandt wurde, ist es hauptsächlich zu schreiben, wenn es keineswegs eine directe Linie ist, die von der Domitillakatakombe und den Lateransarkophagen zur Renaissance führt, sondern ein förmlicher Degenerationsprocess dazwischen liegt. Bei dem raschen Zurücktreten der Plastik gehören die meisten Christusköpfe aus der alten Reichskirche der musivischen Kunst an. „Diese Kunstform — sagt Hasenclever (Jahrbücher für protestantische Theologie, 1881, S. 100) — war in ihrer Farbenpracht so recht geeignet, den Gedanken der triumphirenden Kirche beim aufkommenden Pomp ihres Gottesdienstes zum

Ausdruck zu verhelfen, aber auch deren Verweltlichung wie die Starrheit ihrer dogmatischen Formen darzustellen." Ersteres gelte besonders von Rom, wo übrigens die älteste christliche Mosaik zu finden ist, ausführlich beschrieben von de Rossi (*Musaici cristiani e saggi dei pavimenti delle chiese di Roma*, 1872 f.). Wir können freilich weniger auf Weltlichkeit als auf classische Reminiscenzen erkennen. Noch ein sehr edler Kopf, nach Crowes Urtheil „völlig antik", vielleicht sogar noch dem vierten Jahrhundert angehörig, begrüsst uns in der Kirche der Pudenziana. „Christus, eine grossartig gedachte Gestalt, erblickt man in der Mitte einer Reihe von Heiligen: das Antlitz ist oval, die lang herabwallenden Haare sind in der Mitte gescheitelt, die Stirn ist eben, die Nase lang und schmal, Lippen und Kinn sind von mässigem Barte bedeckt" (Hauck, S. 17 = 53). Schon erheblich zurück steht das gleichfalls noch im antiken Stil gehaltene Apsisbild von Cosma e Damiano, etwa 530 enstanden (vgl. Crowe, S. 16f.): „ein goldener Nimbus umgiebt das mächtige Haupt, gewaltig ist vor Allem die Bildung der Augen und der Stirn" (Hauck, S. 18 = 54). Fast etwas gemein gerathen ist das schon unter Leo dem Grossen entstandene Brustbild an dem alten, durch den Brand nicht zerstörten, Triumphbogen der grossen Paulskirche fuori, ein „grämliches, altes und düsteres Gesicht" (Crowe, S. 15), über dem man sich, wie Dietrichson treffend bemerkt (S. 275), an den im Lentulusbrief hervorgehobenen Zug erinnert: *qui nunquam visus est ridere.* „Hier ist der Ausdruck nicht mehr ernst, sondern finster, der Blick der Augen beinahe zornig; ebenso trägt der Christus in der Unterkirche San Clemente starre, aller Milde bare Gesichtszüge" (Hauck, S. 18 = 54). Völlig mönchisch endlich ist bereits der thronende Christus von San Lorenzo fuori gerathen, etwa 580 entstanden, aber um 900 stark restaurirt. Nicht zu vergessen ist, dass diese Darstellungen schon ihrer äusseren Anlage und Anordnung zufolge es darauf abheben, einen Christus zur Anschauung zu bringen, der schlechthin göttlicher Natur ist; der Himmel sein Thron, die Erde zu seinen Füssen. Daher auch die Menschen meist scheu bei Seite stehen, niederfallen, ihr An-

gesicht verbergen — dies Alles im sprechenden Gegensatz zu dem bartlosen Sarkophagentypus, da sie mit ihm wie mit ihresgleichen verkehren (vgl. Schultze, S. 311 f.)

Es ist freilich die Frage, ob es blos an der sinkenden Kunst gelegen hat, wenn man nunmehr mit Vorliebe dem Ausdruck des Heiligen in Abmagerung und Skrophulosität nachstrebt. Burckhardt macht dafür lieber die Verkümmerung des Menschheitstypus selbst, die unter den grossen Calamitäten der Zeit vor sich gegangene Veränderung des äusseren Menschen zu seinem Nachtheil verantwortlich (S. 254 f.). Indessen schlägt auch jetzt der ursprünglich erhabene Typus hier und da in erkennbarer, ja überraschender Weise durch. Gern würde man verweisen auf ein Mosaikbrustbild, welches den kalixtinischen Typus am reinsten und ohne Nimbus darstellt. Aber seine Abbildung bei Glückselig (S. 93) ist idealisirt, es selbst so stark restaurirt, dass de Rossi es als unecht wieder aus dem *Museo cristiano* des Vatican entfernt hat (vgl. Kraus, S. 27. Roma sott. S. 298). Um so mehr fällt ins Gewicht das eine der beiden musivischen Bilder der Capelle Santo Aguilino in der Lorenzokirche zu Mailand, etwa dem fünften oder sechsten Jahrhundert angehörig. Nicht blos die natürliche Freiheit der Bewegung erinnert an die alte Tradition, sondern auch die jugendliche Kraft und Schönheit des übrigens unbärtigen Gesichts, das man nicht nach der Abbildung bei Garrucci (tav. 234) beurtheilen darf. Schon dieses Bild weist auf ravennatischen Ursprung (Dietrichson, S. 251). Und so gehört denn vor Allem hierher das vom Schimmer der Schönheit noch ebenso wenig verlassene, zugleich hoheitsvolle und tiefsinnige Antlitz des zwischen vier Engeln thronenden Christus der neuen Apollinariskirche zu Ravenna aus der Mitte des sechsten Jahrhunderts. Kraus hat sich ein Verdienst dadurch erworben, dass er dieses Bild in deutlicher und vollständiger Form allgemein zugänglich gemacht. Der in der „Realencyklopädie“ und auf dem Titelblatte des Vortrags „über Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie“ (1879) mitgetheilte Holzschnitt entspricht wenigstens ganz dem Eindruck meiner Erinnerung. Den richtigen Byzantinismus stellen dagegen die dem siebenten

Jahrhundert angehörigen Christusbilder von Santo Apollinare in classe dar mit der muskulösen Stirn und den gedankenvoll zusammengezogenen Brauen. Ueberhaupt aber bieten uns die kirchlichen Monumente dieser merkwürdigen Stadt, deren Betreten uns noch heute aus der Gegenwart in die Zeiten der West- und Ostgothen versetzt, die ganze Scala von dem jugendlich bartlosen bis zu dem düster blickenden, seine Gottheit im Schrecken offenbarenden Christus. Es entspricht einem oben (S. 102) geltend gemachten Kanon, wenn in der genannten Kirche der lehrende und heilende Christus auf 13 Bildern bartlos, der leidende auf 13 entsprechenden bärtig erscheint. Einen schon erwähnten (S. 94) jugendlichen Christus mit einem freundlichen Anflug um den Mund und mit vollem braunen Haar bietet die 547 geweihte Kirche San Vitale. „Aber die grossen starren Augen, die majestätische Haltung, der ernste Blick der neben ihm stehenden Engel, welche zwei zaghaft aufschauende Heilige herbeiführen: alles dies verschleiert sofort wieder die Erinnerung an das vorconstantinische Christusbild" (Schultze, S. 314). Auch die Mosaiken in der fast unangetastet erhaltenen Grabkirche der Kaiserin Galla Placidia stellen den guten Hirten und den drohend dareinsehenden Kreuzträger sich gegenüber, wobei übrigens Hauck (S. 25 = 61) richtig bemerkt, dass auch die erstere Darstellung schon in den Herrlichkeitstypus der Reichskirche hereingewachsen ist; im Unterschiede von dem altkirchlichen Typus des guten Hirten begegnet uns hier ein in einen Hirten verkleideter Christus (S. 11 = 47), aber allerdings noch ein unbärtiger. Da ein anderes Mittelglied auch die Goldgläser darbieten (vgl. V. Schultze: Zeitschrift für Kirchengeschichte, III, S. 284), ist man also keineswegs genöthigt, mit Richter (die Mosaik von Ravenna, 1878, S. 117) einen entschiedenen Bruch zwischen den Katakombenbildern und der auf griechische Vorbilder zurückgreifenden Mosaik zu behaupten.

Aber auch bezüglich der ästhetisch weniger befriedigenden Exemplare werden Grimm (S. 38) und Hase (S. 262) wohl das Richtige gesehen haben, wenn sie der Meinung sind, dieselben seien nur durch die Hülflosigkeit der gleichzeitig sinkenden Kunst verhindert, schön zu sein, weshalb die spätere

Malerei innerhalb derselben Grundzüge auch wieder grosse Schönheit zu entfalten vermochte. Für jetzt aber konnte man zum Ausdruck des dogmatisch und kirchlich verfestigten Christenthums nicht sowohl das inneres Seelenleben hervorzaubernde Spiel von Farbe und Licht, als die vermöge ihrer Technik einem festen Kanon zustrebende Mosaik brauchen (Hasenclever, S. 101). Der solcher Gestalt sich consolidirende byzantinische Typus bietet in der Regel ein längliches, zuweilen selbst hageres Gesicht, kurzen Bart, schlechtes Haar. „Das Ideale wird in dem tiefen Ernst, dem herben und strengen Ausdruck gesucht, den die ungewöhnliche Länge der Nase steigert“ (Grimm, S. 37). „Jeder Zug freundlicher Milde, sympathischer Stimmung ist ausgetrieben“ (Schultze: Zeitschr. f. kirchl. Wissenschaft, S. 313).

Nachdem Bilder einmal vorhanden waren, galt es ihre Entstehung zu erklären. Also zuerst die Bilder, dann die Legende — nicht umgekehrt. Die wirkliche Geschichte von der Entstehung der Christusbilder haben wir erzählt. Von dieser wirklichen Geschichte aber hatte die Kirche kein Bewusstsein; und wenn sie ein solches gehabt hätte, hätte sie damit nichts anfangen können. Eine neue Entstehungsgeschichte wäre *ex post* zu erfinden gewesen. Das leistete nun aber die Legende. Eine solche existirt in zwei Formen, einer morgenländischen und einer abendländischen. Die morgenländische ist die Abgarlegende, die abendländische die Veronikalegende. Beide haben ein Gemeinsames, die übernatürliche Entstehung des Christusbildes: dies so zu sagen der dogmatische Kern, die Tendenz der Sagen. Warum übernatürliche Entstehung? Ein auf Erden wandelnder Gott kann von menschlicher Hand nicht adäquat abgebildet werden. Die Kirchenväter seit Origenes sagen es ja, dass Christus eine bestimmte Gestalt nicht gehabt habe. Noch bei dem geistlichen Dichter Werner vom Niederrhein lautet die Legende so, dass Christus selbst sein Angesicht für nur im Himmel bekannt erklärt, von dannen er ist; alle menschlichen Versuche, ihn zu malen, erweisen sich als vergeblich. Existirten daher Bilder von ihm, so konnte dem Zweifel an ihrer Echtheit und Treue nur dadurch gewehrt werden, dass ihr

übernatürlicher Ursprung nachgewiesen wurde. Vom schlechthin Wunderbaren können selbst Abbilder nur auf wunderbare Weise entstehen. Zugleich entsprach es dem die Kirche beherrschenden Zug und Trieb nach Uniformität, wenn fernere willkürliche Abweichungen von dem einmal überlieferten Typus dadurch zur Unmöglichkeit gemacht wurden, dass diesem Typus ein supernaturaler Charakter aufgeprägt wurde. Auch hier also verfuhr die Legende nicht blind, sondern sie that ihre Pflicht und Schuldigkeit.

So zunächst in Syrien. Schon Eusebius beschliesst das erste Buch seiner Geschichte mit der Erzählung von dem kranken König Abgar in Edessa, welcher einst mit Jesus in Correspondenz gestanden, nach dessen Himmelfahrt aber von einem Jünger mit Namen (Judas) Thaddäus bekehrt das Christenthum angenommen haben soll. Vielfach mit Eusebius übereinstimmend, aber umfassender angelegt ist die bruchstückweise von Cureton (1864), dann vollständig von George Philipps (1876) herausgegebene syrische Doctrina Addaei, ein wohl nach 360 in den Kreisen des edessenischen Diakons Ephräm entstandenes Apokryphum, welches die Tendenz verfolgt, das etwa erst seit 200 datirende Christenthum Edessas als apostolische Stiftung erscheinen zu lassen. Mit erschöpfender Genauigkeit hat Lipsius (die edessenische Abgar-Sage kritisch untersucht, 1880, S. 5f. 24. 52f. Vgl. dazu diese Zeitschrift, 1881, S. 187f. 1882, S. 190 und die „Theologische Literaturzeitung", 1882, S. 199f.) die ganze Legende, zu welcher das, schon seit etwa 350 in Edessa vorhandene (vgl. jetzt auch V. Schultze, S. 302; anders dagegen Katakomben, S. 145f.) Christusbild Veranlassung gegeben hat, in den verschiedenen Stadien ihrer Ausbildung bis zur Verschmelzung mit der Geschichte von der Bildsäule in Paneas in der abendländischen Veronika-Sage beleuchtet.

Während in der Gestalt, in welcher Eusebius diese Stoffe kannte, das Bild noch gar keine Rolle spielt, wird zwar auch in der „Lehre des Addäus" Abgar von Addäus noch ohne Bild geheilt. Aber Hanan, der Ueberbringer des königlichen Briefes und der göttlichen Rückantwort, benutzt sein Zusammentreffen mit Jesus zugleich zur Herstellung

eines Porträts, welches dann Abgar in seinem Palaste aufstellt. Tritt das Bild hier noch ganz abgerissen und wirkungslos in der Erzählung auf, so schreitet eine noch jüngere Sagenbildung dazu fort, dem Bilde wunderbare Heilkraft zuzuschreiben und es zu diesem Behufe auch selbst auf wunderbare Weise entstehen zu lassen. Letzteres ist bereits der Fall in den nicht vor dem fünften Jahrhundert entstandenen griechischen Akten des Thaddäus, in welchen Hanan den Auftrag mitnimmt, sich Jesu Gestalt genau zu merken. Trotz aller Anstrengungen vermag er aber solches nicht, weil, wie es wenigstens in einem Wiener Texte der Akten heisst, Christi Gesicht bald so, bald wieder anders erschien — ein Zug, welcher dann auch noch in späteren Formen bei Cedrenus und Konstantin Porphyrogennetes wiederkehrt. Um dem Manne zu helfen, taucht Jesus sein Angesicht in Waschwasser, trocknet es mit einem Linnentuche ab und prägt diesem zugleich sein Bild ein. Gegen Ende des sechsten Jahrhunderts erzählt Euagrius († 593) von einem nicht mit Händen gemachten, vielmehr von Gott selbst hergestellten Bilde (εἰκὼν θεότευκτος), welches Christus dem Abgar, der ihn zu sehen gewünscht, zugesandt hat; durch dieses Bild sei 545 Edessa von den Persern errettet worden, als diese die Stadt belagerten. Bald nachher (578) soll auch der griechische Heerführer Philippicus seine Soldaten vor einer Schlacht gegen die Perser, durch Vorzeigen eines nicht mit Händen gemachten Bildes angefeuert haben. Davon verschieden ist wieder das Wunderbild von Kamulium, welches 574 nach Konstantinopel kam und im Anfang des folgenden Jahrhunderts von Kaiser Heraklius gegen die Perser ins Feld geführt wurde.

Thatsächlich also existirten gegen Ende des sechsten und zu Anfang des siebenten Jahrhunderts Christusbilder von wunderbarer Entstehung (εἰκόνες ἀχειροποίηται), welche u. A. als Schutzmittel und Talismane wider die Perser gebraucht wurden. Auch in Rom gab es schon im achten Jahrhundert ein solches Acheiropoiet, welches zwischen 726 und 731 vom Patriarchen Germanus dem Papst Gregor II. geschenkt und 752 vom Papst Stephan III. in Prozession

nach Maria Maggiore gebracht wurde, als Aistulf ihn bedrängte. Dasselbe befindet sich jetzt in der Capella Sancta sanctorum im Lateran und scheint ein Gemälde in Lebensgrösse darzustellen; wenigstens stimmen die ihm zugeschriebenen Maasse mit denjenigen, welche Nicephorus der Gestalt Christi beimisst (Garrucci, III, S. 10); dasselbe gilt von den beiden Schweisstüchern in Besançon und Turin, darauf sich der Körper Christi, als er im Grabe lag, abgedrückt haben soll (vgl. Garrucci, tav. 1, Nr. 4 und 5). Beide sahen sich sehr ähnlich, so dass der Verlust des ersteren während der französischen Revolution nichts zu besagen hat. Es ist übrigens noch von einem dritten in Compiegne die Rede. Das Turiner, aus den Zeiten der Kreuzzüge stammend, wird sorgsam in der Capella del santo sudario im Dom verwahrt, und zwar so gut, dass des Jesuiten Garrucci Bemühungen, es zu sehen, so erfolglos waren, wie seine den Bildern in Rom geltenden Anstrengungen.

Die ganze Gestalt, wie sie die Abgarbilder wenigstens theilweise dargestellt haben, lenkt unsere Gedanken wieder zur Paneasstatue zurück. Diese existirte noch, als die „Lehre des Addäus“ entstand. Bietet diese Schrift die erste Spur von der Sage über die Entstehung des edessenischen Bildes, so liefert Moses von Khorene (um 470) das älteste directe Zeugniss von seinem wirklichen Vorhandensein in Edessa, wohin es Hanan gebracht habe (Dietrichson, S. 50). Mit sehr hoher Wahrscheinlichkeit schliesst daher Dietrichson, dass das Abgarbild auf den Christuskopf in Paneas zurückgehe als auf das weit und breit im Morgenlande bekannte Porträt des Heilandes (S. 70). Damit fiele denn die letzte Möglichkeit, in dem Paneasbilde mit Schultze (S. 146) den älteren jugendlichen Typus zu vermuthen, wogegen bei entgegengesetzter Annahme die Continuität der hier dargestellten Entwickelung geschlossen erscheint. So wie gegenwärtig die Dinge liegen, wird man als das Wahrscheinlichste befinden müssen, dass die Paneasstatue die (nähere oder entferntere) Zeusähnlichkeit festgestellt hat und dieselbe von da auf das Abgarusbild übergegangen ist. Mag nun diese Statue einen Asklep oder mag sie einen Hadrian darstellen

der bärtige Typus ist im einen wie im andern Falle selbstverständlich. Die Münter'sche Münze giebt allerdings ein unbärtiges Bild, aber die Skulptur dürfte schwerlich über einen unbärtigen Hadrian verfügen, wie auch unbärtige Asklepe nur ganz selten vorkommen. Das also würde stimmen zu dem Schlussresultate, welches der norwegische Forscher formulirt wie folgt: „Theils durch den starken Synkretismus der Gnostiker des zweiten und des dritten Jahrhunderts, theils durch das weniger strenge Achthaben der Kirche während des vierten und fünften gestalteten sich Bilder, welche vermöge des naturgemässen Verhaltens ihrer Producenten zu antiken Vorstellungskreisen und Kunstformen die Hauptgöttertypen der drei griechischen Religionskreise in die christliche Kirche überführten. Nachdem der jugendlich starke und glaubensmuthige Geist der Christusgemeinde sich in den apollinischen Gestalten schnell und vorübergehend dargestellt hatte, wird der Zeus des Phidias die Centralfigur, deren Formen, weil Gott der Vater von den Christen nicht dargestellt werden durfte, auf den wesensgleichen Sohn übertragen wurden. Sobald ungefähr gleichzeitig die Macht des Gnosticismus gebrochen und die Scheu vor Darstellungen Christi gewichen waren, befand sich die Kirche im erbschaftlichen Besitze des Christusbildes. Nunmehr aber hat auch das Suchen nach einem wirklichen Porträt längst den Sieg über rein ideale Bedürfnisse davongetragen, und die griechische Jünglingsgestalt verschwindet hinter der Gestalt des bärtigen Zeus-Christus, in welcher man jenes Porträt zu besitzen glaubt, das von Paneas und Edessa aus bezeugt wird" (S. 214f.).

Wir sahen, wie die Sage ihrer Aufgabe, wunderthätigen Bildern eine wunderbare Entstehung zu verleihen, dadurch nachgekommen ist, dass sie der schon vorhandenen Legende von Abgars Bekehrung die Wendung noch dem Bilde gab. Dabei blieb sie jedoch nicht stehen. Bei dem in der Mitte des achten Jahrhunderts schreibenden Johannes von Damascus (*de fide orthodoxa* 4, 16) will Abgar ein Bild Christi haben. Der abgesandte Maler hat keinen Erfolg wegen des himmlischen Glanzes, welcher in Jesu Angesicht strahlt. Da trifft Jesus selbst Abhülfe, indem er seinen Mantel an das gött-

liche Gesicht hält, sein Bild auf diese Weise darin abdrückt und es dem Abgar sendet. Die reichste Auffassung der Sage aber findet sich in einem eigenen Buche über das Abgarbild, welches dem Kaiser Konstantin Prophyrogennetes († 959) zugeschrieben wird. Hier ist neben der herkömmlichen zum ersten Mal auch einer anderen Form der Sage gedacht, wonach das wunderbare Bild erst am Todestage Jesu entstanden sei, als Jesus auf dem Kreuzweg sich den Schweiss vom Angesicht trocknete; dieses Tuch habe dann Thaddäus dem Abgar überbracht. Gleichwohl kennt man kein Abgarbild mit dem leidenden Zug (Grimm, S. 31). Die vorhandenen Exemplare entsprechen der älteren Legende. Die Thatsache selbst aber, dass viele solche Bilder existirten, wusste man damals schon leidlich zu erklären. Wie das Abdrücken im Tuche einem naiven Zeitalter gleichsam den mangelnden Besitz der photographischen Kunst ersetzte, so gebietet man auch über wunderbare Ersatzmittel unserer heutigen Vervielfältigungskünste und erklärt damit die als theilweise Thatsache des gläubigen katholischen Bewusstseins bestehende „Vermehrung der Heiligthümer". Der Jesuit Johannes Ferrandus schrieb 1647 über die Reliquien und bewies bei dieser Gelegenheit, Gott könne dieselben, weil nicht an logisches Urtheil gebunden, vermehren (*supremum numen dubio procul explicuisse potentiam in reliquiis multiplicandis seu replicandis*), so dass es also in verschiedenen Kirchen recht wohl verschiedene Dornenkronen, heilige Röcke, zahllose Kreuznägel u. s. f. geben kann. Auf der Heimreise Hanans bleibt nach Konstantin jenes Tuch mit dem Bilde die Nacht über auf einem Ziegel bei Hierapolis liegen. Anderen Morgens haben die Hierapolitaner auch ein wunderbares Bild auf einem Dachziegel. Auch dieses Bild ist zwischen 963 und 969 nach Konstantinopel gekommen. In Edessa selbst vermehrt sich nach Cedrenus das Bild auf einem Ziegelstein, mit welchem es einst über dem Stadtthor zugedeckt gewesen war. Somit hat es keinen Anstand, wenn das Abgarbild, wiewohl es, nachdem Edessa den Mohammedanern in die Hände gefallen war, nach Konstantinopel geflüchtet wurde (944), doch auch in Genua und Rom existirt. An jenen Ort war es zwischen

1360 und 63 von Konstantinopel verbracht und 1388 in der Kirche San Bartolomeo aufbewahrt worden, einem seit 1307 im Besitze flüchtiger Armenier gewesenen, 1650 aufgehobenen Gotteshause (vgl. Garrucci, tav. 1, Nr. 1). In Rom aber ist das Kloster San Silvestro in capite schon seit Jahrhunderten im Besitze eines solchen Bildes. Möglich, dass das echte oder eine seiner Kopien bei der Einnahme Konstantinopels durch die Kreuzfahrer (1204) ins Abendland herüberkam. Vom römischen Gemälde, davon 1368 eine Kopie für den Prager Dom genommen wurde, existiren überhaupt mancherlei Nachbildungen, welche aber sämmtlich mehr oder weniger idealisirt scheinen; eine davon hat Wilhelm Grimm seiner Abhandlung beigegeben. „Es ist ein edles Gesicht mit freier hoher Stirn, hellblickenden Augen, übernatürlich langer und gerader Nase, gescheitelten Haaren und einem nicht langen aber starken und dunklen, etwas röthlich gehaltenen Bart; keine Spur von Schmerz darin, im Gegentheil völlige Ruhe und Klarheit, leidenschaftlose, ideale Schönheit. Man kann nicht anders sagen, als dass es einen grossartigen Eindruck von Hoheit und Reinheit hinterlässt“ (S. 30). Dietrichson spricht von einer „fast abstrakten Ruhe“ dieses Gesichts und hebt als besonders charakteristisch den grossen Abstand zwischen Augen und Augenbrauen und die dadurch bedingte Länge der Nase hervor (S. 58).

Damit stehen wir vor dem richtigen mittelaltrigen Typus, kenntlich an der hohen Stirn, den grossen Augen und geschwungenen Brauen, der geraden Nase und dem spitz zugehenden Untergesicht, wie er noch nachwirkt in der Auffassung der altdeutschen und niederländischen Schule, bei den Van Eyck, bei Rogier van der Weyde, bei Schongauer u. A. Etwas modernisirte Nachbildungen des Abgarbildes hat übrigens noch Pius IX. der Verehrung der Gläubigen empfohlen. Insonderheit ist die um 1870 in den süddeutschen Buchläden erschienene Photographie als die Kopie eines Smaragdes ausgegeben worden, welchen Innocenz VIII. vom Sultan als Lösung für dessen Bruder erhalten haben soll. Die Wahrheit davon reducirt sich darauf, dass das Bild aus dem 15. Jahrhundert stammt (Kraus: Encykl. S. 27).

Ganz der edessenische, ursprünglich stark orientalische Typus findet sich übrigens auf dem in Rede stehenden Bilde nicht mehr. Diesen beschreibt ein, fälschlich dem Damascener Johannes zugeschriebener, Brief an den Kaiser Theophilus, wenn er neben einigen nichtssagenden Allgemeinheiten und freilich auch neben der langen Nase von krausem Haar schwarzem Bart und namentlich von zusammengewachsenen Augenbrauen spricht. Letztere kommen noch in dem Malerbuch vom Kloster Athos, wie es scheint aber auch schon viel früher auf dem vatikanischen Elfenbein vor, sind dagegen später durchaus weggefallen. So namentlich in der vielgelesenen Schilderung von Gestalt und Gesicht Jesu, welche ein lateinischer, nicht vor dem eilften Jahrhundert nachweisbarer Bericht des Publius Lentulus, angeblichen Amtsvorgängers von Pontius Pilatus, an den Senat von Rom enthält. Derselbe stellt nach Kraus eine Uebertragung aus dem Griechischen dar (S. 16), ist aber jedenfalls so nichtssagend und trivial, dass wir hier nur Folgendes daraus erwähnen wollen. Das Haar ist nach dem gewöhnlichen Texte gelockt, dunkel und glänzend um die Schultern fliegend, auf der Mitte des Hauptes gescheitelt; nach dem römischen Manuskript dagegen nussbraun, schlicht bis um die Ohren, von da lockig und die Spitzen heller. Man sieht hier, wie die ganze Schilderung nur Werth hat, sofern sie gleichzeitige Gemälde kopirt, weshalb sie auch in verschiedenen Exemplaren verschieden ausfällt. Der Bart dagegen wird schon hier als röthlich (*ruber*), nicht lang, in zwei Spitzen ausgehend bezeichnet. Dies stimmt mit dem römischen Abgarbild, und um sich den Zusammenhang dieses letzteren selbst mit dem Produkt der byzantischen Kunst zu vergegenwärtigen, darf man nur z. B. den Christuskopf der Katakombe San Gaudioso zu Neapel damit vergleichen (Kraus: Roma sotterr. S. 300).

Von einer anderen Seite kommt dem römischen Abgarbilde eine letzte Schilderung entgegen, welche der byzantinische Kirchenschriftsteller Nicephorus Calistius (1330), der übrigens die Bilder Christi auf den Evangelisten Lukas zurückführt, in seiner Kirchengeschichte (I, 40) hinterlassen hat: das Gesicht länglich, die Nase etwas lang, der Bart licht-

braun, gelb oder röthlich (τὴν τρίχα τοῦ πώγωνος ξανθήν), nicht weit herabreichend. Hier, sowie in dem Malerbuch klingt noch Johannes von Damascus nach, wenn das Haar etwas zum Krausigen hinneigt. Dagegen ist es der spätere Typus, wenn es gleichwohl lang herabfällt. Die Gesichtsfarbe ist bei Lentulus und Nicephorus sanft geröthet, zugleich aber bei demselben, orientalische und occidentalische Züge vermischenden, Nicephorus, ferner im Malerbuch und bei Johannes von Damascus, welcher den syrischen Volkstypus vor Augen hatte, braungelb wie das Weizenkorn (σιτόχρους). „Er hatte ganz und gar die Art seiner gottseligen und makellosen Mutter.“ Dieser Schluss der Schilderung des Nicephorus ist bezeichnend; nicht blos sofern schon das alte Marienbild von Maria Maggiore in Rom die unverhältnissmässige Länge der Nase aufweist und überhaupt in jeder Beziehung ein Gegenstück zu dem Christusbilde von San Silvestro ist (Grimm, S. 53), sondern auch bezüglich des je länger desto ausschliesslicher begegnenden, gescheitelten Haupthaares. Auch der Lentulusbericht hat es aufgenommen. Durch denselben Zug aber zeichnete sich ja schon das bekannte älteste Marienbild der Katakombe S. Priscilla aus. Als auf Christusköpfe, für welche die Marienähnlichkeit besonders bezeichnend ist, sei auf tav. 89, Nr. 4 und tav. 155, Nr. 1 bei Garrucci verwiesen. Hier also liegt ein Hauptmotiv für Abweichungen von dem gewöhnlichen Zeustypus, während andererseits eine cyprische Münze (No. 28 der zweiten Münztafel bei Overbeck) auch einen Zeus mit gescheiteltem Haar möglich erscheinen lässt. Uebrigens aber läuft in der kirchlichen Legende die Geschichte des Marienbildes ganz parallel mit derjenigen des Christusbildes. Auch hier edessenische Bilder, durch Abdruck des Gesichts im Tuch erzeugt, auch hier sonstige Bilder, nicht von Menschenhänden gemacht, auch hier dennoch aber zugleich auch (durch Johannes von Damascus) Lukas und seine Malerkunst in Anspruch genommen, um die Echtheit der Bilder glaubhaft zu machen. Uebrigens giebt es für den Malerberuf dieses Lukas, welchem eine Inschrift das sogenannte Salvatorbild in der Kapelle über der *Scala santa* beim Lateran zuschreibt, keine

Zeugnisse vor dem Papst Gregor II., welcher ein Christusbild auf ihn zurückführt. Seine Malerschaft steht daher lediglich im Dienste der Legende vom Christus- und Marienbilde. Die vorhandenen Lukasbilder aber zeigen den Abgartypus und sind Erzeugnisse des späteren Byzantinismus (Kraus: Encykl. S. 17).

Wir werfen einen Rückblick auf die Entwickelung des Christusbildes in der griechischen Kirche, mit der wir nunmehr abschliessen. Die byzantinische Kunst, unter dem Einflusse einer im Grunde siegreich gebliebenen monophysitischen Auffassung stehend, sucht die göttliche Erhabenheit dadurch zu noch strengerem und zweifelloserem Ausdruck zu bringen, dass sie den Sohn auch bezüglich des Alters dem Vater nähert. So entsteht der Pantokrator-Typus, eine noch düsterere Brudergestalt des römischen Mosaik-Christus (vgl. Dietrichson, S. 274, 279). Zugleich siegt auf dem Concilium quinisextum 692 diese Christusdarstellung auch kirchenrechtlich, und das zweite Concil von Nicäa 787 entzieht den Typus jeglicher individuellen Gestaltung. Uns berührt übrigens näher die auf dieser den Bilderdienst kanonisirenden Versammlung oft geführte Klage über die, den Bilderstürmern zur Last gelegte, Zerstörung zahlreicher Dokumente und Belege zur Bildergeschichte. Seither wiederholen die Maler und Mosaikbildner der orthodoxen Kirche in unzähligen Exemplaren sklavisch immer nur dieselben Züge. „Die junge schöne Göttin der Kunst wird an eine Leiche gefesselt" (S. 281). Zwischen 1100 und 1500 stellt ein Mönch auf dem Berge Athos in dem von Didron herausgegebenen „Handbuch der Malerei" (deutsch von Schäfer, 1855) die längst beobachteten Regeln zusammen. „In dieser Weise gestaltet, geht nun das Christusbild durch die Hunderte und Tausende von kleinen Kirchen, welche die christliche Türkei, Griechenland, die Inseln des Archipelagus und das heilige Russland besitzen." „Wer ihn einmal in den dunkeln Kirchen Griechenlands gesehen hat, diesen Christus-Allherrscher, vergisst seiner nie wieder; ein Bild des Schreckens verfolgt ihn durchs ganze Leben. Wir verstehen dann die Bedeutung, welche dieser Typus für jene abergläubischen

Zeiten gewonnen hat. Die Linien des hageren Gesichtes sind hart und streng, die Nase auffallend lang, die Augen starren düster wie in eine ewige Nacht hinein, die Farbe ist ledern oder leichengrün" (S. 284f.). In demselben Maasse, wie in dem gesunkenen Rom die Kunst fast ausschliesslich in die Hände eingewanderter byzantinischer Künstler übergeht, beherrscht der strengere Byzantinismus auch die römische Mosaik bis tief in das Mittelalter hinein. Noch unmittelbarer erinnert an Byzanz die Markuskirche in Venedig (S. 287), wo gelegentlich Christus zum Greise wird mit grauweissem Haar und Bart (S. 298).

Mit dem Byzantinismus hängt aber auch die romanische Kunst des Abendlandes zusammen, welche den sog. Salvatortypus hervorbringt (S. 300 f.). „Nur allmälig werden die Formen voller und kräftiger, die Gliedmaassen kürzer und gedrungener", und endlich bemächtigt sich das reiche Leben und zarte Gefühl der gothischen Kunstperiode auch des Christusbildes. Der Typus aber ist noch immer derjenige des Abgarbildes. Noch ein von Avignon datirter päpstlicher Ablassbrief von 1350 zeigt in der Initiale das mit dem älteren Veronikabild in St. Peter übereinstimmende Silvesterbild (S. 311).

Damit haben wir den berühmtesten Namen der Christusbildlegenden genannt — Veronika. Nicht bloss die Frau, welcher das betreffende Bild zu Theil wurde, auch es selbst heisst im Mittelalter Veronika, und es hat deshalb etwas Bestechendes, wenn nach Mabillon und Papebroek heute noch Schultze (Zeitschr. S. 303) meint, der Name sei aus dem lateinischen *vera* und dem griechischen *ikon* mit Umstellung der Buchstaben gleichsam zusammengeronnen. Aus der nicht mehr verstandenen Etikette, darunter die wunderbaren Bilder gingen, wäre ein Frauenname geworden. Aber seit Reiske (*de imaginibus Jesu Christi*, 1685) gilt er vielmehr als Latinisirung von Berenice oder Beronika, was die macedonische Form ist für Pheronika, d. i. Siegbringerin Noch in einer römischen Urkunde vom Jahr 1011 hat sich der Name Berconica erhalten. So aber heisst schon in der judenchristlichen Lègende des zweiten Jahrhunderts, wie sie in den Clementinen nieder-

gelegt ist, die von Jesus geheilte Tochter des phönizischen Weibes. In den Pilatus-Akten (cap. 7) dagegen ist der Name bereits übergegangen auf jene andere Kranke, die Jesus nach Matth. 9, 20—22 von zwölfjähriger Krankheit geheilt hat. Auch sie, die bei Rufinus, Cassiodor, Cedrenus und Malala Bernike heisst (Kraus, S. 19f.), wird ohnedies nach Tyrus versetzt. Dass sie aber gerade den Namen Bernike trägt, erklärte schon Maury aus der Rolle, welche diese Figur der evangelischen Geschichte bei den Ophiten und Valentinianern spielt. Wie diese die ganze evangelische Geschichte allegorisirten, so sahen sie speciell in jener Frau ein Bild der sog. Prunikos, einer gefallenen und vom Heiland wiedererlösten Untergottheit. Der zufällige Anklang von Prunikos an Beronike veranlasste die Benamung der Frau.[1]) Jetzt ist es an der Zeit, noch einmal jener von Eusebius und Sozomenus bezeugten Erzgruppe in Paneas zu gedenken. Wie die männliche Figur, ursprünglich vielleicht Aeskulap, zum Christus wurde, haben wir schon gesehen. Was man aber in dem Weibe sah, das ist also richtig die Beronike, die spätere Veronika, welche jenes erste Bild Christi aufgestellt hat. Alle späteren Sagen von dem Christusbilde, das in den Besitz der Veronika gekommen sein soll, können ursprünglich nur bezweckt haben, die Treue der in Erz gegossenen Gesichtszüge jenes angeblichen Christus auf der Bildsäule zu Paneas zu beglaubigen. Hier liegt die Wurzel der Legende vom Veronikabild — abermals zugleich ein Beweis von der für den späteren Christustypus Epoche machenden Bedeutung jenes Monumentes, wie für das gnostische Dunkel, darin sich die rückwärts verfolgte Entwickelung zuletzt verliert.

Der soeben dargelegte Sachverhalt hat sich erst der kritischen Theologie unserer Tage ergeben, indem z. B. Lipsius in der Veronikasage eine Combination der edessenischen Lokallegende mit der christlichen Auffassung des

---

1) Die Ableitung Dietrichsons (S. 63) von einer nordfranzösischen und belgischen Lokalheiligen, der gegen Blutfluss wirkenden Venica, (von *vena*, Blutader), würde voraussetzen, dass die Sage von den angegebenen Regionen aus sich verbreitet habe.

Erzbildes von Paneas entdeckte (die Pilatus-Akten, 1871, S. 36; die Abgarsage, S. 62f.). Dagegen hat schon vor einem Menschenalter Wilhelm Grimm die Geschichte der seit etwa 500 nachweisbaren (vgl. auch Lipsius in dieser Zeitschrift, 1881, S. 191), dann in vielen Modifikationen durch das ganze Mittelalter hinlaufenden Veronikasage gegeben, die nichts ist als der im Abendland weitergebildete Abklatsch der älteren edessenischen Legende vom Abgarbild. An die Stelle des Addäus, welcher übrigens selbst aus Paneas, dem Standorte des Erzbildes Christi gewesen sein soll, tritt hier eine jüdische Frau, an die Stelle des Königs Abgar ein römischer Kaiser. Nach der ältesten Gestalt der Sage wie die *Mors Pilati* sie enthält, ist es Tiberius (vgl. Lipsius, S. 65f. Dietrichson, S. 31). Die späteren Formen lassen ihn speciell am Aussatz erkrankt sein; da hört man von einer einst von Christus geheilten Frau mit Namen Veronika oder Veronix. Dieselbe ist im Besitze eines Bildes Jesu. „Ein vil herez Bild han ich von sinen Gnaden,“ — sagt sie in der Kaiserchronik. Der kranke Fürst wird vom blossen Anschauen desselben gesund. Auch hier wissen die früheren Dichtungen nur von einem schmerzfreien, von überirdischer Schönheit leuchtenden Antlitz, welches Christus der Veronika verschafft hat, indem er sein Angesicht in einem Tuch abdrückte. Erst gegen Ende des Mittelalters begegnet uns — und zwar zuerst nur andeutungsweise — jene andere Form der Legende, in welcher dieselbe gegenwärtig von der römischen Kirche anerkannt wird. Hiernach reichte dem sein Kreuz nach Golgatha schleppenden Heiland eine mitleidige Frau aus Jerusalem mit Namen Veronika ihren Schleier, um sich Schweiss und Blut damit abzutrocknen. Er giebt ihr das Tuch zurück, aber als Zeichen seiner Gnade ist sein Angesicht darauf abgedrückt. Auch hier also wiederholt sich die spätere Wendung der Abgarsage. Dem entspricht endlich der Charakter der Veronikabilder, welche die mittelalterliche Kunst producirte. Zuerst, d. h. seit dem vierzehnten Jahrhundert nachweisbar, ein göttliches, ruhiges, schmerzfreies Gesicht ohne Dornenkrone, die Nase lang, das röthliche Haar schlicht herabhängend; der kurze Bart gespalten

— einfach das Abgarbild, wie wir dasselbe bereits kennen. Dann aber mischen sich allmählich Leidenszüge in das Antlitz; es tritt die Dornenkrone hinzu, in der Kunst überhaupt seit etwa 1300, auf den Veronikabildern erst etwas später nachweisbar (Grimm, S. 44, 50). Im Frauenhause zu Strassburg liegt unter den Münstertrümmern noch ein grosser steinerner Christuskopf mit der Dornenkrone, der einst schon im romanischen Theil des Münsters gestanden hat. Hier und anderswo (vgl. Wilhelm von Köln in München) verändert sogar die Dornenkrone den Typus nicht wesentlich. Nur allmählich vollzieht sich der Uebergang in das volle Schmerzensbild, wie wir es zumeist aus Dürers Holzschnitten kennen.

Ehe wir diese Entwickelung und die Entstehung des eigentlichen *Ecce homo* weiter verfolgen, muss noch bemerkt werden, dass sich auch des echten Veronikabildes wie des Abgarbildes verschiedene Orte rühmen. In erster Reihe steht natürlich auch hier Rom, so dass Dietrichson in der ganzen Legende geradezu eine tendenziöse Erfindung der römischen Kirche erkennt, welche sich auch in dieser Beziehung mit der orientalischen habe messen wollen (S. 25f. 45). Jacopo Grimaldi, welcher unter Paul V. Zeugnisse über das römische Bild sammelte, theilt mit, dass schon in der älteren Peterskirche Papst Johann VII. im Jahre 705 einen Tabernakel zur Bewahrung des Veronikabildes errichtet habe, was angesichts der Thatsache, dass Gregor II. im Bilderstreit vielmehr auf das Bild in Edessa verweist, kaum glaubhaft ist (Dietrichson, S. 41 f.). Später ist nur noch von einem Bilde in Santo Spirito die Rede, welches aber Bonifacius VIII. 1297 in die Peterskirche gebracht haben soll. Dies wäre nach Dietrichson der Moment, da der Herrlichkeitstypus mit dem Leidenstypus vertauscht worden ist (S. 36f.). Ein *Altare sancti sudarii* soll schon 1011 in Rom geweiht worden sein (Kraus, S. 18); aber nachweisbar ist erst seit Urban V. († 1370) von einem *sudarium salvatoris* als unter den Reliquien der Peterskirche zu Rom befindlich die Rede. Dort soll Luther 1510 das Bild gesehen haben, in Wahrheit freilich nur ein Brettlein und ein Tüchlein darin. Im Jahr 1606 ward es in die neue Peterskirche gebracht und

seither in einer der vier mächtigen Kuppelsäulen aufbewahrt. Ein auf competentem Augenzeugniss beruhendes Urtheil über dieses Bild existirt nicht. Nur fürstliche Personen, die zuvor Titulardomherren von St. Peter geworden sind, dürfen es sehen. Dem Volk ist es im December 1854 ausgestellt gewesen und wird es alljährlich am Charfreitag gezeigt, aber so, dass weder Dietrichson (S. 24) ohne, noch Hase (S. 261) mit Fernglas etwas Anderes zu sehen vermochten als Rauch und Nacht. Darauf dass es im Gegensatze zu dem älteren Typus zu den schmerzbewegten Bildern gehört, führt wohl der Name „Schweisstuch." Jeder Zweifel an dem erst mittelalterlichen Ursprung des Bildes wäre beseitigt, wenn sich feststellen liesse, dass das Bild geschlossene Augen, einen halbgeöffneten Mund und Blutstropfen aufweist, d. h. durchaus schon als Schmerzensbild auftritt (vgl. darüber Garrucci, S. 8). Ebensowenig ist darüber ins Klare zu kommen, was die sonst noch auf den Besitz des Veronikabildes Anspruch erhebenden Städte, namentlich Iaen in Andalusien (die Kathedrale mit der santà faz), im Grunde aufzuweisen haben. Man nennt auch Mailand und Lucca, woselbst sich im Tempietto des Domes jedenfalls das berühmte, von Dante (inf. 21, 48) erwähnte Volto santo befindet, ein angeblich von Nikodemus aus Cedernholz geschnitztes Bild des Gekreuzigten mit Krone und prachtvollem Aermelrock, welches 782 aus Beryt hierher gekommen sein soll.[1])

Die Erwähnung des *Volto santo* führt uns auf die Geschichte des Crucifixes. Der Anhaltspunkte und Data zur Beurtheilung des Sachverhaltes sind es viele, und wir haben bereits eine eigene „Kunstgeschichte des Kreuzes" (von Stockbauer, 1869). Thatsache ist, dass Bilder des Gekreuzigten verhältnissmässig spät auftauchen, während doch das

1) Ueber die seltsame Weiterentwickelung dieses Bildes zur sog. heiligen Kümmerniss vgl. Dietrichson, S. 367f. Uebrigens weichen von dem Bilde, das er giebt (Fig. 3), die Photographien, welche heutzutage in Lucca verkauft werden, vielfach ab und sehen aus wie Modernisirungen, zumal im Schnitt des Gesichtes und des Bartes. Freilich stimmen auch die kursirenden Kopien des römischen Bildes nicht unter einander überein. Nach Kraus (S. 19) stellen sie das Gesicht schmäler, die Stirn höher dar, als das ganz ähnliche Abgarbild.

Kreuz selbst schon ganz früh als zauberhaftes Symbol des Christenthums galt. Aber bildliche Darstellung hat darum das Kreuz keineswegs von Anfang an gefunden, noch viel weniger der Gekreuzigte. Worin liegt der Grund dieser überraschenden Erscheinung?

Gewiss nur zum Theil, und zwar zum geringeren Theil, in der Verachtung, welche den „Verehrern des Kreuzes" (*crucis religiosi* — sagt Tertullian im Apologeticus, cap. 16) anlässlich des schimpflichen Galgens anhaftete, daran ihr Herr und Meister geendet hatte, wiewohl auch dieser Umstand nicht wirkungslos blieb. Das früheste Bild eines Gekreuzigten, das wir überhaupt besitzen, begegnet uns in jenem rohen Spottbilde, welches etwa um 200 ein Sclave auf eine Wand der Kaiserpaläste auf dem Palatin kritzelte. Darüber hat erst kürzlich Hasenclever in dieser Zeitschrift (1881, S. 98) berichtet; hier sei nur noch darauf hingewiesen, dass uns die zur Verhöhnung eines christlichen Mitsclaven entworfene Zeichnung nicht einmal Aufschluss über die, unter den Gelehrten streitige und mit völliger Sicherheit nicht mehr zu entscheidende, Frage giebt, ob ausser den Händen auch die Füsse der Hinzurichtenden angenagelt wurden. Kein Bildwerk des eigentlichen Alterthums steht zu Gebote, welches hierüber Belehrung böte, trotzdem dass sonst die ganze Breite des Lebens zur Darstellung gebracht wird und selbst abschreckende Scenen keineswegs völlig vermieden sind. Um von den so häufig dargestellten Scenen der Opferung Iphigenias oder Polyxenas zu schweigen, bebte die antike Plastik selbst vor der Abschlachtung ganzer Reihen von Gefangenen nicht zurück. Aber die Kreuzesstrafe galt als allzu verächtlich, allzu niedrig, allzu widrig, um einer künstlerischen Darstellung würdig oder fähig zu sein. Wer einer so jedes menschliche Gefühl empörenden Schmach verfallen konnte, der schien wohl schon vorher aus den Reihen der Menschen gestrichen zu sein. Vom freien Römer sagt Cicero (pro Rabirio 5) sogar, „dass sich der Anblick einer Kreuzigung für ihn durchaus nicht gezieme". Dieselben Römer, welche dem unbarmherzigen Egoismus ihres Staatsinteresses zu Liebe vorkommenden Falls unbedenklich hunderte und tausende von Menschen zum Kreuze

schickten, waren doch feinfühlend genug, um die entsetzliche Scene von jeder Verherrlichung durch die Kunst auszuschliessen, und es ist vielleicht unter allen Symptomen starker Einwirkung des heidnischen Geschmacksurtheils auf das Christenthum das stärkste und frappanteste, wenn wir auch in christlichen Kreisen eine ähnliche Wahrnehmung machen. Die Liebhaberei der siegreichen Kirche für den triumphirenden und thronenden Christus, von Schultze als Erklärungsgrund aufgeboten (S, 312), reicht nicht aus, da in dieser Beziehung die Märtyrerkirche mit ihrem Beispiele vorangegangen ist. Erst als die Kreuzigung in der Wirklichkeit nicht mehr vorkam, als einiges Gras über jeglichem Golgatha gewachsen war, konnte die Kunst Darstellungen wagen, welche an sich jeder ästhetischen Behandlung widerstrebten (vgl. Hasenclever, S. 99), so dass erst eine „besondere Weise" der Darstellung, welche von der Wirklichkeit abwich (vgl. Fulda: Das Kreuz und die Kreuzigung, S. 71f.), die Sache ermöglichen musste.

Noch auf den christlichen Sarkophagen des Lateran sehen wir zwar Gefangennehmung, Verleugnung, Verurtheilung, nie aber die Hinrichtung selbst dargestellt. Ebenso steht es mit den Bildercyklen in Ravenna und im Codex Rossanensis. Wenn dann freilich allmählich die christliche Kunst der nachconstantinischen Zeit anfing Gefallen an dem blutigen Detail der Martyrien zu finden, so scheint dies selbst einem guten Katholiken als „eine eben so seltsame Verirrung des Geschmacks, wie ein Abweichen von dem milden, classisch angewehten Geiste der ersten Jahrhunderte" (Kraus: *Roma sotterranea*, S. 227). Es ist eine auffallende Thatsache, dass die vorconstantinische Kirche bildliche Darstellungen des Kreuzes nicht besitzt. Das griechische Kreuz in der Krypta der Lucina steht vereinzelt da; seit ungefähr 400 tritt das lateinische Kreuz hervor, und erst seit ungefähr 500 wird es häufige und stehende Darstellung (andere vereinzelte Präformationen vgl. bei Dietrichson, S. 335f.). Den Tod des Erlösers veranschaulichte die alte Kirche seit dem vierten Jahrhundert, indem sie irgendwie ein Lamm mit einem Kreuze combinirte; später tritt auch Christus selbst auf mit einem Kreuze in der Hand. Aber erst aus dem siebenten Jahr-

hundert datirt das einzige Bild eines Gekreuzigten, welches die Katakomben (San Valentino an der Via Flaminia, bei Garrucci, tav. 84,2) aufweisen. Vorher gefielen sich die Künstler der Katakomben darin, selbst das Grab mit freundlichen Symbolen, mit farbigen Blumen und heiteren Weinranken zu umgeben. Auch die Alten liebten aut ihren Grabmonumenten meist frohe, heitere Symbole. Aber hier kommt ein echt christlicher Zug hinzu: die Thatsache nämlich, dass während einer so langen Periode der Verfolgungen das unter dem Eindrucke schmerzlichster Prüfungen in die Katakomben geflüchtete Christenthum nirgends ein Bild der Trauer, ein Zeichen der Kränkung, einen Ausdruck der Rachbegierde hinterlassen hat (Kraus, S. 296. Hasenclever, S. 83).

Auch hier kam es indessen mit der Zeit zu einem Bruche mit dem antiken Geiste, in Folge dessen die künstlerische Entwickelung des Christenthums auf Abwege getrieben wurde, freilich nicht auf einmal.

O. Marrucchi, welcher in seiner Schrift *La cripta sepolcrale di San Valentino* (1878) diesen Gegenstand aufs Neue behandelt hat, zeigt, wie von den Kreuzesbildern, nachdem sie einmal aufgetreten waren, ein ganz allmählicher Uebergang zu den Kreuzigungsdarstellungen geführt hat (S. 35 f.). Verlässlich und wesentlich vollständig handelt darüber auch E. Engelhardt in der „Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben“ (1880, S. 188—195). Die fragliche Entwickelung wird in bezeichnender Weise illustrirt durch die Ampullen von Monza, (Geschenke Gregors I. an Königin Theodolinde um 590), welche namentlich ein mit Blumen ornamentirtes Kreuz zeigen, über dessen oberem Balken aber das Haupt Christi mit dem herkömmlichen Nimbus schwebt (andere ähnliche Fälle erwähnt Hasenclever, S. 100). So taucht hinter dem antiken Lebensbild zunächst noch ganz ohne Schrecken das mittelalterliche Todesbild auf, oder vielmehr der sterbende Christus wird in johanneischer Weise als über das Kreuz hinweg erhöht dargestellt.

Seit dem Ende des fünften Jahrhunderts entwickelt sich aus der blossen Andeutung die vollständige Kreuzigungsscene, aber ohne sofort zu allgemeiner Anwendung zu gelangen.

Das Reliquienkästchen im sogenannten Tesoro des Domes in Monza zeigt schon ein emaillirtes Goldcrucifix, doch schreibt der Priester, welcher diese Dinge zeigt, das Reliquiarium dem König Berengar zu. Als älteste vorhandene Darstellung der Kreuzigung gilt jetzt eine dem britischen Museum angehörige Elfenbeinsculptur, welche, sicher italienischen Ursprungs, an den Stil der Sarkophage erinnert und wenigstens nach Dobbert und Kraus, welcher es in seinem archäologischen Vortrag publicirt (S. 26), schon dem fünften, vielleicht eher dem sechsten Jahrhundert angehören dürfte (V. Schultze in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte,“ V, S. 450f.). Ein noch unbärtiger Christus hängt, mit den Händen angenagelt (über die Füsse wird gestritten), an dem vierarmigen Kreuze; zu seiner Rechten Maria und Johannes, zu seiner Linken der den Lanzenstich unternehmende Soldat. Der durchaus indifferente, schmerzlose Gesichtsausdruck des Gekreuzigten entspricht allerdings der älteren, dogmatisirenden Darstellungsweise, könnte aber auch mit dem Verfall der Kunst zusammenhängen. Der daneben am Baum hängende Judas zeigt auch eine gänzliche apathische Miene. Von dem ungefähr gleichzeitigen Relief an den Holzthüren von S. Sabina auf dem Aventin ist sogar die Beziehung auf die Kreuzigung bestritten. Von dauerndem Einflusse wurde jedenfalls erst das Crucifix einer syrischen Evangelienhandschrift des mesopotamischen Mönches Rabulas vom Jahr 586 (jetzt in Florenz). Ihm reiht sich eine Zeichnung des gleichfalls asiatischen Mönches Anastasius Sinaita an. Beide Blätter kamen seit etwa 600 in Umlauf vermöge des dogmatischen Interesses gegen den Monophysitismus; man wollte einen in menschlicher Weise leidenden Gottessohn, und man wollte ihn „vor die Augen gemalt“. Das realistischere Bild des Anastasius wurde im Orient einfach copirt, während man sich schon seit Gregor I. im Abendlande mit grösserer Freiheit an das mit dem Colobium bekleidete des Rabulas hielt. Aus diesen Denkmälern, sowie aus gelegentlichen Erwähnungen von Bildern des Gekreuzigten darf jedenfalls der Schluss gezogen werden, dass sich das Marterbild im Laufe des sechsten Jahrhunderts ausgebildet hat. Ob dann das trullanische Concil von 692 (can. 82)

direkt den Gebrauch der Crucifixe anordnete, mag nach dem Widerspruch Stockbauers (S. 166f.) dahingestellt bleiben. Das Bild aber, welches Johann VII. 705 in S. Peter aufstellte, ist wahrscheinlich bereits ein Crucifix gewesen (Dietrichson, S. 43. 340). Bald darauf richtet sich im Orient die ikonoklastische Wuth auch gegen Crucifixe. Jedenfalls hat das Crucifix eine Tradition von etwa zwölf Jahrhunderten für sich und bezeichnet genau die Stelle, wo sich der veränderte Geschmack und Geist des specifisch mittelalterlichen Christenthums von den Traditionen der antiken Kunstrichtung definitiv abgelöst hatte.

Auf diesem Punkte der Betrachtung muss noch einer der originellsten und interessantesten Combinationen Dietrichsons gedacht werden, welcher hier seinen Dionysos-Schlüssel erst recht in Gebrauch nimmt. „Mehr als jede andere mythische vertritt eben Dionysos, der Sohn des Göttervaters und der menschlichen Mutter, die innigste Gemeinschaft des Göttlichen und Menschlichen, das Eintreten des Gottes in die Endlichkeit und seine Leiden unter den wechselnden Erdenlosen, aber auch sein siegreiches Ueberwinden aller Noth durch die ewige Jugendkraft des göttlichen Lebens, das wie in der erwachenden Naturkraft des Frühlings und in der Feuerkraft des neuen Weines im Herbst, so auch in der Begeisterung der Menschenseele für alles Schöne und Edle seine befreiende Wundermacht und Segensfülle offenbart; so ist der Befreier Dionysos das griechische, im Naturmythus wurzelnde Urbild jener höheren christlichen Gott-Menschheit, in welcher alle Leiden und Kämpfe der Menschenkinder zur herrlichen Freiheit der Gotteskinder verklärt sind.“ In diesen Worten O. Pfleiderers (Protestantische Kirchenzeitung, 1881, S. 435) würde der norwegische Kunstarchäologe wohl gern die Quintessenz der allgemeinen religionsphilosophischen Betrachtungen erkennen, mit welchen er seine Ableitung des Christusbildes aus dem Dionysostypus vorbereitet (S. 120f.). Auf diesem Wege nun soll der bärtige Salvatorkopf erstmalig von dem zum Crucifixkopf führenden Leidenszug angehaucht worden sein. Ich vermag diese merkwürdige Combination, welche ganz an einer schon von Jablonsky, Münter, Raoul Rochette und Wilhelm Grimm besprochenen basi-

lidianischen Gemme (Chiflet Nr. 111), angeblich Christus als Dionysos Zagreus darstellend (S. 205f. 219f. 243), hängt, nicht zu beurtheilen. Ob die fragliche Gemme, wie Kraus (Encykl. S. 20) will, einen Jupiter tonans vorstellen könne, bezweifle ich, möchte hier überhaupt auf dieses Datum, sowie auf die weitere Combination des späteren Crucifixkopfes mit der 1753 in Herkulanum ausgegrabenen, unter dem Namen Plato bekannten, Broncebüste des Dionysos im Museo nazionale zu Neapel (S. 210f.) nur die Aufmerksamkeit der Fachgelehrten lenken. Freilich haben wir es hier mit einem der kühnsten Gedankengänge des Verfassers zu thun. Statt dieselben zu kritisiren, verzeichnen wir blos noch ihren Abschluss: „So wie der Crucifixtypus nur der etwas verjüngte und als leidend dargestellte Pantokratortypus ist, so ist auch der des Dionysos Zagreus nichts als der etwas verjüngte und als leidend dargestellte Zeustypus. Endlich wäre nur noch auf die unleugbare Identificirung des Serapis und des Dionysos hinzuweisen, um den Kreis der Thatsachen zu schliessen, die zur Erklärung des Ursprungs des Christustypus vorliegen" (S. 214).

Die letzten Bemerkungen weisen uns auf eine Zeit, da die Vorboten der Renaissance unliebsamst unterbrochene Fäden wieder angeknüpft haben. Lange genug haben uns auch auf italienischen Kunstwerken die starren Augen des byzantinischen Bildes fremd und abschreckend angeblickt. Einen überraschenderen Eindruck bringt die ganze Kunstgeschichte nicht wieder, als mitten unter den übrigen Schöpfungen des dreizehnten Jahrhunderts Niccolo Pisanos Kanzelsculpturen im Baptisterium zu Pisa und die Lünette der linken Eingangsthür am Dom zu Lucca. Dort eine Kreuzigung, hier eine Kreuzabnahme — ein sterbender und todter Herkules. Hier und anderswo thun jetzt die herrlichen Sarkophagenreliefs im Pisaner Campo Santo ihre Wirkung. Aber auch der mildere, zeusartige Typus stellt sich bald wieder ein in der Zeit, da Christus selbst dem Dante als *sommo Giove* (Purg. 6, 118) erscheinen konnte. Von Petrarca berichtet Dietrichson ähnliche Ausdrücke (S. 310). Gleichzeitig „verleiht das eintretende Studium der Antike in Italien den Christus- und Salvatorbildern eine bestimmte Zeus-

ähnlichkeit; nur sind sie durchaus jünger als der antike Gott" (S. 309). Es ist Dantes Freund Giotto, der die alten Traditionen wieder aufnimmt. Ich erinnere an einen Beleg neuesten Datums. Wer den Bildercyklus des von O. v. Gebhardt und A. Harnack veröffentlichten, etwa gegen 600 entstandenen Evangeliencodex von Rossano (*Evangeliorum codex graecus purpureus — Rossanensis*, 1880) betrachtet, wird z. B. durch das die Auferweckung des Lazarus darstellende Gemälde unmittelbar und unabweislich an Giottos entsprechendes Bild in der Arena zu Padua erinnert. Man muss den Herausgebern einräumen, dass der genannte Maler irgendwie von diesen, gerade an der Schwelle des Ueberganges von der classischen zur byzantinischen Malerei stehenden Gemälden beeinflusst war (S. XXIII). Hier also haben wir es mit einem, die Continuität der altkirchlichen Kunstentwickelung bestätigenden, dem vorhandenen spärlichen Material zwanglos sich eingliedernden, ja eine Lücke in demselben auf willkommenste Art ausfüllenden Funde zu thun. Der Christustypus ist im Ganzen derjenige der gleichzeitigen Mosaik und bekennt auf einzelnen Stücken — man beachte z. B. das Bild „Christus und Barabbas" — seinen antiken Ursprung ganz offen. Auf solche oder ähnliche Art beschaffen muss man sich die Vermittelung denken, wenn die Behauptung auftritt, dass der kalixtinische Typus selbst noch den Schöpfungen der höchsten Kunstblüthe zu Grunde liegt. Dietrichson hat hierfür das Gesetz formulirt, dass „verwandte Ideen durch verborgene Quellengänge verwandte Ausdrucksformen finden" (S. 213), und ein höchst frappantes Exempel dazu würde allerdings unter eben angedeuteten Voraussetzungen die sprechende Verwandtschaft der oben erwähnten Dionysosbüste mit gewissen Schöpfungen der Renaissance liefern (S. 211), sofern diesmal zu einer Zeit, da die Nachbilder erschienen, das Original selbst noch unter der Lava des Vesuvs verschüttet lag. Im Christuskopfe der Renaissance tritt, soweit derselbe antikisirt, jedenfalls nur wieder zu Tage, was der ganzen Entwickelung als treibende Kraft von vornherein inwohnte (S. 397). Das seit ungefähr 1300 in der italienischen Kunst auflebende und im Laufe von zwei Jahrhunderten endlich ausgereifte Ideal

findet seine elementare Keimgestalt in dem Christuskopfe, welchen die Malerei, Skulptur und Mosaik des vierten bis sechsten Jahrhunderts geschaffen hat. Paolo fuori le mura weist ein Mosaikbildniss auf, welches mit gleichem Recht als Abschluss der altkirchlichen kalixtinischen Tradition, wie als Ansatz zum Christuskopfe der Renaissance gelten kann (Kraus, S. 22).

Daneben aber tritt jetzt der an sich durchaus unclassische, der Antike widerstrebende Crucifixtypus erst recht hervor, indem nämlich in der zweiten Hälfte des Mittelalters der am Kreuz auf dem Fussbrett stehende Christus der romanischen Kunst je länger desto mehr dem am Kreuz hängenden Schmerzensbilde den Platz räumt. Seit dem dreizehnten Jahrhundert insonderheit verdrängt der dornengekrönte Christuskopf definitiv den leidensfreien, wenn auch zuweilen schon mit den Symbolen des Todes versehenen Typus (vgl. Dietrichson, S. 354f.). Ein Höchstes erreicht die Kunst auf diesem Gebiete im Laufe des fünfzehnten Jahrhunderts in Italien. Gerade in der Mitte zwischen Giotto und der eigentlichen Renaissance hat im Kloster von San Marco in Florenz Fra Angelico seine Crucifixe gemalt. Es ist allerdings durchaus christliche Empfindungsweise, spezifisch mittelalterliches, direkt antihellenisches Christenthum, was uns hier entgegentritt. Welch eine Kluft liegt doch zwischen dem Christenthum eines Origenes, dessen Gedanken ganz auf den Logos in der transscendentesten Himmelshöhe gerichtet sind, und dem eines Bernhard von Clairvaux, der zuerst den Ton „O Haupt voll Blut und Wunden“ anstimmte! Es ist genau die Weite des Abstandes zwischen dem Abgarusbilde und etwa den Bildern, die uns begrüssen, wenn wir die Eingangspforte jenes Klosters, des Museo fiorentino di San Marco, durchschritten haben. Wir erinnern zumeist an das grosse Fresko des Capitelsaales, darstellend den Gekreuzigten mit den beiden Schächern, seine Angehörigen und 16 Heilige als Vertreter der ganzen Kirche anbetend, erschüttert, weinend am Fusse des Kreuzes. Wir treten aus dem Capitelsaal vor in den Klosterhof. Hier an zwei sich schief gegenüber liegenden Ecken zwei der allerbezeichnendsten, eines unauslöschlichen Eindrucks sicheren Bilder! Dort ein jugendschöner, trotz echt mittelalterlicher

Auffassung noch classisch angehauchter Christus, welcher, als Pilger verkleidet, die Seinen sucht, die er — es sind zwei Dominicaner — am milden Sinn und liebevollen Thun zu erkennen weiss; hier ein Gekreuzigter, welcher auf den am Stamm knieenden Dominicus niederblickt: das Innerlichste, was die gothische Kunstperiode je geleistet hat. Wohl Schmerz im Gesicht, aber nicht denjenigen, welchen selbst die grössten Künstler des sechzehnten Jahrhunderts allein zu malen verstanden, den eigenen, sondern ein Leiden, das nicht ist wie solches, das uns Menschenkinder zu berühren pflegt, vielmehr ein grösseren Dingen geltendes, und doch auch uns wie der unten liegende Sünder empfindet. Es ist die erst dem eigentlichen Mittelalter geläufig gewordene Vorstellung eines im menschlichen Dasein so tief und so unabweisbar begründeten Schmerzes, dass dadurch die dem Menschlichen nie entfremdbare Gottheit selbst in die tiefste Mitleidenschaft gezogen wird. Wenn diese Bilder liebender, zu Tode blutender Selbstaufopferung aus einer Art von vulkanischer Verwüstung einzig und allein gerettet wären, so würden sie eine so wesenhafte und zugleich rein ideale Ansicht dessen bieten, was dem Mittelalter Christenthum hiess, wie etwa die Fugen einer Matthäuspassion, wenn sie den Umsturz unserer jetzigen Tonwelt überlebten, zu einer gefühlsmässigen Reproduction der analogen Empfindungswelt des alten evangelischen Gemeindeglaubens Anleitung bieten könnten.

Nun aber noch eine letzte Wendung, welche erst zu dem heute geläufigen Christusbild herüberführt! In seinem auf der Niederländer Reise geführten Tagebuch verzeichnet Albrecht Dürer in Brüssel „zwei Stüber gegeben für das Aufsperren von St. Lukas Altartafel.“ Darunter ist irgend ein Urbild Jesu oder Marias zu verstehen, welches man auf die Hand des Evangelisten Lukas zurückführte. Solcherlei Bilder gab es damals in Menge. Die Erzherzogin Margarete, damalige Regentin der Niederlande, besass ein Bildniss Christi „nach dem Leben gemalt“ und ein Marienbild, „gemalt von St. Lukas“, welches auch ihr Neffe, Kaiser Karl V., hoch schätzte (Thausing: Dürer, 1876, S. 420). Wenn irgendwo, so musste angesichts dieser Bilder der Nürnberger Meister sich als Schöpfer eines Neuen fühlen, und

im stillen Herzen ein hohes Bewusstsein eigenster Originalität hegen. Denn der Christus seiner Passionsbilder, nach welchen das deutsche Volk Jahrhunderte lang seine Vorstellungen vom Erlöser der Menschen gebildet hat, überrascht durch neue Züge, durch wesentlich modificirte Umrisse des Angesichtes. Anstatt der rundgewölbten Stirne begegnet uns eine gerade mit tiefen Einschnitten; namentlich über den nach oben gezogenen Augenbrauen liegt eine schwere Last von Gedankenernst und Willenskraft. Die Augen blicken gross und klar, nicht wie in eine Traumwelt, aber wie auf einen Schauplatz ergreifendster Wirklichkeit. Auch die Nase ist nicht mehr gerade, sondern geschwungen und oben wie unten eingeschnitten; das Kinn breit und kräftig, statt spitz in den Bart auslaufend. „Es ist ein energischer deutscher Kopf, der uns hier anschaut, es ist im Wesentlichen Dürers eigenes Antlitz.“ „Was seit Xenophanes von den Menschen und von ganzen Völkern behauptet wird, dass ihre Gottheiten nur die Abstraktionen ihres eigenen Wesens sind, das gilt hier von der schöpferischen Thätigkeit eines einzelnen Künstlers. Es ist die vollständige Subjektivirung des Gegenstandes, das Aufgehen des Meisters in den Stoff seiner Darstellung“ (Thausing, S. 364).

Einen anderen Verlauf nimmt die Entwickelung des Christusbildes in Italien, wo der überlieferte Typus in gleicher Weise festgehalten wird, innerhalb desselben aber in den Tagen der höchsten Kunstblüthe zeus-, auch apolloartige Züge zu Tage treten. Das gilt von Lionardo wie von Michel Angelo, von Perugino wie von Rafael, von Daniel da Volterra wie von Correggio, von Tizian wie von Tintoretto u. s. f., so frei und souverän diese Meister auch innerhalb des gemeinsamen Gebietes schalten und walten mögen. Die originellste und individuellste Conception bleibt immer Lionardos Kopf in der Brera sammt der jetzt verwischten Modifikation auf dem Abendmahl; die geistreichste der tizianische Cristo della moneta. In Rafaels Christuskopf aber bewunderte man von jeher eine glückliche Vereinigung der alten Ueberlieferung mit freier Idealität, der geläuterten antiken Naturwahrheit mit dem himmelanstrebenden Geiste des Christenthums (vgl. Grimm, S. 2, 46). Indem er das Klassische

mit dem Christlichen vermählte, hat er dem Ideale, welchem eine anderthalbtausendjährige Entwickelung zustrebte, mit genialer Künstlerhand leibhafte Wirklichkeit verliehen. Möglich war aber eine solche Combination allerdings nur darum, weil der hergebrachte Typus, an welchen die Renaissance anknüpfte, zuletzt selbst auf klassische Formen zurückgeht (Dietrichson, S. 399, vgl. S. 412). Gilt dies schon von dem Christus auf „Petri Fischfang“ und „Weide meine Lämmer“, so im höchsten Grade von Rafaels letzter Schöpfung, dem „Christus der Verklärung“. Aber gerade hier reicht auch keine Nachbildung an das Original heran, mit dem das Wort getroffen ist: „Sein Angesicht leuchtete wie die Sonne“ (Matth. 17, 2).

Wo aber in menschlichen Dingen eine Höhe erreicht ist, da liegen unmittelhar zu unseren Füssen auch die Wege, die wieder herabführen. Wie weit stehen sie doch an sich auseinander, der olympische Zeus, sei es auch nur verborgen im Serapis oder Asklep, auf der einen, der durch Leiden des Todes verklärte Vertreter der göttlichen Gnade auf der anderen Seite! Ein Auseinanderklaffen so heterogener Faktoren scheint fast schon in der höchsten Blüthezeit der Kunst zu drohen. Zwar ob in Rafaels bekannter Vision des Ezechiel Christus wieder in der Gestalt des Jupiter erscheine (Wünsche S. 61f. Dietrichson, S. 412), kann ich kaum entscheiden. Für einen Vatergott ist das Gesicht freilich zu jugendkräftig. Es stellt in der That einen verjüngten, christianisirten Zeus dar. Schwerlich aber dachte der Maler daran, einen Christuskopf zu produciren. Dagegen ist Michel Angelo höchst bezeichnend für die verschiedenerlei Richtungen, nach welchen eine Zurückführung des Christusbildes auf seine Elemente versucht werden konnte. Der Christus der Pietagruppe in St. Peter trägt die byzantinischen Züge; die Statue in der Minerva ist durchaus antik hellenisch, aber im Sinne milder Hoheit gehalten; endlich der bekannte Christus auf dem Weltgericht stellt mit gänzlicher Darangabe des Typus einen zürnenden Heros dar, dessen Züge jedenfalls viel eher an den vatikanischen Apollo erinnern (so Dietrichson, S. 161, 245, 396, 413), als an Jupiter (so Wünsche, S. 61). Dagegen reisst bei Correggio eine durchgehende Verwelt-

lichung ein nicht bloss in Darstellungen des jugendlichen, sondern auch des gereiften Christus. Ein eigenthümlich sinnlicher Zug untermischt sich unangenehm der göttlichen Würde. Man denke nur an die grosse Reproduktion des die Maria krönenden Christus durch Annibale Carracci in der Pilotta zu Parma. „Zwischen Sinnenglück und Seelenfrieden bleibt dem Menschen nur die bange Wahl.“ Aber nur auf der Stirn des griechischen Gottes ist „ihr vermählter Strahl“ an der Stelle. Das christliche Ideal verlangt gegentheils Seelenfrieden im Bunde selbst mit Angst und Todesnoth. Aber auch das diesem Gedanken gewidmete, allbekannte und effektvolle Veronikabild leitet doch fast unmittelbar zu gewissen modernen Experimenten über, die man bewundert und — gern wieder vergisst. Ebensowenig wird man in dem leidenschaftlich erregten und exaltirten Charakter, welcher den späteren *Ecce-Homo*-Bildern eignet, einen Gewinn für den religiösen Gehalt erblicken wollen. Aber woher ist doch dieser krampfhaft zur Seite oder rücklings gen Himmel emporgeworfene Kopf gekommen? Abermals aus dem Alterthum. Albrecht Dürer z. B. weiss davon nichts. Dagegen darf man sich nur erinnern, dass schon seit 1506 der Laokoon in den Ruinen der Titusthermen entdeckt, im Belvedere aufgestellt wurde und damals ganz Rom bewegte. Zehn Jahre später malte Rafael die berühmte Kreuztragung (*lo spasimo di Sicilia*) und darauf einen Christuskopf, der vielleicht, gleich einer für Vittoria Colonna bestimmten Handzeichnung Michel Angelos, als die erste, übrigens nur in dem seitwärts gebogenen Kopfe auffindbare, Nachwirkung der neuen Entdeckung erscheinen kann. Anerkannt ist, dass die *Ecce-Homo*-Bilder eine christliche Metamorphose des Laokoon darstellen (Dietrichson, S. 419 f.). Hier wie dort ist jedenfalls der Mangel derselbe: physischer Schmerz, wenigstens überwiegend physischer Schmerz, also auch durchweg eigener Schmerz — und das Alles etwas theatralisch vorgeführt. Das *Ecce homo* ist das Christusbild des ästhetisch degenerirenden, des in künstlichem Echauffement schwelgenden Katholicismus der Jesuitenperiode, überleitend zu dem sentimentalen Christuskopfe späterer Meister, jedenfalls ein charakteristisches Moment in dem Auflösungsprozesse.

Damit lenken wir noch einmal zu Dietrichsons Darstellung zurück, darin das letzte Stadium der Entwickelung des Typus direkt unter den Gesichtspunkt der Auflösung desselben gestellt wird (S. 391f.). Der Verfasser findet es namentlich im Wesen des Protestantismus begründet, wenn die Christusdarstellung keine für den Kunstcharakter der Gegenwart bestimmende Bedeutung mehr besitzt. „So lange sich noch eine Rose der Poesie um das Kreuz des religiösen Glaubens windet, wird es eine religiöse Kunst geben, aber sie hat ihre Sphäre für sich und beherrscht nicht mehr das Ganze“ (S. 430f.). Es finden sich hier treffende Bemerkungen über den auflösenden Einfluss, welchen namentlich bereits im 17. Jahrhundert die Nationalisirung (S. 423f.), in der Gegenwart aber die ethnographisch-archäologische Behandlung des Typus ausüben mussten (S. 434f.). Aber die Hauptsache liegt doch noch tiefer. „Die alten, wenig ästhetischen Christusbilder des Mittelalters haben mancher müden Seele Ruhe geschenkt; die erhabene Gestalt des Christus von Thorwaldsen kann das nicht. Denn weil in ihr das Künstlerische den Betrachter ganz wegnimmt, vermag sie nicht mehr religiöse Andacht zu entzünden“ (S. 433). „Das Innerste des Christenthums kann in keinem Bilde, es kann nur in der Entwickelung des Gottesbewusstseins durch die Geschichte entschleiert werden“ (S. 443). Aber als eine verjüngte Ausgabe des Zeus von Otricoli mit Anklängen an die Elismünze betrachtet (S. 432), weist auch Thorwaldsens Christusgestalt ein letztesmal auf den Ausgangspunkt unserer Betrachtung zurück.

Am Schlusse dieser Gedankengänge angekommen, gebe ich noch der Empfindung Raum, dass dieselben sich auf einem Gebiete bewegen, welches ich freilich viel weniger beherrsche als die Sachkenner, welchen entgegenzutreten ich mir erlaubt habe. Ich beanspruche aber auch kein anderes Verdienst, als das mir von einem derselben (V. Schultze: Zeitschrift f. kirchl. Wiss. S. 303) schon zugestandene: „die archäologische und kunsthistorische Forschung zuerst wieder auf diese Frage gewiesen und die Behandlung derselben mit den Mitteln moderner wissenschaftlicher Forschung eingeleitet zu haben“

Der Jacobusbrief.

Von

Archidiakonus **von Soden**
zu Chemnitz.

1. Das Christenthum des Briefs.

Der Brief, der des Jacobus Namen an der Spitze trägt, hat eine rein praktische Haltung; sein Blick ist nur auf das Leben und dessen Gestaltung seitens der Christen gerichtet; auf die Theorie über dessen Entstehung und auf daraus sich ergebende Lehrgedanken schaut er nur, soweit dies für seine praktischen Zwecke unenthehrlich ist. Jede dogmatische Auseinandersetzung, jede Definition der Begriffe, mit denen er arbeitet, fehlt; vollends jeder Anflug von Spekulation.

Wir können darum den Brief auch nur mit dem Gedanken an das praktische Leben fragen, was er unter Christenthum verstehe und was er von Christen verlange. Da fällt denn zuerst auf, dass die Person und das Leben des Stifters völlig in den Hintergrund tritt. Wenn der Verfasser sich nicht als *δουλος Ιησου Χριστου* (1, 1), seine Leser als solche, über denen der Name Jesu genannt ist (2, 7), bezeichnen, den *νομος* der Christen auf ihn als *νομοθετης* zurückführen (4, 12), in der Zukunft die Parusie dieses Herrn, der ihm darum als ein *κυριος της δοξης* Gegenstand des Glaubens ist (2, 1), erwarten und ihm das Gericht zuschreiben würde (5, 9. 4, 12),[1]) so wäre im ganzen Brief keine Andeutung

1) Der Zusammenhang von 5, 9 mit V. 8 und V. 7 verbietet zwar nicht, sich als des Verfassers Ansicht zu denken, dass zugleich mit der Parusie Christi das Gericht Gottes beginnen werde; er erklärt sich

von Christus. Von seinem irdischen Leben, seinem Sterben und Auferstehen und der etwaigen Bedeutung dieser Thatsachen für die Christen ist nirgends die Rede; also auch das specifische Leben des Christen nicht irgend mit dem Leben Christi in Beziehung gebracht. Die ganze erkennbare Beziehung ist die, dass der Glaube der Christen bezeichnet ist als *πιστις του κυριου ημων Ιησου Χριστου της δοξης* 2, 1. Aber auch hierdurch wird, wenn der Genetiv überhaupt als das Object des Glaubens bezeichnend angenommen werden müsste,[1] der Blick eher weg vom irdischen Leben und Geschick Jesu gewendet auf den verklärten Herrn; so dass der Glaube der Christen zum Inhalt hätte den im Himmel weilenden und vom Himmel zu erwartenden Herrn, Jesus Christus. Nicht einmal als Vorbild wird er den Christen vorgehalten, wo es so nahe liegt, wie 5, 10, sondern an seiner Statt die Heiligen des alten Testaments.

Was ist nun das Specificum der Christen? Sie sind *απαρχη τις των αυτου* (nämlich Gottes) *κτισματων*, wozu Gott sie *εξελεξατο* (2, 5) und haben diese inhaltlich noch unbestimmte Stellung gewonnen, dadurch dass Gott nach seinem Willen sie *απεκυησεν λογῳ αληθειας* (1, 18). Mit *αληθεια* bezeichnet der Brief das objektive Christenthum (5, 19), das ihm *η αληθεια* ist, die irrthumslose Wahrheit.[2] Damit haben wir aber zunächst nur ein Werthurtheil. Diese *αληθεια* besteht in einem *λογος*, der darum *λογος αληθειας* heisst; aber auch hiedurch erfahren wir noch nicht mehr, als neben der Werthbestimmung (*αληθεια*) die Formbestimmung (*λογος*) des objektiven Christenthums. Dieser *λογος* erscheint 1, 21 wieder, und wird, wie das *ποιηται* in V. 22 und 25 zeigt, endlich inhaltlich präcisirt in V. 25 als *νομος*, der in 2, 13 (vgl. 4, 12) als die Norm des Gerichts über die

---

aber viel natürlicher bei der oben angenommenen Auffassung des Verfassers; die Beziehung von 4, 12 richtet sich natürlich nach der von 5, 9; *νομοθετης* auf Gott zu beziehen, wobei man bei dem solennen Ausdruck natürlich an den Gott und damit das Gesetz des alten Testaments denken müsste, wird schon dadurch erschwert, dass 4, 11 kein alttestamentliches Gebot ist.

1) Vgl. dgg. S. 144 2) Vgl. Hofmann z. d. St.

Christen bezeichnet wird, weil er eben die Norm ihres Christseins, das objektive Christenthum ist. Als Inhalt dieses *νομος* ist angegeben die Nächstenliebe (2, 8); denn der dort gebrauchte Ausdruck *νομος βασιλικος* ist eine Parallele zu *νομος τελειος* (1, 25). Alle einzelnen Mahnungen des Briefes fallen unter dieses Gesetz. Deutlich zeigt der enge Gedankenzusammenhang in 1, 18—27, dass die *ποιηται λογου* in V. 23 oder *ποιηται εργου* in V. 25 die wahren *θρησκοι* in V. 27 sind, die ihrerseits geschildert werden durch Beweisungen der Nächstenliebe. Ebenso wird als *ποιητης νομου* in 4, 11 f. der vorausgesetzt, der über den Bruder nicht übel redet noch richtet; wer aber bittern Eifer und Streitsucht im Herzen hat, *κατακαυχαται της αληθειας και ψευδεται* (3, 14). Dieser *νομος βασιλικος* mit seinen unzähligen Anwendungen, wie z. B. dem Gegentheil der *προσωποληψια*, ist der *ολος ο νομος* (2, 10); der Verfasser steht auf dem Standpunkt, der Mark. 12, 28 — 31 ausführlich gegeben ist (vgl. den Ausdruck *ολος ο νομος* in der Parallele Matth. 22, 40; dort ist des Verfassers Auffassung wenigstens vorbereitet).[1]) Dass das alttestamentliche Gesetz nicht gemeint sein kann, zeigen die Attribute; dieser *νομος* heisst *τελειος*, womit er nur

---

1) Grimm Z. f. w. Th. 70. S. 387. Weiss schliesst aus 2, 10, dass nach der Vorstellung des Verfassers auch das kleinste Ceremonialgesetz seine Erfüllung finden müsse. Welch ein wunderbarer Zufall aber, dass er dann im ganzen Brief auf kein solches hindeutet. Aber der Verf. kann auch nicht die Fortdauer des Gesetzes „nur behauptet haben im Sinn der von Gott dem jüdischen Volke gegebenen nationalen Sitte, nicht im Sinne eines Erfordernisses zum Seligwerden.“ (Beyschlag.) Denn die erstere Auffassung ist modern; das alttestamentliche Gesetz war entweder zum Seligwerden nothwendig; dies der Standpunkt der Judaisten; dann und nur dann musste es gehalten werden; oder es war nicht nothwendig, wie die Christen erkannt hatten; dann konnte aber auch keiner, der das erkannt hatte, mehr ernstlich seine Erfüllung als eine pietätvoll zu bewahrende Sitte verlangen, vollends nicht mit dem Ausdruck *ενοχος* für Uebertreter eines Gebotes. Damals war nur dies entweder-oder gegeben. Der *νομος* aber, den unser Verf. meint, entscheidet nach seiner Ueberzeugung über die Seligkeit (1, 21). Vgl. auch Kübel, Glauben und Werke bei Jacobus. Tübingen 80, S. 23: „Die christliche Fassung des Gesetzes“.

dem alttestamentlichen Gesetz als einem unvollkommenen gegenüber gestellt sein kann; *νομος ελευθεριας* (1, 25. 2, 11), was er ist als *εμφυτος* (1, 21), wieder im Gegensatz zu dem in Tafeln gegebenen, äusserlichen Zwang auflegenden alttestamentlichen Gesetz. Ja sogar *λογος αληθειας* heisst er vielleicht mit dem Blick auf das alttestamentliche Gesetz, das nicht die letzte vollkommene Offenbarung des Willens Gottes war. Durch den Besitz dieses Gesetzes sind die Christen bestimmt, eine *απαρχη των του θεου κτισματων* (1, 18) zu sein. Wie der *νομοθετης* ein *δυναμενος σωσαι και απολεσαι* ist (4, 12), so auch der *νομος-λογος* selbst ein *δυναμενος σωσαι τας ψυχας* (1, 21); der *ποιητης εργου*, der dies als ein *παρακυψας εις νομον τελειον και παραμεινας* ist, *εσται μακαριος εν τη ποιησει αυτου* (1, 25). Die Christen sind *μελλοντες κρινεσθαι δια νομου ελευθεριας* (2, 12). Sie sind *κληρονομοι της βασιλειας* (2, 5), was jedenfalls ein Parallelausdruck zu *σωσαι* ist, wenn auch dort nicht vom Gesetz unmittelbar die Rede ist.

Wie wird nun der einzelne ein Christ? Wir sahen, der *λογος-νομος* ist ihnen *εμφυτος* (1, 21); *θεος απεκυησεν ημας λογῳ αληθειας* (1, 18). Er bestimmt ihre Natur als einer *απαρχη των αυτου κτισματων*, er ist bei ihrer Neugeburt in sie verpflanzt worden und nun das innere Lebensprincip der Christen. Doch handelt es sich ihm gegenüber in jedem Augenblick wieder um ein *δεχεσθαι* (vgl. *δ.* im Unterschied von *ακουειν*, *παραλαμβανειν* Luc. 8, 13. A.-G. 17, 11. 1. Thess. 2, 13); der *λογος εμφυτος* war nur ein *δυναμενος σωσαι*; er ist im Stadium der Potenzielität. Es ist denkbar, dass die Christen *ακροαται επιλησμονης* (1, 25) bleiben, wodurch sie *παραλογιζομενοι εαυτους* werden (1, 22); wollen sie über diese Stufe hinausgelangen, muss zum *παρακυπτειν εις νομον τελειον* das *παραμενειν* (1, 25) kommen, müssen, die zunächst *μονον ακροαται λογου* sind, *ποιηται* desselben werden (1, 22), was ganz parallel steht, mit *δεχεσθαι τον εμφυτον λογον*. Die Erfüllung des Gesetzes geschieht im *εργον*, wie 1, 25 (*ποιηται εργου-ποιηται λογου* V. 22 u. 23) zeigt; erst das *εργον*, in seiner Mannigfaltigkeit in *εργα* sich

zerlegend, verwirklicht das σωσαι (nach 2, 14), das dynamisch im λογος εμφυτος liegt (1, 21); εξ εργων δικαιουται ανθρωπος (2, 24); ein solcher, dessen υπομονη ein εργον τελειον εχει, oder der nicht in einem Worte fehlt, ist darum τελειος (1, 4, 3, 2), vgl. 1. Kor. 14, 20. Col. 1, 28, 3, 14, 4, 12. Phil. 3, 15. Eph. 4, 13. Hebr. 5, 14, 6, 1. Matth. 5, 48, 19, 21. Diese Christen beweisen sich, wie aus dem Zusammenhang von 1, 12 mit 1, 4 zu schliessen ist, als die αγαπωντες τον θεον, welche κληρονομοι της βασιλειας sind (2, 5). Ja sie heissen δικαιοι (5, 6. 16), wie nicht bei Paulus, wohl aber bei den Verfassern des 1. Petrus- und des Hebräerbriefs (1. P. 3, 12. 4, 18. H. 10, 38. 12, 23) und des 1. Johannesbriefs (1. Joh. 3, 7. 12.) Der Verfasser unterscheidet also eine doppelte Stufe des Christseins; wir könnten sie das Stadium der Potenzialität und der Actualität nennen. Im ersteren ist jeder Christ als solcher; ins letztere muss aber jeder durch eigene Energie dringen, dadurch dass er zur That macht, was in ihn als Kraft, als innere Norm gelegt ist.

Als Bedingung, zu dieser τελειοτης zu gelangen, gilt dem Verfasser die σοφια, wie 1, 5 im Zusammenhang mit V. 4 zeigt. Damit einer werde τελειος και ολοκληρος, εν μηδενι λειπομενος, bedarf er der σοφια; wenn einer es nicht dazu bringt εν μηδενι λειπεσθαι, so darf er annehmen, dass er λειπεται σοφιας, und er muss diese sich erflehen, wie denn andererseits der Stand eines σοφος sich erweisen muss durch Werke, die er an seinem guten Wandel aufzeigt, 3, 13; so dass, wer die letzteren nicht besitzt, damit beweist, dass er sich fälschlich σοφος dünkt, dass seine σοφια επιγειος, ψυχικη, δαιμονιωδης ist. Die wahre σοφια zeigt sich an einer καλη αναστροφη; sie ist αγνη, ειρηνικη, επιεικης, ευπειθης, μεστη ελεους και καρπων αγαθων und dabei αδιακριτος und ανυποκριτος. Mit ihr und in ihr wird der καρπος δικαιοσυνης ausgesät in dem Frieden, den sie bringt (ειρηνικη), denen, die diesen Frieden halten. Καρπος δικαιοσυνης (*gen. appositionis*) ist also der alle jene aufgezählten Eigenschaften zusammenfassende Ausdruck; er bildet mit der σοφια ein Ganzes, ist mit ihr innerlich verwachsen; wie sie als ανωθεν κατερχομενη bezeichnet wird, so wird mit ihr und

in ihr gesät, also auch *ανωϑεν*, die Frucht derselben, die Gerechtigkeit.[1])

Σοφια erscheint so als die unmitttelbare Folge der wirklichen Aufnahme jenes *λογος αληϑειας*; darauf weist die Parallele *εν πραΰτητι* bei den beiden Stellen 1, 21 und 3, 13, die Gleichheit der in beiden Stellen in Gegensatz gestellten Fehler (*οργη* in 1, 20 und *ζηλος πικρος και εριϑεια* in 3, 14), endlich die an beiden Stellen auftretende *δικαιοσυνη* (1, 21 soll offenbar das *δεχεσϑει τον λογον* leisten, was der Zorn nicht leisten kann: *εργαζεσϑει δικαιοσυνην ϑεου*, und 3, 18 ist die *δικαιοσυνη* — und zwar auch die *δικαιοσυνη ϑεου*, denn sie wird gesät mit der *ανωϑεν τ. ε. απο του πατρος των φωτων* (1, 17) *κατερχομενη σοφια* — als *καρπος* der *σοφια* bezeichnet). Wir können also sagen: der normale Zustand des Christen ist die *σοφια* d. h. die den *καρπος δικαιοσυνης* unmittelbar hervorbringende, direkt auf die *εργα* abzielende und hindrängende, dieselben schon sicher in sich bergende innerliche Aufnahme des *λογος της αληϑειας*. Mit der *σοφια* tritt also das Moment in der Entwickelung des Christseins ein, mit welchem die Potenzialität in die Actualität übergeht. Der *σοφος* ist der in 1, 25 geschilderte *παρακυψας εις νομον τελειον και παραμεινας*.

Erlangt wird die *σοφια* durch die ganz persönliche Beziehung des Individuums zu dem *νομος* oder *λογος*, die Hingabe seines Herzens an denselben, das *δεχεσϑαι* von 1, 21. Diese persönliche Stellungnahme des Christen, welche als das subjektive Moment des Christwerdens gedacht werden muss, welches von Seiten des Subjekts das *αποκυειν* Gottes ebenso bedingt als verwirklicht, durch welches also der *λογος* erst dem einzelnen wirklich zu einem *εμφυτος* wird, nennt unser Brief *πιστις*. Diese enge Beziehung der *πιστις* auf den *νομος* zeigt der Zusammenhang von 2, 14 ff. mit 2, 1 ff., namentlich 2, 12 f. auf. Durch die *πιστις* wird der Mensch zum Christen, subjektiv angesehen, wie er es, objektiv angesehen,

---

1) *σοφια* tritt auch bei Paulus wenn auch seltener als Gabe des Christseins auf. 1. Kor. 1, 24. 30.

wird durch das αποκυειν Gottes.[1]) Die πιστις kann deswegen kurz als Bezeichnung des Christseins dienen, wie dies 1, 3 der Fall ist. Wenn die πειρασμοι auch leicht zum πλανηθηναι απο της αληθειας nach 5, 19 führen können, d. h. zum Abfall vom Christenthum, so können sie doch auch dienen als δοκιμιον της πιστεως, das υπομονην κατεργαζεται (1, 3), d. h. als Prüfungsmittel des Christenthums. Mit αληθεια in 5, 19 ist das objektive, mit πιστις in 1, 3 ist das subjektive Specificum des Christenthums hervorgehoben; ist aber als durch υπομονη vermittelte Frucht der πιστις das εργον τελειον genannt (V. 4), so muss der Gegenstand der πιστις irgendwie in innerer Beziehung stehen zum εργον, wie dies nach dem oben ausgeführten eben von dem νομος zutrifft. Und wenn die πειρασμοι das δοκιμιον της πιστεως genannt werden, so dürfen wir in V. 12 das δοκιμος γενομενος hieraus ergänzen als δοκιμος τη πιστει, so dass der δοκιμος τη πιστει als αγαπων τον θεον erscheint. Ob die in V. 6 als Bedingung des erhörlichen Gebets um σοφια genannte πιστις im Sinne des nicht zweifelnden Festhaltens am Christenthum, d. h. also am λογος αληθειας und νομος ελευθεριας gefasst werden darf, ist zwar nicht sicher zu stellen, aber doch nicht unwahrscheinlich, weil der in Gegensatz zu einem solchen πιστευων gestellte διακρινομενος geschildert wird als ακαταστατος εν πασαις ταις οδοις αυτου, also durch einen Zug des praktischen Lebens, und nach 4, 8 auch der Ausdruck διψυχος nach dieser Seite schaut.

---

1) Dass Mangold meint, wenn das Christenthum Gesetz sei, so müsste „glauben und die Werke des Gesetzes wirken identisch sein; denn einem Gesetz gegenüber ist glauben = gehorchen" (S. 630), ist befremdlich. Glauben bedeutet das Gesetz als gut und berechtigt und verpflichtend anerkennen, wie es heute tausend Christen mit der christlichen Lebensanschauung thun; von da aus zum Erfüllen ist aber noch ein ernster Schritt. Wenn aber Beyschlag (Comm. S. 129) „als grundlegendes Moment" in dem Glaubensbegriff des Briefs die innere Gewissheit von gewissen übersinnlichen Thatsachen und Wahrheiten findet, so hat dies allerdings, aber auch nur an 2, 19 einen gewissen Halt; dann aber müsste der Glaube der Christen aus dem der Teufel gefolgert werden, wozu ein einfaches Beispiel nicht berechtigt. S. unten S. 148. Vgl. Haupt, St. u. Kr. 83. S. 185 f.

Dann aber ist es auch nicht unwahrscheinlich, dass in 5, 14, wo *ευχη της πιστεως* parallel steht mit *δεησις δικαιου* (V. 16) nicht nur ein Gebet des Gottvertrauens, sondern ein speziell christliches Gebet, ein Gebet auf Grund des Hangens am *λογος αληθειας* gefordert ist, wie vielleicht auch durch *εν ονοματι του κυριου*, was ohne Zweifel zur ganzen Phrase *προσευξασθωσαν κ. τ. λ.* gehört, angedeutet ist; das alttestamentliche Beispiel kann dagegen so wenig beweisen, als das Beispiel Abrahams bei Paulus gegen die speciell christliche Bedeutung seines Glaubensbegriffs in Gal. 3, 6. — Doch ob auch *πιστις* in den drei Stellen nur im Sinne von Vertrauen auf Gott gemeint sein sollte,[1]) in eine unmittelbare Verbindung mit der Praxis des Christenthums bringt unser Verfasser seinen Begriff der *πιστις* jedenfalls in 2, 1 und 5.

Aus V. 1 lernen wir zunächst, dass der Glaube zum Quellpunkt Jesum Christum hat;[2]) denn da als dessen Objekt nirgends im Briefe Christus genannt wird noch aus dem Zusammenhang irgend erschlossen werden kann, so haben wir auch hier kein Recht, den Genetiv als Objektsgenetiv zu fassen; Christus als der *κυριος* hat diesen Glauben gestiftet; nach ihm nennt er sich darum. Halten wir dies zusammen damit, dass Christus nach 4, 12 mit 5, 9 der Quell des christlichen *νομος* ist, so lässt auch hier die Analogie schliessen, dass zwischen *πιστις* und *νομος*, die beide auf Christus zurückgeführt werden, ein innerer Zusammenhang stattfinde, d. h. dass der Glaube eben den *νομος* zum Gegenstand habe und, weil dieser von Christus stammt, auch selbst auf ihn zurückgeführt, als ihm zugehörig bezeichnet werde; ja Christus kann in diesem Sinne, nämlich als *νομοθετης*, Objekt des christlichen Glaubens sein, ebenso wie der von ihm gegebene *νομος* selbst, sodass auch, wenn der Genetiv nicht als Subjekts- oder genauer Eigenthumsgenetiv, sondern als Objektsgenetiv gefasst wird, in der Phrase irgend welche Verwandtschaft mit der paulinischen *πιστις Χριστου* nicht zu constatiren ist, die sich ja ausser A.-G. 3, 16 im ganzen neuen Testament nur beim

---

1) So Weiss u. a. Vgl. dagegen Kübel a. a. O. S. 5 ff. 16 ff.
2) Vgl. Hebr. 12, 2.

echten Paulus findet. Nun ist klar, warum diese πιστις einen unvereinbaren Gegensatz zur Prosopolepsie bildet; darum nämlich, weil ihr Gegenstand das Gesetz der Liebe ist, wie denn dieses letztere an Stelle der πιστις in V. 8f. in Gegensatz zur Prosopolepsie gesetzt ist. Noch gesteigert wird dieser Gegensatz durch die Reflexion darauf, dass jener νομοθετης ein κυριος της δοξης ist, der also nach anderem Maassstabe misst, der andere Güter verleiht, als nach dem Auswählen der Christen scheinen möchte. Der richtige Maassstab, der eben nach dem Begriff der δοξα gebildet ist, zeigt sich in V. 5. Die Armen sind πλουσιοι εν πιστει; wenn sie Gott auserlesen hat und dadurch απεκυησεν λογῳ αληθειας oder, wie wir es jetzt subjektiv gewendet ausdrücken können, zu der πιστισ Ιησου Χριστου gewonnen hat. Reich sind sie in oder durch diese ihre πιστις; so dass diese nicht den Gegenstand, sondern die Quelle des Reichthums darstellt, sonst müsste entsprechend dem πτωχοι τῳ κοσμῳ, wo der Dativ den Gegenstand oder das Gebiet der Armuth bezeichnet, stehen πλουσιοι τῃ πιστει. Der Glaube also macht reich; daher die Afforderung 1, 9: (ο αδελφος ταπεινος also) der Gläubige καυχασθω εν τῃ υψει αυτου. Worin der Reichthum besteht, sagen Stellen, wie 1, 2 ff., 3, 17—4, 10. Die letztere Stelle schliesst mit der Verheissung: υψωσει υμας, die an 1, 9 erinnert; in zwei Citaten wird 4, 5 und 6 jene Gabe als χαρις bezeichnet, ein Begriff, der sich in des Verfassers eigenen Ausführungen freilich nicht findet. In 3, 17 f. erscheint der Reichthum, ein καρπος δικαιοσυνης, in der Fülle von Eigenschaften der ανωθεν κατερχομενη σοφια, worunter wir vor allem an μεστη ελεους και καρπων αγαθων denken. Dies aber knüpft dem Gedanken nach an 1, 2 ff. an, wo als Gegenstand der Freude, auf welche gewiss καυχασθω εν τῳ υψει (V. 9) zurückblickt, erscheint die durch das δοκιμιον της πιστεως (vgl. πλουσιοι εν πιστει) gewirkte υπομονη, die normaler Weise ein εργον τελειον hat, so dass die Christen εν μηδενι λειπεμενοι, also πλουσιοι sind. Aus V. 5 aber geht hervor, dass dieser nichts entbehrende Reichthum vor allem der σοφια bedarf, wodurch die Stelle auf 3, 17 weist. Das Resultat ist: der Reichthum der

πλουσιοι εν πιστει besteht in ihrem aus der *σοφια* erwachsenden *εργον τελειον*, in ihrem christlichen Wandel. Er kann aber um so mehr als Reichthum bezeichnet werden, weil er sofort die *κληρονομια της βασιλειας* mit sich bringt, die solchen wird, welche durch ihren Wandel sich als *αγαπωντες θεον* beweisen. Die *πιστις* also ist die Quelle jenes Reichthums; da das *εργον τελειον* aber, wie oben gezeigt, eben der Wandel nach der Norm des Christenthums ist, so kann die *πιστις* nicht wohl etwas anderes als die Annahme dieser Norm bezeichnen.

Auf die *πιστις* von 2, 1. u. 5 schaut zurück der Abschnitt 2, 14—26, in welchem auseinander gesetzt wird, dass die *πιστις χωρις εργων νεκρα εστιν* (V. 26). Ist es auch nicht anzunehmen, dass die nachdrückliche Begründung dieses Satzes nur auf 2, 1 zurückblicke, so ist das Ganze doch im Zusammenhang zunächst durch die Mahnung 2, 1 veranlasst. Die Prosopolepsie ist ja schon durch 2, 9 f. in weite Beleuchtung gestellt, indem gezeigt ist, wie die Christen durch sie zu *παραβαται νομου* und *παντων ενοχοι* werden, wie sie also nur ein Beispiel, aber zugleich ein Beweis für das Fehlen der Werke, für das *ου ποιητης* sein von 1, 23 ist. So ist schon in 2, 1—13 die Mahnung von V. 1 in den allgemeinen Satz erweitert, dass überhaupt das Fehlen der Werke mit dem christlichen Glauben nicht zusammen bestehen darf. Offenbar ist nun auch in den Gemeinden, an welche der Brief gerichtet ist, nicht nur in der Prosopolepsie, sondern auch in anderen Punkten eine ziemlich laxe christliche Praxis eingerissen gewesen; und so hat der Verfasser doppelten Grund, an jenem einzelnen Beispiel Veranlassung zu nehmen, einmal thetisch und polemisch das wahre Verhältniss von Glauben, oder dem principiellen Christenstand, und Werken, oder dem Christenleben, darzulegen. Die Thesis ist ganz klar: Negativ lautet sie, und diese Seite ist das eigentliche Thema: *η πιστις εαν μη εχῃ εργα* oder kürzer *η πιστις χωρις εργων αργη*, ja *νεκρα εστιν* und zwar *νεκρα καθ' εαυτην*. Positiv lautet sie, was aber nur beiläufig gesagt ist: *η πιστις συνεργει τοις εργοις και τελειουται εκ των εργων*. Der eigentliche Beweis für die (negative) Thesis ist aus der Schrift geführt V. 20—25.

Daneben ist sie aber durch drei Beispiele erläutert, V. 15—17, V. 19, V. 26. Zuerst V. 15f.: „Wie die Liebe ohne das Werk der Liebe nichts nütze ist, so der Glaube ohne Werke.“ Dort steht einer, der *λεγει πιστιν εχειν*, hier wird er einem verglichen, der *λεγει αγαπην εχειν*; da beide diesem *λεγειν*, mag nun darin nur ein Wort oder ein Bekenntniss oder ein Gefühl oder eine „Herzensstellung“[1]) oder ein Angebot — dort ein Angebot an Gott, hier an arme Menschen — zu sehen sein, keine That folgen lassen, fällt beides unter das Urtheil *τι το οφελος.*[2]) Ueber den Begriff von Glauben lässt sich hieraus nur das Selbstverständliche entnehmen, dass in ihm noch nicht die Werke selbst mitbefasst sind, so wenig als in einem Ausdruck der Liebe, ob dies nun als Wunsch oder als Versprechen oder wie immer gemeint und zu fassen sein mag, schon die Werke enthalten sind. So wenig die Liebe ohne That den Armen aus seiner Noth rettet — der Gesichtspunkt „*σωσαι*“ scheint der Anlass zur Wahl des Gleichnisses zu sein —, so wenig rettet der Glaube ohne Werke die Seele; dass dort das Objekt der Rettung nicht die gleiche Person ist, deren Verhalten werthlos ist, während es hier die gleiche ist ist, ist von keinem Belang, *onme simile claudicat.* *η πιστις εαν μη εργα εχη*, ist *νεκρα καϑ' εαυτην*, sie ist in sich selbst todt und darum eben kann sie nicht *σωσαι*; denn in V. 14 redet der Verfasser von dem werklosen Glauben, von dem Glauben, den er nachher *νεκρα* nennt, wie der Zusammenhang zeigt.[3]) — Ein zweiter wieder in ein Beispiel gefasster Beweis dieses *μη δυνασϑαι σωσαι* liegt in V. 19, wo als begleitende Wirkung eines Glaubens das *φρισσειν*, der Ausdruck der Höllenqual erscheint. So gut aber in

1) Haupt, S. 184.

2) Dass auch in dem Gleichniss der Glaube selbst mitgedacht sei als Motiv jenes Liebesgeredes und so schon im Gleichniss die Nutzlosigkeit des Glaubens selbst ausgesprochen sein wolle, wie Kübel meint, scheint mir Bild und Gedanken zu verwirren.

3) Mit Erdmann gegen Haupt, S. 183. Wo der Zusammenhang so deutlich redet, braucht es kein *τοιαυτη*; es ist die *πιστις*, die der *τις* sich zuschreibt, welcher der Verfasser die Frage stellt, vielleicht mit einer gewissen Ironie den angemassten Ehrennamen „*πιστις*“ wiederholend.

V. 14f. die barmherzige Liebe, so gut kann hier ein bestimmter Glaube als Beispiel für den Satz ου δυναται σωσαι aufgeführt werden, ohne dass wir ein Recht haben, diesen Glauben einfach zu identificiren mit dem Glauben, zu dessen Exemplifikation er dienen soll. Der Inhalt des Glaubens kommt hier nicht in Betracht, sondern nur die psychologische Form des Glauben; wie denn im ganzen Briefe nur in diesem Verse das Verbum πιστευειν gebraucht wird. Alle Schlüsse, die aus V. 19 auf den Inhalt des Glaubensbegriffs unseres Briefes gezogen werden, sind darum unberechtigt, ebenso aber auch der, dass die πιστις unserem Verfasser nur ein theoretisches Fürwahrhalten sei.[1]) Die δαιμονια befolgen nicht den von ihnen allerdings nur theoretisch erkannten Inhalt ihres Glaubens, darum zittern sie trotz ihres Glaubens. Dem analog kann der Christ, der den ob auch, wie das Beispiel von der Liebe nahelegte, als persönliche Norm anerkannten, in Sinn und Herz aufgenommenen Inhalt seines Glaubens nicht befolgt, durch denselben ebensowenig gerettet werden. Bei Beiden fehlt die praktische Wirkung des jedesmal Geglaubten im Leben. Das ist auch hier wieder der Vergleichungspunkt. Da aber der Monotheismus allerdings ein wesentlicher Theil des christlichen Glaubens ist,

1) So Mangold: „Der Glaube, den J. als todt und werthlos bekämpft, ist der theoretische Monotheismus.“ S. 639. Wenn aber hieraus gar geschlossen wird, es sei ein Rückfall ins Judenthum, was der Verf. bekämpfe, so ist übersehen, dass doch auch das Judenthum εργα verlangte neben der πιστις und dass der Verf. ja nicht den Inhalt des Glaubens seiner Leser, sondern nur dessen Wirkungslosigkeit bekämpft. Auch der Schluss, den Haupt, St. u. Kr. 83, S. 186 zieht, dass V. 19 dem τις von V. 18 in den Mund gelegt sei, wäre nur dann zwingend, wenn wir ein Recht hätten anzunehmen, dass das Beispiel des Teufelglaubens inhaltlich sich decken müsse mit dem Glauben der Leser, um an seinen Platz zu sein. Dann müsste bei den Beispielen von Abraham und Rahab das gleiche Verlangen gestellt werden, woran doch gar nicht zu denken ist; der Vergleichungspunkt ist bei allen Beispielen die Wirkung des in jedem Beispiel vorkommenden Glaubens, wobei der Verf. auf die Unähnlichkeit des jedesmaligen Begriffs resp. Gegenstandes des Glaubens gar nicht reflektirt. Immerhin handelt es sich jedesmal um den psychologischen Act des πιστευειν, um die innerliche Annahme von etwas, was uns von aussen her entgegengebracht wird von Seiten Gottes, sei es eine Lehre, sei es eine Verheissung, sei es ein Gebot.

kann man auch sagen, in V. 19 ist ein Schluss *a parte potiori* aufs Ganze gemacht. — Das dritte Bild ist der todte Leib (V. 26). Der Vergleichungspunkt ist, dass bei beiden, Leib und Glauben, das wirkliche Leben gebunden ist an das Zusammensein mit etwas anderem; fehlt dies, so sind sie beide todt. Hierbei wird nicht darauf reflektirt, wie es denn auch gar nicht in Betracht kommt, dass das innere Verhältniss von Leib und Glaube zu je ihrem unentbehrlichen Anderen und damit dieser letzteren Kausalverhältniss zum Tod bei beiden Vergleichobjekten gar nicht analog ist. Während nämlich beim Leib jenes Andere, das πνευμα, das Princip des Lebens ist, sind beim Glauben das Andere, die Werke, nur das Zeichen des Lebes. Die Vergleichung ist zu beschränken auf den äusseren Eindruck, für welchen beidemale das Fehlen jenes Anderen auf Tod schliessen lässt: wo kein Geist sich zeigt, ist der Leib todt; wo keine Werke sich zeigen, da ist der Glaube todt. Mehr dürfen wir nicht suchen. Der Gedanke also, den der Verfasser am Bilde anschaulich machen will, ist: Glaube und Werke sind untrennbar, wie Leib und Geist; wo Werke fehlen, ist der Glaube todt.[1]) — Darauf zielt nun schon das V. 18 eingeschaltete Zwiegespräch. Mit αλλ' ερει τις wird stets ein Einwand, den man der bisher vertretenen Behauptung machen könnte, eingeführt. Es muss also ein fingirter Gegner des Verfassers sein, den er damit zum Wort kommen lässt.[2]) Die Frage kann nur sein, wie weit der Einwand

1) Haupt's Versuch (S. 190) das Bild weiter auszudehnen endet schief: „der Glaube eine Zuständlichkeit, wie der Leib, wird durch die εργα, welche auf dem Willen beruhen, aus dieser Zuständlichkeit erlöst; dieser Wille ist das πνευμα.“ Aber der Vergleichungspunkt ist nicht der Wille, sondern die Werke. An ähnlicher Schiefe leidet Kübel's verwandte Erklärung.

2) Die verschiedenen Stellungen, die dem τις von den Erklärern gegeben werden, s. in den Kommentaren. Gegen die auch von Erdmann und Beyschlag festgehaltene Auffassung des τις als eines Gesinnungsgenossen des Jacobus spricht die Einführung: „αλλ' ερει τις.“ Gegen Blom, der darin einen Pauliner sieht, vgl. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73. S. 141. Hilgenfeld bricht aber dem Einwurf auch die Spitze, indem er ihn den Verfasser nicht gegen seine Thesis, sondern nur gegen die mangelnde Schärfe seiner eigenen vorhergehenden

geht und wer der σv ist, den der Dazwischenredende τις anredet. Ich weiss nach Prüfung aller andern Erklärungsversuche keine befriedigende Erklärung der Stelle, als bei Beschränkung des Einwurfs auf die Worte: σv πιστιν εχεις, wobei σv den sofort auch vom Verfasser selbst mit σv angeredeten Leser des Briefes bezeichnet. Denn dass der Leser in dem Satz δειξον μοι κ. τ. λ. angeredet ist, ergiebt der Gedanke des Satzes. In der Lebhaftigkeit der Polemik hat sich dem Verfasser schon in V. 14 u. 16 aus dem υμεις, die V. 1—13 angeredet sind, der τις εξ υμων herausindividualisirt; dieser wird nun mit σv angeredet; wie nachher die Lebhaftigkeit wieder nachlässt, treten an die Stelle des σv, an den noch der ganze Schriftbeweis von V. 20 an gerichtet ist, mitten im Gang dieses Beweises unvermerkt die früheren υμεις („ορατε" V. 24. vgl. noch in V. 22 „βλεπεις"). Da ferner der mit der Einwurfsformel αλλ' ερει τις eingeführte Redner nicht ein Vertreter des Standpunktes des Briefschreibers sein kann, καγω in dem letzten Satz von V. 18 aber diesen Standpunkt vertritt, so muss mit καγω der Briefschreiber sich selbst dem σv als dem Empfänger gegenüber stellten; dann aber muss auch schon unter καγω in der ersten Vershälfte der Briefschreiber gedacht werden. So beschränkt sich der Einwurf des τις von selbst auf die Worte: σv πιστιν εχεις. Der Gedanke ist dann folgender: Da kommt einer, dich zu beruhigen und mich zu widerlegen, und sagt zu dir, dem ich bis jetzt nur zugab: λεγεις πιστιν εχειν (V. 14): „du hast ja Glauben; also beruhige dich; bei uns ist es hergebrachte Lehre: der Glaube rettet; dagegen kann das Beispiel V. 15f. nichts beweisen." Eingehend auf diese beruhigende Bemerkung setzt der lebhafte Verfasser sofort hinzu: καγω εργα εχω; und auf Grund dieser beiden Selbstaussagen: des Lesers (durch den Mund des τις) πιστιν εχω und des Schreibers εργα εχω, fordert er zum Beweise derselben heraus: Zeige mir deine πιστις ohne Werke; und ich will dir meine πιστις zeigen aus den Werken. Er will damit den Gegner *ad absurdum* führen: du kannst für deine

Polemik machen lässt, also doch im Grunde einen Sekundanten des Verfassers, den Verfasser in verschärfter Auflage in dem τισ sieht.

Behauptung keinen Beweis beibringen; deine *πιστις* ist *αργη* (V. 20). Was hilft eine *πιστις*, für deren Existenz du keinen thatsächlichen, greifbaren Beweis aufbringen kannst; es ist und bleibt eine Behauptung, ein *λεγειν πιστιν εχειν* oder ein *πιστιν νεκραν εχειν*.[1]) Dem Verfasser steht also die Voraussetzung fest: wo Werke (nämlich in seinem Sinn), da Glaube; wo keine Werke, da keine Sicherheit, dass Glaube da ist, oder, wenn solcher da zu sein scheint, todter Glaube. Daraus ergiebt sich nun auch der Sinn des Schriftbeweises in V. 20—25. Den Satz: *επιστευσεν Αβρααμ και ελογισθη αυτῳ εις δικαιοσυνην* kann er sich nur aus dem Vorauswissen Gottes, dass der Glaube Abrahams der wahre, in Werken sich bewährende ist, erklären. Er giebt zu, dass Abraham *εκ πιστεως εδικαιωθη*, aber *ουκ εκ πιστεως μονον*, nicht aus dem nackten Glauben an sich, der *πιστις αργη*, sondern eben aus dem in Werken vollendeten Glauben, also aus den Werken. Erfüllt hat sich jenes vorausgreifende Urtheil des allwissenden Gottes erst, als die *πιστις συνηργει τοις εργοις*. Denn nur aus den Werken lässt sich die *πιστις* erweisen, wie er V. 18 gezeigt. Was also der Verfasser verlangt, ehe sich ein Mensch für *δικαιωθεις* und damit für *σωθεις* halten darf, sind Werke, weil sie nur beweisen, dass der Glaube echt ist, wie er schon 1, 12 die Krone des Lebens, d. h. doch wohl die praktische Konsequenz des Urtheils *δικαιωθηναι*, nur den *δοκιμοι γενομενοι*, nämlich *τῃ πιστει*, und zwar *δοκιμοι* durch

1) Haupt, a. a. O. S. 187f. will V. 18 und 19 dem *τις* in den Mund gelegt wissen, der den Standpunkt des blossen Moralismus vertrete und die möglichen, wenn auch von Jacobus selbst nicht vertretenen, Konsequenzen aus dem Verhalten der Leser ziehe. Abgesehen davon, dass es dem Verfasser in dieser Polemik doch von zu untergeordneter Bedeutung sein musste, was für üble Missdeutung das Christenthum der Leser von dritter Seite erfahren könnte, um ihr zwei Verse zu gönnen, so hat der Moralist sich sonderbar ausgedrückt; er schätzt die Religion (die er mit *πιστις* bezeichnen soll) gering und gibt sich Mühe, sie zu erweisen; *δειξω σοι κ. τ. λ.*; er sollte sagen: meine Werke sind genug, wozu die *πιστις*. Wie unnöthig aber verwirrt der Verf. seine Leser und seine Auseinandersetzung, wenn er hier einem Manne das Wort ertheilt, der mit ganz missverstandenen Begriffen arbeitet, wie Haupt selbst natürlich einräumen muss, dessen Einwände also für die Leser billiger Weise gar keine Berücksichtigung beanspruchen können.

εργον τελειον (beides nach 1, 2—4), also nur dem in Werken bewährten Glauben zuerkennt.

Was ergiebt sich aus dem allen als *πιστις*-Begriff des Verfassers? Die *πιστις* zielt auf Werke und vollendet sich in ihnen; sie liegen also in ihr begründet, so sehr dass jede gesunde *πιστις* Werke hervorbringt; und das Fehlen der Werke beweist, dass die *πιστις νεκρα* ist. Der ächte Glaube ist also dieser Werke sicher; sie sind sein Erkennungszeichen. Ohne ihn aber sind sie gar nicht denkbar; so dass, wer die Werke aufweisen kann, ohne weiteres sagen darf: *δειξω εκ των εργων μου την πιστιν*. Wer keine Werke hat, dem erkennt der Verfasser nur ein *λεγειν πιστιν εχειν* zu, wovon er ihn mit der ironischen Frage zu überführen sucht: *μη δυναται η πιστις σωσαι σε*; daran kann auch das *εκ πιστεως μονον* nicht irre machen. Dort handelt es sich um ein Urtheil, das *δικαιουν*; und da kann der Theil des zusammenhängenden Lebensprocesses, der *πιστις* heisst, noch nicht allein zum anerkennenden Urtheil über den ganzen berechtigen. Damit giebt der Verfasser noch nicht eine *πιστις* zu, die auch ohne Werke bleiben und doch *πιστις* sein kann. Denn *δικαιουν* ist für ihn ein analytisches Urtheil, das mit Fug erst von dem Augenblick an gilt, wo die *δικαιοσυνη* da ist, auch da, wo man des Eintritts der letzteren sicher sein kann, wie Gott bei Abraham. Wie wir mit der Aussage „ein todter Mensch" leugnen, dass noch der „Mensch" mit allen sein Wesen konstituirenden Momenten da sei, also behaupten, dass zum Begriff „Mensch" noch das gehöre, dessen Fehlen das Begriffsmoment todt herzubringt, so leugnet Jacobus, wenn er die *πιστις χωρις εργων* todt nennt, dass die *πιστις χωρις εργων* alle Momente des Begriffs *πιστις* enthalte und behauptet, das negative Moment im Begriff „*πιστις χωρις εργων*," welches die positive Aussage „todt" veranlasst, muss weg, damit der Begriff *πιστις* rein ponirt werden kann. Ja wenn die *πιστις εξ εργων τελειουται*, so gehören eben die Werke zu ihrem Vollbegriff, ohne die sie nicht vollkommen ist, was sie ihrem Begriff nach ist.[1])

1) Dies macht ebenso die noch von Schenkel vertretene Auffassung der *πιστις* unseres Briefs als „Gottvertrauen", wie die

Dies stimmt nun ganz zusammen mit den übrigen, zu Anfang gefundenen Momenten dessen, was der Verfasser sich unter Christenthum denkt. Das Princip ist der *νομος τελειος*; er wird von Gott eingepflanzt als Princip einer neuen Schöpfung, angeeignet vom Menschen durch *πιστις* und durch sie zum subjektiven Princip des persönlichen Christenthums. Ist dies wirklich geschehen, so wirkt der *νομος τελειος* nun im Glaubenden das *εργον τελειον*, das jener Norm entsprechende Handeln, das ohne *πιστις* nicht möglich wäre. Ist das Handeln zu Tage gefördert, dann erfolgt das *δικαιουσθαι* gegenüber dem vollendeten Process. Die *σοφια* ist aber der Glaube, wie er, im Uebergang zur Praxis begriffen, aus dem Prinzip zum Charakter wird; sie ist das dem *πιστις*-Verhältniss entsprechende Verhalten gegenüber den einzelnen Fällen, in denen sich die *πιστις* in *εργα* zu vollenden hat. Zu ihrem Begriff gehört die sittliche Energie, die im Glaubensbegriff nicht schon integrirendes Moment ist; in ihr ist die *πιστις* unseres Briefes zu der gleichen Motivationskraft und -sicherheit gelangt, die Paulus in seiner Formel *πιστις ενεργουμενη εν αγαπη* seiner *πιστις* selbst schon zuschreibt.[1]) Aber jene Energie ist nicht etwas zur *πιστις* als Zweites hinzutretendes, sondern

---

Auffassung derselben als „messianische Reichshoffnung“, die „nicht als ethischer Quell, aus dem die *εργα* fliessen“, sondern nur „als ein Motiv, das zu *εργα* anfeure, in Betracht komme“ (Lipsius) unmöglich. Im letzteren Fall müssten die Werke dann etwa Mission oder Martyrium sein oder etwas ähnliches, damit der Verf. sagen könnte: *δειξω εκ των εργων μου την πιστιν*.

1) Die Analogie der Aussagen über *πιστις* und *σοφια* ist ganz frappant: es giebt eine *πιστις δαιμονιων* (2, 19) und eine *σοφια δαιμονιωδης* (3, 15); eine *πιστις χωρις εργων*, die *νεκρα* und *αργη* ist (2, 17. 20), eine *σοφια* ohne Liebe (3, 14), die *επιγειος, ψυχικη* heisst (3, 15). Die wahre *σοφια* ist *αδιακριτος* (3, 17), der wahre *πιστευων* ist *μηδεν διακρινομενος* (1, 6); jene ist *μεστη ελεους και καρπων αγαθων* (ib.), diese *συνεργει τοις εργοις και τελειουται εκ των εργων* (2, 22); jene hat den Beisatz *εν πραΰτητι* (3, 13), ebenso der der *πιστις* entsprechende Ausdruck *δεχεσθαι τον λογον* (1, 21); an jene kann die Anforderung gestellt werden: *δειξατω εκ της καλης αναστροφης τα εργα αυτου*, von dieser sagt der Verfasser: *δειξω εκ των εργων μου την πιστιν*.

etwas aus ihr von selbst herauswachsendes, wenn sie anders gesund ist. Denn sonst müsste Jacobus gerade dieses zweite, wenn es eine der πιστις anologe Bedeutung hätte, mit ihr als ihr Coefficient konkurriren müsste, um εργα hervorzubringen, doch irgend einmal ausdrücklich genannt und verlangt haben.[1])

Der Verfasser hat einen andern Begriff von πιστις als Paulus; ihr Gegenstand ist nicht der lebendige, ganze Christus, dem sich der Glaubende völlig hingiebt, sondern das neue Gesetz, das er in sich als Lebensgesetz aufnimmt. Die Wirkung der πιστις erstreckt sich daher nur nach vorwärts, Werke hervorrufend, nicht auch noch rückwärts, sündentilgend. Dem entsprechend bezieht sich δικαιουσθαι bei ihm nicht auf den rückwärtsliegenden Sündenwandel und ist kein synthetisches Urtheil, sondern auf den gegenwärtigen Gerechtigkeitswandel und ist ein analytisches Urtheil. Er kann darum auch der πιστις noch nicht an sich die δικαιωσις zuwenden, sondern erst der in Werken vollendeten πιστις, wie auch Paulus nur ihr, oft sogar ohne Nennung der πιστις scheinbar den Werken die Seligkeit, das Bestehen im Gericht zusichert. Der Verfasser ist dabei so realistisch in seinem Denken, veranlasst gewiss durch traurige Erfahrungen, dass er der πιστις an sich nur dann und erst dann Vertrauen entgegenbringt, wenn sie sich in Werken bewährt; ja dieses ethische Pathos lässt ihn geradezu den selbständigen Werth von jeder inneren religiösen Bestimmtheit verkennen; er taxirt alles nur nach der Wirkung im Leben; was sie nicht hat, ist todt oder eitles Vorgeben; so dass er für die paulinische Lehre, dass der Glaube, schon als rein innere Bestimmtheit des Herzens, sündentilgende Kraft habe, wohl gar kein Verständniss hätte.

---

1) So Haupt (S. 189): es müsse nach J. zur πιστις noch ein von ihr unterschiedenes Princip, nämlich die Willensenergie treten, damit jene, an sich „eine blosse religiöse Zuständlichkeit", „in Aktivität trete." In 2, 24, wozu er dies bemerkt, handelt es sich nicht um einen Coefficienten zur πιστις, damit Werke entstehn, wie man nach Haupt's Bemerkungen vermuthen möchte, sondern um Vollendung des Glaubens selbst aus Werken, damit die Rechtfertigung sicher sei.

Nun ist auch klar, warum der Verfasser für seine δικαίωσις keine objektive Begründung ausserhalb des Individuums bedarf, wie sie Paulus in Christi Tod fand, während umgekehrt Paulus, weil er in Christi Tod eine vollgültige Erlösung der Menschen fand, hierzu auf die dem Glauben entspringenden Leistungen der Menschen gar nicht reflektirt, und wenn er dies thäte, auch in ihnen doch nur die Kraft Christi erkennen könnte, die er ja schon im Glauben selbst vollständig verbürgt sieht. Mindestens also steht unserem Verfasser der Tod Christi nicht im Mittelpunkt seiner Gedanken; das Kreuz ist verblasst. Durch Christus ist der λογος αληθειας den Menschen vermittelt; seine Persönlichkeit als solche aber hat, so wenig als sein Tod[1]) irgend welche erkennbare Bedeutung. Als Herr der Herrlichkeit dagegen kann er verklärend auf die Lebensanschauung der Christen einwirken (2, 1) und hilft auf das Gebet des Glaubens hin Kranken auf, wenn in seinem Namen sie mit Oel gesalbt und über ihnen gebetet wird (5, 14 f.). Bald wird er wieder erscheinen und das Gericht halten (4, 12. 5, 9). Ob vom πνευμα als christlichem Princip in 4, 5 f. die Rede ist, ist nicht zu entscheiden, aber unwahrscheinlich; da es sonst gewiss in K. 2 verwendet würde. Dort aber ist πνευμα (2, 26) nur als Lebensprincip des menschlichen Leibes erwähnt. Ohne Zweifel ist θεος als Subjekt in 4, 5 zu ergänzen, so dass πνευμα in ganz gleicher Bedeutung steht, wie 2, 26. Jenes auffallende Stillschweigen über Jesu Versöhnungstod ist aber nicht etwa mit W. G. Schmidt[2]) so zu erklären, dass der Verfasser nur darauf nicht zu reden komme. Denn von Sündenvergebung redet er mehrfach; aber er kennt für sie völlig ausreichende Mittel, neben denen ein Versöhnungswerk Christi gar nicht mehr Raum hat. Wer auf verkehrtem Wege ist, der nahe sich zu Gott, so wird er sich zu ihm nahen; demüthige sich vor Gott, so wird er ihn erhöhen (V. 8, 10). Durch zuversichtliches Gebet und aufrichtiges

---

1) Dass in 5, 11 sein Tod nicht erwähnt ist, siehe gegen W. G. Schmidt S. 76 bei Huther, Hofmann, Weiss u. a.

2) Schmidt findet sogar Christi Fürbitte in 5, 15 (S. 76) gelehrt und schliesst daraus, dass der Verfasser auch die Todessühne Jesu kenne.

Bekenntniss erlangt man Sündenvergebung für sich und andere (5, 15 f.); ja der einzelne Mensch kann einem andern zur Sündenvergebung helfen einfach dadurch, dass er ihn vom Irrthum seines Weges zur christlichen Wahrheit zurückführt (5, 19 f.).

2. Verhältniss zu den anderen urkundlich vorhandenen Auffassungen des Christenthums in der neutestamentlichen Zeit.

Nur von einem Verhältniss zu den christlichen Anschauungen seiner Zeit giebt uns der Brief zu reden Anlass. Das Judenthum ignorirt er. Vom alttestamentlichen Gesetz redet er gar nicht;[1]) er hat kein Bedürfniss das neue vollkommene Gesetz, das Christenthum, wie er es auffasst, zu jenem in Beziehung zu bringen. Von Jerusalem, dem Tempel und seinen Opfern schweigt er, was namentlich bei Vergleichung der Eidesformel 5, 12 mit Matth. 5, 34 f. auffällt. Rabbinische Gesetzesauslegung ist ihm ganz fremd; seine Benützung alttestamentlicher Typen 2, 21 und 25 ist ohne jede Allegorie. In seiner Bibel, die ihm ziemlich vertraut scheint, stehen die Apokryphen neben den hebräischen Büchern.[2]) Nach Immer[3]) wird „auf Hiob circa sechs mal, auf die Proverbien wenigstens zehn mal, auf das Sirachbuch über fünfzehn mal und auf das Buch der Weisheit wenigstens fünf mal angespielt". Dagegen findet sich ausser der Berufung auf alttestamentliche Geschichten nur ein ausdrückliches Citat aus dem alten Testament (4, 6), dem zwei andere aus unbekannten Schriften[4]) gegenüber stehen (1, 12. 4, 5).

Mit dem Essenismus, für dessen Anhänger ihn Hilgenfeld, Immer, Brückner, für dessen Geistesverwandten

---

1) Vgl. oben S. 139.

2) Vgl. Theile, *comm. in ep. Jac.* 1833. S. 46 f. Schneckenbürger, Beiträge, S. 198. W. G. Schmidt S. 32.

3) Neut. Th. S. 428.

4) Vgl. unten S. 165.

ihn Beyschlag erklären,[1]) hat er ebensoviel oder ebensowenig Verwandtschaft, als Jesus auch. Denn Barmherzigkeit (2, 13) war nicht nur „jedes Esseners“, sondern auch jedes Christen „eigene Sache“ (Hilgf.); und gegen den Missbrauch des Eids spricht sich Christus ebenso aus, wie Jacobus. Auch die Reichen können nach J. 1, 9 f. gute Christen sein, ohne essenisch ihren Reichthum der Gemeinschaft zu opfern. Nicht die Handelsgeschäfte selbst, sondern nur die sichere Art, wie sie betrieben wurden, tadelt der Brief in 4, 13 ff.[2]) Ueberdies fehlen alle theosophische Elemente, alle spekulativen Ideen der Essener und Ebjoniten vollständig.[3]) Vollends eine orphische Färbung[4]) kann im Briefe, nicht mit irgend Grund gefunden werden. Eine orphische Neigung des Verfassers würde sich doch nicht nur in einigen Worten, die ebenso jüdisch und christlich, als orphisch sind, wie λογος αληθειας, λογος εμφυτος (1, 18. 21) oder θρησκος (1, 26) oder τροχος της γενεσεως (3, 6), und etwa noch in einer für jede Zeit der geistigen Erregung nothwendigen Mahnung gegen die Zungenfertigkeit (1, 19. 3, 5 f.), also in lauter Dingen bezeugen, die nicht specifisch orphisch sind, dagegen alles dieser Richtung Eigenthümliche und dadurch Anziehende bei Seite lassen. τροχοσ γενεσεως aber giebt als „rollendes Rad des Lebens in seiner immer neu werdenden Erscheinung“ eine völlig klare Vorstellung, zumal in einem Zusammenhang der von feurigen Leidenschaften handelt, und verlangt keine Erklärung aus fremden Quellen. —

---

1) Vgl. dagegen Holtzmann (Bibell. S. 187), Hofmann (Comm. S. 167).

2) Das Wort über den Zorn erklärt jetzt Hilgenfeld Z. 78. S. 93 selbst richtig aus Sir. 4, 29. 5, 11 f.

3) Reuss (S. 139) glaubt: „das Wesentliche im Brief und von Anfang bis fast ans Ende den Grundton gebend ist der schon dem Geiste Israels geläufige Grundsatz der äusserlich beglückenden, aber verworfenen Freundschaft der Welt und der äusserlich leidenden, aber verheissungsfrohen Freundschaft Gottes, die Wurzelidee des echten Ebionitismus.“ Diese Idee ist aber ebenso gut christlich und überdies nur eine der vielen zur Weltanschauung des Verfassers sich verbindenden echt christlichen Ideen. —

4) Hilgenfeld, Einl. S. 538 f.

Unter den Auffassungen des Christenthums käme zunächst der urapostolische Typus, das „Urchristenthum" im engeren Sinne, in Betracht. Man pflegt die Züge desselben abgesehen von den aus der paulinischen Polemik erschlossenen Positionen[1]) aus der Apostelgeschichte, dem ersten Petrusbrief, dem Jacobusbrief, dem Hebräerbrief und der Apokalypse, zu sammeln. So lange aber weder die Authenticität der Reden der Apostelgeschichte noch die Autorschaft jener drei Briefe feststeht, steht man hier auf zu unsicherem Grunde, um für einen jener Zeugen sich auf die andern zu stützen, während diese selbst wieder jenes ersten als Stütze bedürfen. Doch ist wohl der urapostolische Typus in seinen grossen ihn constituirenden Grundzügen geschichtlich zu konstruiren.

Wenn der Eindruck von der völligen Originalität des Evangeliums Pauli, die er auch für sich ausdrücklich in Anspruch nimmt (Röm. 2, 16. 2. Kor. 4, 3 etc.), richtig ist, wenn er es also war, der das Christenthum religionsphilosophisch aus dem Judenthum resp. dem alten Testamente deducirte und die einzelnen Heilsthatsachen dialektisch-speculativ behandelte, so müssen wir uns als Mittelpunkt der specifischen Gedanken der vorpaulinischen und urapostolischen Christusgläubigen denken: Jesus ist der Messias der Propheten und ist als solcher durch seine Auferstehung erwiesen; er starb, wie aus Jes. 53 zu lernen, für die Sünden der Welt und wird in Bälde wiederkommen, um mit denjenigen, die ihm treu ergeben sind, das Messiasreich aufzurichten. Jesus der Christ, sein Tod, seine Auferstehung, seine Wiederkunft, die Christen seine Anhänger — das müssen die Gedanken gewesen sein, durch deren Pflege sich die Christen von Juden und Heiden unterschieden, wie denn die petrinischen Reden der Apostelgeschichte in der Hauptsache sich auch in ihnen bewegen. Von dem allem finden wir nun in unserem Briefe ausser einer kurzen Andeutung der Parusieerwartung nichts, gar nichts, so dass derselbe, in

1) Vgl. hierzu Holsten, die drei ursprünglichen, noch ungeschriebenen Evangelien 1883.

die vorpaulinische Zeit und die urchristlichen Kreise verlegt, rein unbegreiflich ist. Nach ihm müsste man sich eine so vage, farblose Vorstellung von den specifischen Lehren derselben machen, dass ihr Märtyrermuth und ihre Bekehrungserfolge gleich unbegreiflich wären, ja dass sie selber, die den gewaltigen Eindrücken aus dem Erdenleben ihres Herrn so nahe standen, zu psychologischen Räthseln für uns werden.[1]) — Sollten wir dies Räthsel annehmen, so müssten anderweitig zwingende Gründe dafür, dass unser Brief in der urapostolischen Zeit entstanden ist, sprechen. Sind solche nicht vorhanden, dann nöthigt uns der Charakter des Briefs, jedes direkte Verhältniss desselben mit der urapostolischen Zeit zu leugnen.[2])

Rücken wir aber über die Grenze des „Urchristenthums" hinaus, so können wir in der Zeit des Paulus keinen Raum finden. Da Paulus auch in den palästinensischen und syrischen Christengemeinden mindestens gekannt war und dort Stellungnahme provociren musste, so ist in dieser alle Christengeister bewegenden Werdezeit ein Brief eines doch jedenfalls angesehenen und Autorität besitzenden Christen undenkbar, der nicht irgendwie davon Zeugniss ablegte. Denn ebenso war durch Paulus die spekulative Verwerthung der geschichtlichen Grundthatsachen des Lebens Jesu in den lebhaftesten Fluss gebracht und die Versöhnung der Menschen mit Gott in Christus in den Mittelpunkt des Christenthums als die die Geister beherrschende Idee gestellt worden; wie andererseits

1) Wenn Beyschlag (S. 148 f.) unsern alle Spekulationen über Jesu Person und Wort ignorirenden Verfasser sich nicht nach Pauli Auftreten denken kann und ihn deswegen vor Paulus schreiben lässt, so fragt sich doch, ob ein Christ vor Paulus die noch ungelösten Räthsel der Erscheinung Christi, zumal die alle beschäftigenden Thatsachen des Todes und der Auferstehung, des Aergernisses und des Felsengrundes des Messiasglaubens einfach ignoriren konnte, oder ob dies nicht allein denkbar ist, wenn jene Räthsel eine Lösung gefunden haben und also wenigstens für eine überwiegend aufs Praktische gerichtete Individualität aus dem Vordergrund des Interesses zurücktreten konnten. —

2) Den Brief verlegen in die vorpaulinische Zeit: Weiss, Beyschlag, Huther, Thiersch, Hofmann, Mangold u. a.

die eminent praktische Frage über die Stellung zum alttestamentlichen Gesetz bei Juden- und Heidenchristen die Tagesfrage bilden musste, nachdem sie durch die paulinische Heidenmission brennend geworden war. Beides konnte in der paulinischen Zeit von keinem christlichen Schriftsteller, der mit Interesse in seiner Zeit lebte, einfach ignorirt werden[1]), das zweite aber doppelt nicht von einem so besonders praktisch gerichteten und so feurigen Geiste, wie ihn unser Brief verräth.[2])

Ueberdies könnte die Stelle 2, 14—26, in der paulinischen Zeit geschrieben, nicht anders, denn als Polemik gegen das paulinische Evangelium aufgefasst werden.[3]) Aber kann eine Polemik gegen das Grunddogma des Paulus, um welches sich damals der Streit drehte, so beiläufig abgemacht sein, in einem einer anderen Mahnung (2, 1—13) nur als Erläuterung beigegebenen Abschnitt? Musste sie, einmal unternommen, nicht zum Hauptzweck und Mittelpunkt des Briefes gemacht werden? Jedenfalls aber musste der Polemiker doch von dem alttestamentlichen *νομος* und dessen *εργα*, deren rechtfertigende Kraft Paulus bestritt, und nicht von *εργα* der Nächstenliebe reden. Sodann müssten wir ihm ein in jener Zeit unverzeihliches und für einen Mann, der es wagen darf, an die

---

1) Vgl. Beyschlag (S. 140 f.) „Auch ein gegen die paulinische Denk- und Lehrart noch so ablehnend sich verhaltender judenchristlicher Standpunkt konnte, nachdem überhaupt einmal eine Lehre von Christo und von Christi Tod im Unterschied von blosser Lehre Christi mit Bewusstsein aufgestellt und aufgenommen worden war, mit nichten in dem Stadium einer Nichtbesinnung über das Räthsel seiner Person und seines Kreuzes bleiben.“

2) Diese Schwierigkeit steigert sich noch, wenn der Brief, wie später gezeigt wird, nicht an geschlossene judenchristliche Gemeinden gerichtet sein kann, die ausserhalb Palästina's in der paulinischen Zeit anzunehmen überdem eine beinahe unmögliche Hypothese ist. Vgl. Beyschlag, a. a. O. S. 137, den gerade die Unmöglichkeit, judenchristliche, von den durch Paulus angeregten Fragen noch unberührte Gemeinden in der paulinischen Zeit anzunehmen, in die vorpaulinische Zeit zurückzugehen drängt.

3) Dies weist Grimm, a. a. O. S. 380—82 gegen G. W. Schmidt, welcher den Brief in die Zeit nach Beginn der paulinischen Mission verlegt und doch eine Polemik leugnet, treffend nach.

Christenheit einen belehrenden und mahnenden Brief zu schreiben, unbegreifliches Missverständniss der paulinischen Grundbegriffe zutrauen.[1]) Ferner ist es überhaupt in jener Zeit, doppelt aber bei einem Schriftsteller, der, wie wir sehen werden, direkte literarische Anlehnungen nicht liebt, unwahrscheinlich, dass die Polemik gegen ein System sich, wie in modernen literarischen Fehden, an eine Stelle aus einem paulinischen Gemeindeschreiben knüpfen und der dort gebrauchten Formel eine andere und dann doch wiederum nicht der bestrittenen Formel genau entsprechende Formel entgegenstellen würde (2, 24 gegen Röm. 3, 28); vielmehr würde die Polemik gewiss einen praktischen, vielleicht auch persönlichen Charakter tragen; sie würde die Nothwendigkeit, Unentbehrlichkeit, Göttlichkeit des Gesetzes erweisen oder Paulus und seine Heidenmission angreifen. Endlich mit Grimm[2]) die auffallende Heimlichkeit dieser Polemik dadurch zu erklären, dass ein so kühner und scharfer Polemiker, welcher vor einem „ω ανϑρωπε κενε“ nicht zurückschreckte, „sicher nur aus Scheu vor dem hohen Ansehen des von ihm bestrittenen Apostels dessen Namen nicht genannt“ hat, ist psychologisch unwahrscheinlich bei einem so geraden und strengen Charakter.[3])

---

1) Hiezu sind Holtzmann (Bibell. S 184.) und Grimm (a. a. O. S. 382) ohne Bedenken bereit.

2) A. a. O. S. 382.

3) Vgl. auch Beyschlag (S. 122 ff.), der, wenn auch mit anderem Zweck, mit zutreffenden Gründen die Möglichkeit in dem Abschnitt 2, 14 ff. eine Polemik gegen Paulus zu finden bestreitet. — Ebenso leugnen eine Polemik Weiss, Mangold, (Bl. S. 681 f.), Ritschl (Rechtf. u. Vers. II., 1. Aufl. S. 277 f), Harnack (Pastor Hermae 77. prolog. LXXV. A. 4), Sieffert, (Herzogs R. E. 2. A. Art. J. S. 476 f.) Dagegen sehen ausser den Tübingern eine Polemik im Briefe Holtzmann, Grimm, Hilgenfeld, Immer, Schenkel (Christusbild der Ap. S. 114 f.) Nach Hilgenfeld und Schenkel soll auch Kap. 3, nach Hilgenfeld sogar 4, 1—10 gegen Paulus resp. Pauliner gerichtet sein. Die Gründe selbst mögen reden: „Aus dem 3. Kap. geht hervor, dass der Brief paulinische Lehrer in Rom bekämpft, deren Zungen- und Streitfertigkeit Jacobus züchtigen will und an denen er tadelt, dass sie eine Ehre in ihren Prahlereien suchen.“ (Schenkel). Hilgf. vergleicht die Warnung vor zu vielen Lehrern 3, 1 mit den Stellen in den

Wohl aber bildet die paulinische Geistesarbeit die unentbehrliche und nachweisbare Voraussetzung unseres Briefs. Gewiss, wenn überhaupt ein Judenchristenthum, so repräsentirt er ein freieres, vergeistigtes Judenchristenthum.[1]) Diese Vergeistigung, wenn denn unser Brief nichts als eine solche sein soll, ist nach den Vorgängen, die Paulus Gal. 2 erzählt, vor und ohne Pauli Einfluss nicht denkbar. Dass die Christen neugeboren seien, dass ihr Gesetz ein Gesetz der Freiheit sei, konnte ein ächter alter Judenchrist nicht lehren, ohne sich mit dem Gesetz des alten Bundes ausführlich auseinanderzusetzen. Ebenso ist eine so starke Betonung der *πιστις* als Wesen und Grundlage des Christenthums, zumal bei dem Begriffe, welchen sie in unserem Briefe zu bekommen auf dem Wege ist, unbegreiflich, wenn nicht vorher eine *πιστις* mit vollerem Begriff diese principielle Stellung sich errungen hatte. Endlich ist das Zurücktreten des Todes Christi, dieses *σκανδαλον* und dieser *μωρια*, nur erklärlich wenn ihm endgiltig durch eine richtige Werthung dieser Charakter genommen war, wie dies durch Pauli Lehre erst mit entscheidender Klarheit geschah.

So sind denn auch literarische Beziehungen zwischen unserem und den paulinischen Briefen nicht zu leugnen. Erklären sich die von Holtzmann, a. a. O. S. 187, Z. f. w. Th. 82, S. 292 aufgezählten paulinischen Formeln[2]) auch aus

---

Clementinen, dass keiner lehren dürfe, ehe er die Schrift gelernt und in Jerusalem geprüft worden sei. In Jac. 3, 13—18 sieht er die Weisheit Pauli von 1. Kor. 2, 7 f. bekämpft; liegt da nicht 2. Kor. 2, 1—5. 3, 18 ff. als Parallele viel näher? Jac. 4, 1 soll mit Bezug auf das Bekenntniss Pauli Röm. 7, 23 angedeutet sein, dass Paulus der eigentliche Ruhestörer sei. — Die Versuche von Hengstenberg und Nitzsch, eine völlige Uebereinstimmung zwischen Jacobus und Paulus zu beweisen, sind durch Mangold-Bleek S. 635 ff. und die Luthers Urtheil treugebliebenen antikritischen Gelehrten Delitzsch (Hebr. 5 f. S. 579). Strobel (Z. f. luth. Th. 57. S. 365), Kahnis (luth. Dogm. I. 61. S. 356) genugsam widerlegt. —

1) Grimm; Holtzmann.

2) *Δικαιουσθαι εκ πιστεως* oder *εκ νομου*. (Hier ist Mangold's Meinung „der Gebrauch und die Bedeutung des Wortes *δικαιουν* im Sinne des Paulus bei Jacobus erklärt sich, weil diesem, wie jenem dieselbe alttestamentliche Stelle (gen. 15, 6) das Wort und seine Be-

der Beherrschung der damaligen Diction in den Gemeinden durch die paulinischen Ausdrücke, so beweisen die Stellen[1]) 1, 3 (Röm. 5, 3), 1, 13 (1. Kor. 10, 13), 1, 22 (Röm. 2, 13), 2, 5 (1. Kor. 1, 27f.), 2, 21 (Röm. 4, 3), 2, 24 (Röm. 3, 28), 4, 1 (Röm. 7, 23) 4, 4 (Röm. 8, 7), 4, 12 (Röm. 2, 1. 14, 4) eine literarische Bekanntschaft des Verfasserts mit den Paulusbriefen selbst. Aber es ist sehr zu bemerken, wie unbedeutend diese Beziehungen sind, wie sie nur in dunklen Reminiscenzen, so 1, 13. 2, 5. 2, 21, oder in gedächtnissmässig festgehaltenen Einzelausdrücken bestehen, diese letzteren sämmtlich nur aus dem Römerbrief, so 1, 3. 1, 22. 2, 24. 4, 1. 4, 12, dagegen nie eine paulinische Lehre förmlich übernehmen, resp. citiren, auch 2, 24 nicht, wo die Uebereinstimmung der Worte mit Gal. 2, 16, Röm. 3, 12 nur eine annähernde ist. Wir gewinnen hieraus den Eindruck, dass unser praktischer Paränetiker, der von Natur

---

deutung nahegelegt hat" (S. 638f.) eine sehr kühne Hypothese, aber ein unbegreiflicher Zufall wäre es, wenn sogar Jacobus ebenso wie später Paulus den Satz gen. 15, 6 in der Formel *δικαιουσθαι εκ πιστεως* zusammen gezogen hätte. Es bleibt trotz Beyschlag's Appellation an die urchristliche *προφητεια* (S. 118) eine bemerkenswerthe Thatsache: „Der Ausdruck *δικαιουν* vom Urtheil Gottes über den Menschen findet sich, mit Ansnahme der einzigen Stelle Mt. 12, 37, in der ganzen griechischen Bibel nur bei Paulus und dem Pauliner Lucas. Und da Paulus als Schöpfer der specifisch-christlichen religiösen Sprache mit Recht allgemein anerkannt ist, so wird man ihm auch die Bildung der fraglichen Redensart zu verdanken haben." Grimm, S. 383), *ελευθερια*, *παραβατης*, *τελειν τον νομον*, *καρπος δικαιοσυνης*, *μελη* (als Sitz der *επιθυμια* und der Sünde), *παραλογιζεσθαι*, *ολοκληρος*, *μη πλανασθε*, *αλλ' ερει τις*.

1) Vgl. auch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82. S. 292. Wir lassen hier diejenigen bei Seite, die unser Brief mit 1. Petr. gemeinsam hat, da diese nichts beweisen können. Vielleicht hat Mangold auch Recht, wenn er *ποιητης νομου* (1, 22) von 1. Macc. 2, 67 ableitet (640. A.) Vielleicht kann auch 2, 10 und Gal. 5, 3 einem rabbinischen Lehrsatz entstammen, den Paulus antithetisch für seine Zwecke benutzt, Jacobus aber umdeutend in positiver Weise übernommen hat. Bei der ganz verschiedenen Verwendung des Gedankens ist dies wahrscheinlicher, als eine directe literarische Beziehung beider Stellen. Die im Text aufgezählten Parallelen aber sind durch die Bemerkungen von W. G. Schmidt, S. 173 nicht entkräftet. Auch Bleek fand eine Berücksichtigung von Gal. und Röm. „nicht unwahrscheinlich".

kein Freund der Gelehrsamkeit und Vielrednerei war, mit der Hinterlassenschaft Pauli nicht viel anzufangen wusste, sei es, dass er persönlich für literarische Schätze keinen Sinn hatte oder dass seiner Zeit — und hierfür sprechen alle unsere bisherigen Beobachtungen — die Ideen des Paulus unverständlich und darum unverwendbar zu werden begannen.[1])

Suchen wir nach weiteren literarischen Beziehungen in der nachpaulinischen Literatur, so ist, was doch, wenn unser Brief dem palästinensischen Christenthum entstammen würde, sicher zu erwarten wäre, mit der Apokalypse keine Ideenverwandtschaft aufzufinden, als die Werthschätzung der *εργα*, was aber gemeinsamer Zug aller nachpaulinischen Briefe ist: 1. Petr. 2, 12. Hebr. 10, 24 u. ö. Die Verschiedenheit der ganzen Gedankenwelt aber ist mindestens so gross, als zwischen Paulus und unserem Brief. Alle apokalyptischen Ideen, ebenso das Bild des getödteten Lammes fehlen vollständig; die vor allem im Brief gerügten Fehler spielen Apoc. 1—3 keine Rolle. Was für eine rein lexikalische gegenseitige Einwirkung der leitenden Geister der ersten Christenheit müssten wir uns da vorstellen, wenn unser Verfasser die Apokalypse gekannt und ihr nur einige „Ausdrücke", aber keinen Gedanken abgelernt hätte! Und auch von solchen können nur drei in Frage kommen![2]) Denn der Gegensatz von *πτωχος τῳ κοσμῳ* und *πλουσιος εν πιστει* 2, 5 ist, in der Fassung ganz originell, von Paulus 2. Kor. 6, 10. 8, 9 schon verwendet; und dem Verfasser scheint die Stelle 1. Kor. 1, 27, an welche *εξελεξατο* mit den Gegensätzen erinnert, vorgeschwebt zu haben; dass, und zwar in ganz anderer Fassung, auch Apok. 2, 9 *πτωχεια* und *πλουσιον ειναι* entgegengesetzt wird, kann nichts bedeuten. Aber *απαρχη* als Bezeichnung der Christen (Jac. 1, 18. Apok. 14, 4), *εστηκεναι προ των θυρων* von Christus (Jac. 5, 8. Apok. 3, 20)

1) Diese Auffassung hält die Mitte zwischen den Behauptungen einer unmittelbaren literarischen Abhängigkeit und der von Beyschlag (S. 114) aufgenommenen Bemerkung von Reuss (S. 132), dass die zahlreichen Benutzungen paulinischer Briefe nur in der Einbildung der Kritiker existiren. Gegen Beyschlag vgl. auch Schanz, theol. Quartalschr. 80, S. 37 ff.

2) Vgl. noch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 293 f.

sind allerdings beiden Schriften eigenthümlich. Erklärt sich aber ersteres leicht bei beiden als Einwirkung von Jer. 2. 3, so liegt es nahe, in letzterem eine liturgische, vielleicht den Osterinnerungen entstammende Formel zu suchen. Es ist denn auch seit Zeller (Z. f. w. Th. 63, S. 93f.) vor allem der *στεφανος της ζωης* in Jac. 1, 12. Apok. 2, 10 als Beweismittel aufgeführt worden. Dass Jacobus hier eine Weissagung citirt, ist freilich deutlich, dass es aber die in Apok. 2, 10 ausgesprochene sei, scheint er selbst auszuschliessen. Denn in seiner Quelle muss die Verheissung *τοις αγαπωσιν τον θεον* gegeben sein; denn dass diese Phrase nicht etwa Jacobus erfunden und ungenau an die Stelle des *πιστος αχρι θανατου* gesetzt hat, sondern dass sie gerade jener prophetischen Quelle angehört, macht nicht nur die Wiederholung derselben in 2, 5 wahrscheinlich, sondern geht mit Sicherheit hervor aus dem ganz verwandten Citat des Paulus 1. Kor. 2, 9; ja, die Vermuthung liegt nahe, dass auch der Stelle 2. Tim. 4, 8 die gleiche Weissagung zu Grunde liegt; denn nach ihr liegt bereit ein *στεφανος της δικαιοσυνης πασιν τοις ηγαπηκοσιν την επιφανειαν του κυριου.* Geht aber aus der Fassung der citirten Weissagung, die anklingt an 1. Kor. 2, 9 und 2. Tim. 4, 8, deutlich hervor, dass der Verfasser unter derselben das Wort Apok. 2, 10 jedenfalls nicht selbst gemeint haben kann, so bleibt, da auch *στεφανος* nach 1. Kor. 9, 25. 1. Petr. 5, 4. 2. Tim. 4, 8 in der ersten Christenheit ein übliches Bild des ewigen Lohnes war, als Anklang an die Apok. nur die Genitivverbindung *της ζωης*. Liegt es aber da nicht viel näher zu vermuthen, dass auch diese Verbindung in jener Quelle sich gefunden habe, und von dort auch in die Apokalypse, die ja mit früherer prophetischer Literatur Bekanntschaft zeigt, gekommen sei? [1])

Der Epheserbrief [2]) hat keinerlei Parallelen mit unserem

---

1) Vgl. auch Beyschlag, Ritschl, Rchtf. u. Vers. II. S. 277, Anm. Mangold, S. 640 A., der ein überliefertes Herrenwort als Quelle vermuthet, wogegen 1. Kor. 2, 9. 2. Tim. 4, 8 zu sprechen scheint.

2) Vgl. die völlig gewichtlosen Anklänge, die Holtzmann, Eph. u. Kol. S. 258, Blom, a. a. O. 244ff., zusammengestellt hat, und die auch Kuenen und Jungius (theol. Tijdsch. 71, S. 459) nicht genügend finden.

Brief. Zum Hebräerbrief ist mindestens keine literarische Beziehung nachzuweisen; denn weder in Ausdrücken noch in Einzelgedanken begegnen sich beide Briefe.[1]) Gemeinsam sind ihnen nur die zwei alttestamentlichen Beispiele der Rahab (J. 2, 25. H. 11, 31)[2]) und der Opferung Isaaks (J. 2, 21. H. 11, 17).[3]) Betreffs beider aber ist eine Abhängigkeit vom Hebräerbrief nicht wahrscheinlicher, als eine direkte Entlehnung aus dem A. T., weil in beiden Fällen der Verfasser aus einer Reihe angeführter Thatsachen gerade diese herausgreift. Dies geschah beim zweiten, weil er in ihm die Verheissungen von gen. 15, 6 erfüllt sieht (2, 21. 23) und diese Zusammenstellung von gen. 15, 6 mit gen. 22 ist jedenfalls ganz originell gedacht und macht den Verdacht der Entlehnung aus Hebr. unwahrscheinlich, um so mehr als Jacobus für diese Kombination den Verfasser von 1. Macc. 2, 52 zum Vorgänger hatte.[4]) Rahab aber war als Heidin nicht nur ein besonders frappantes Beispiel für den Satz, dass es vor allem auf Leistungen ankomme, sondern auch eine Figur, mit der sich die jüdische und urchristliche Tradition gerne beschäftigte (Mt. 1, 5). Immerhin aber wird man wahrscheinlich finden, dass bei den beiden Schriftstellern, die diese zwei alttestamentlichen Beispiele gemeinsam wenn auch in ganz verschiedener Weise benutzten, die Anregung hiezu dieselbe gewesen sei, d. h. dass zu ihrer Zeit diese alttestamentlichen Erzählungen mit Vorliebe

---

1) Was hiefür angeführt wird (J. 1, 4; H. 6, 11. J. 3, 1; H. 5, 12. J. 1, 17; H. 12, 9. J. 5, 10; H. 13, 7), ist nichtssagend. Auch dass der Verf. durch die *εργα νεκρα* H. 6, 1. 9, 14 auf den Begriff von *πιστις νεκρα* geführt worden sei (Hilgf. Z. 72, S. 53), ist bei der völlig verschiedenen Bedeutung von *νεκρος* in beiden Fällen unmöglich. Die einzige anklingende Formel ist *καρπος δικαιοσυνης εν ειρηνῃ* J. 3, 18 und *καρπος ειρηνικος δικαιοσυνης* H. 12, 11 (Holtzm. Z. f. w. Th. 67, S. 8f., 82, S. 293), wie auch nur J. 3, 17 und H. 12, 11 das Wort *ειρηνικος* vorkommt; aber auch hierin kann man mit Sicherheit nicht mehr als eine gemeinsame urchristliche Formel sehen, da in beiden Stellen dieser übrigens paulinische *καρπος δικαιοσυνης* (s. S. 162, A. 2) auf ganz verschiedene Weise erwächst.

2) Holtzmann, Grimm, Hilgenfeld u. a.

3) Hilgenfeld, Z. 72, S. 53. 4) Weiss.

behandelt und typisch verwendet wurden, ja dass beide Schreiben auf demselben Boden und in derselben Atmosphäre entstanden sind. Dagegen erklärt sich das Fehlen einer direkten Berührung mit der Apokalypse und dem Hebräerbrief ganz leicht daraus, dass jene beide Schriften für den Verfasser unseres Briefes keine Autorität besassen, oder dass er für literarische Einwirkung nicht sehr empfänglich war, so dass wir einen Schluss auf die Priorität des Jacobus daraus zu ziehen nicht berechtigt sind.

Anders steht nun die Sache gegegenüber dem Petrusbrief. Die durchgängige Verwandtschaft beider Briefe ist eine allgemein zugestandene Thatsache: es sind nicht nur Ausdrücke, die beiden Briefen gleich geläufig sind, wie *καταλαλειν* (J. 4, 11. 1. P. 2, 12. 3, 16. sonst nie), *αναστροφη καλη* (J. 3, 13. 1. P. 2, 12, Lieblingsausdruck von 1. P. — 6mal), *αμιαντος* (J. 1, 27. 1. P. 1, 4, nur Hebr.), *ασπιλος* (J. 1, 27. 1. P. 1, 29. 1. Tim. 6, 14), *πραΰτης* (J. 1, 21. 3, 13. 1. P. 3, 15), *αγνιζειν τας καρδιας* resp. *ψυχας* (J. 4, 8. 1. P. 1, 22), *ρυπαρια* resp. *ρυπος* (J. 1, 21. 1. P. 3, 21), *πειρασμοι ποικιλοι* (J. 1, 3. 1. P. 1, 6), *το δοκιμιον υμων της πιστεως* (J. 1, 3. 1. P. 1, 7), *διαβολος* (J. 4, 7. 1. P. 5, 9 nur in nachpaulinischen Schriften), *ηγγικε* von der Parusie (J. 5, 8. 1. P. 4, 7), *αληθεια* im Sinn der ethischen Wahrheit des Christenthums (J. 1, 18. 5, 19. 1. P. 1, 22), *διασπορα* von den Christen (J. 1, 1. 1. P. 1, 1); sondern beide begegnen sich auch in Gedanken, die ihnen eigenthümlich sind: die Vorstellung der Christen als in der Welt zerstreuter, dessen Kehrseite der Gedanke des gemeinsamen Mittelpunkts oder der organischen Zusammengehörigkeit ist (J. 1, 1. 1. P. 1, 1); die Aufforderung, sich der Trübsal zu freuen (J. 1, 2. 1. P. 1, 6); die Auffassung der Trübsal als eines Prüfsteins des Glaubens (J. 1, 3. 1. P. 1, 7); der *λογος θεου* ist Quelle der Wiedergeburt (J. 1, 18. 1. P. 1, 23, vgl. auch *εμφυτος* J. 1, 21 mit *ευαγγελισθει ενυμιν* 1. P. 1, 25); die Lüste führen Krieg „*στρατευονται*“ (J. 4, 1. 1. P. 2, 11, vgl. Röm. 7, 23, wo sich *εν τοις μελεσιν* findet, wie J. 4, 1); die *καλη αναστροφη* zeigt sich in den Werken (J. 3, 13. 1. P. 2, 12); die Nähe der Parusie soll den Mahnungen Ernst verleihen, deren erste die gegenseitige Liebe resp. Verträg-

lichkeit ist (J. 5, 8 f. 1. P. 4, 7 ff.)[1]; die Gegner lästern resp. beschimpfen den Namen Christi (J. 2, 7. 1. P. 4, 14 ff.). Beweist diese Verwandtschaft in Ausdrücken und Gedanken mindestens, dass beide Schriften der gleichen Sphäre entstammen, so zeigen folgende Berührungen deutlich eine literarische Beziehung derselben: gemeinsames Citat aus Jes. 40, 6 f. (J. 1, 10 f. 1. P. 1, 24); aus Prov. 3, 34 (J. 4, 6. 1. P. 5, 5); aus den Evangelien (?), aber in einer eigenthümlichen Form (J. 4, 10. 1. P. 5, 6); die gleiche Mahnung *αντιστητε τω διαβολω* (J. 4, 7. 1. P. 5, 9); das gleiche Princip aus Prov. 10, 12 *η αγαπη* (ausgeführt im Jacobusbrief) *καλυπτει πληθος αμαρτιων* (J. 5, 20. 1. P. 4, 8); *αποθεμενοι πασαν κακιαν και* etc. oder zusammengezogen *πασαν περισσειαν της κακιας* als Einleitung zu der Mahnung, das Wort *δυναμενον σωσαι* oder *εις σωτηριαν* aufzunehmen (J. 1, 21. 1. P. 2, 1 f.), Beachtet man vollends, wie die drei ersten verwandten Stellen in jedem Brief unmittelbar aufeinander folgen, so wird die Anerkennung einer literarischen Beziehung unausweichlich sein. Welcher von beiden Briefen aber dann der ältere ist, kann nach Brückner's gründlicher und rein sachlicher Vergleichung der verwandten Stellen[2] wohl nimmer bezweifelt werden, die Jacobusstellen verrathen deutlich ihre Abhängigkeit.[3] Doch ist sehr bezeichnend, wie originell und selbständig im Grossen die Anschauungen und der Inhalt des Jacobusbriefs trotz dieser Anlehnungen in Einzelheiten bleiben; wir vermuthen hieraus, dass der Petrusbrief nicht sowohl als ein ehrwürdiges Muster unserem Verfasser vorschwebte, das er etwa zu benutzen oder gar nachzuahmen sich gedrungen fühlte, sondern dass die dort verwendeten Citate und einzelne kurze Phrasen und paränetische Formeln unserem Verfasser geläufig ge-

1) Brückner (Z. f. w. Th. 74, S. 536) weist noch darauf hin, dass an die verwandte Mahnung sich beidemal ein *προ παντων* schliesst (J, 5, 12, 1. P. 4, 8).

2) a. a. O. S. 533—36.

3) Für die Priorität des Jacobus erklären sich Hilgenfeld, Reuss, Pfleiderer, Immer, Schenkel; die Abhängigkeit fand schon Grimm Z. f. w. Th. 70. St. u. Kr. 72, S. 692 wahrscheinlich: [illegible] auch Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 295 acceptirt.

worden waren und dass er verschiedene Ideen mit ihm gemeinsam besonders pflegte. Wir werden nicht fehlgehen, wenn wir uns dieses ganz besondere Verwandtschaftsverhältniss daraus erklären, dass beide Briefe in Beziehung auf Zeit und Ort ihrer Entstehung einander nahe stehen, aber ganz verschiedenartige schriftstellerische Individualitäten zu Verfassern haben: jener eine linde, sanfte, dieser eine strenge, feuereifrige, jener eine zu dogmatischen Spekulationen in der Art des Paulus befähigte, dieser eine rein aufs Praktische gerichtete, jener eine für Einflüsse grosser Muster sehr empfängliche, dieser eine durch und durch originelle, jener einen Schüler des Paulus, dieser einen Schüler des Alten Testamentes.

Während aber der Verfasser des Petrusbriefs vor allem an Paulus sich lehnte, so wirkt bei unserem Verfasser, ohne seine Originalität irgend zu beeinträchtigen, die Evangelienliteratur schon viel stärker ein, als bei jenem. Mit Ergänzung der Zusammenstellungen von Reuss (74, S. 138), Holtzmann (Bibell. 3, S. 180), Beyschlag (S. 142f.), Brückner (S. 537) sei hier eine möglichst vollständige Uebersicht gegegeben: 1, 2 u. Lc. 6, 23. 1, 5 u. Mt. 7, 7; Lc. 11, 9. 1, 6 u. Mc. 11, 23f. 1, 9 u. Lc. 1, 52. 1, 17 u. Mt. 7, 11; Lc. 11, 13. 1, 20 u. Mt. 5, 22. 1, 21 u. Lc. 2, 28; 8, 13 (δεχεσθαι τον λογον); Mt. 13, 23 (λογος εμφυτος und σπαρεις). 1, 22f. u. Mt. 7, 21ff.; Lc. 6, 46ff. 2, 5 u. Mt. 5, 3; Lc. 6, 20. 2, 8 u. Mt. 22, 39. 2, 13 u. Mt. 5, 7. 3, 12 u. Mt. 7, 16; Lc. 6, 44. 3, 18 u. Mt. 5, 9. 4, 3 u. Mt. 7, 7; Lc. 11, 9. 4, 4 (μοιχαλιδες) u. Mt. 12, 39.[1]) 4, 10 u. Mt. 23, 12; Lc. 14, 11; 18, 14. 4, 11f. u. Mt. 7, 1; Lc. 6, 37. 4, 17 u. Lc. 12, 47. 4, 19 u. Lc. 6, 25. 5, 1 u. Lc. 6, 24ff. 5, 2ff. u. Mt. 6, 19ff.; Lc. 12, 33. 5, 3 (θησαυειν εν ταις εσχαταις ημεραις) u. Lc. 12, 16—21. 5, 6 u. Lc. 6, 37. 5, 10 u. Mt. 5, 10ff.; Lc. 6, 23. 5, 12 u. Mt. 5, 34—37. 5, 17f. u. Lc. 4. 25f.[2]) Die

---

1) Uebrigens vgl. schon Ps. 73, 27 u. ö. im A. T.

2) Sonst angeführte Parallelen, die hier fehlen, sind mit Absicht als gesucht oder schief weggeblieben, so namentlich 4, 4 u. Mt. 6, 24, wo im Brief der Gegensatz zwischen Gott und Menschenwelt, im Evangelium der zwischen Gott und Reichthum behandelt ist; 5, 1 u. Mt. 10, 22, während 5, 11 ganz einfach auf 1, 12 zurückschaut; 1, 4 u. Mt. 5, 48

Zusammenstellung beweist, dass die Berührungen zahlreicher sind, als vielleicht in allen andern neutestamentlichen Briefen zusammen. Die schwierige Frage aber ist, ob sie eine schriftstellerische Beziehung voraussetzen. Reuss redet von „wörtlichen Reminiscenzen aus den Reden Jesu“; Holtzmann sagt: „dabei findet nirgends ein eigentlich schriftstellerisches Verhältniss statt, sondern der Verfasser schöpft aus mündlicher Ueberlieferung und aus dem Gedächtniss“; Beyschlag: „alle diese Anklänge sind nicht Citate, sie stammen überhaupt schwerlich aus irgend einer schriftlichen Aufzeichnung der Herrenworte, — sie weisen auf ein näheres, unmittelbares Verhältniss zur Quelle hin“; Weiss (§ 37 b): „nicht aus selbständiger Erinnerung, sondern aus der apostolischen Ueberlieferung geschöpft“; Gass (prot. Ktz. 73, S. 42) nimmt einen „unwillkürlichen, rein erinnerungsmässigen Verband mit Worten Christi“ an; Brückner will „unmittelbare Abhängigkeit vom Matthäusevangelium voraussetzen“. — Bei einer schriftstellerischen Beziehung zu einem der Evangelien oder ihrer Quellenschriften wäre eine wörtliche Anlehnung wenigstens in einer der vielen Parallelen zu erwarten gewesen, wie dies bei den alttestamentlichen Citaten mehrmals der Fall ist. Andererseits aber ist es auch fast unvorstellbar, dass ein Schüler Jesu Worte, die er aus seinem Munde vernommen, nur so beiläufig streifen und mannigfach modificirt einstreuen würde, ohne je einmal eine Art *αυτος εφα* beizusetzen. Die richtige Vermuthung dürfte sein, dass zur Zeit unseres Verfassers die Evangelienliteratur schon weit ausgebildet und verbreitet war und die Christen begannen, ihr Denken, statt an theologische Spekulationen und ethische Erfahrungen, wie Paulus und die Pauliner (Eph. u. 1. Petr.), statt an alttestamentliche Typen, wie der Verfasser des Hebräerbriefs, unmittelbar an die überlieferten Worte und Gedanken Jesu, an die *λογια του κυριου* anzuschliessen, ohne noch die Worte selbst so sehr als richtigst formulirten Inbegriff der Wahrheit anzusehen, dass sie dieselben wortgetreu zu citiren sich verpflichtet glaubten.

ist mindestens zweifelhaft, da *τελειος* auch von Paulus (1. Ko. 14, 20, Phi. 3, 15, Kol. 1, 28, 4, 12) und den Paulinern (Eph. 4, 13, Hebr. 5, 14) eingeführt sein kann.

Auf Grund des Wortes über den Eid (5, 12), das wir als Jesuswort heute nur im Matthäusevangelium finden, zu schliessen, dass der Briefschreiber dieses Evangelium gekannt haben müsse, ist völlig unberechtigt, wenn man bedenkt, in wie mancherlei Gestalt diese *λογια* vorhanden gewesen sein mögen, ehe und nachdem sie in unseren Evangelien die Stelle und Form gefunden hatten, in welcher sie der Zukunft erhalten blieben. Viel eher ist daraus, dass ein Schriftsteller, der so viel von Jesu Worten beeinflusst ist und so oft sich an dieselben erinnert, nie von Jesu Leben und Thaten redet, sondern überall alttestamentliche Vorbilder wählt (5, 10f. 17f.), zu schliessen, dass zu seiner Zeit die Erzählungen über Jesu Leben noch nicht in der Gestalt unserer Evangelien als Hauptgegenstand der gottesdienstlichen Betrachtungen dienten. Ausserdem ist hervorzuheben, dass an die dem Matthäusevangelium eigenthümlichen, auf Gesetz und Judenthum reflektirenden Stücke (Mt. 5, 17—6, 18. Mt. 23) sich keine Anklänge finden, und vielleicht alle wirklich vorhandenen Parallelen[1]) sich auch, mehrere sogar nur im Lucasevangelium, finden. Mit dem letzteren hat der Brief überdies das strenge Urtheil über den Reichthum gemein; ausserdem einige einzelne Ausdrücke. Vielleicht ist dies am leichtesten dadurch zu erklären, dass die Entstehung beider Schriften zeitlich und örtlich nahe beisammen liegt.[2])

Endlich ist es von Grimm (S. 391f.), Hilgenfeld (Z. 73, S. 28), Holtzmann (Prot. Kz. 74, S. 798), Lipsius (Jenaer Lit.-Z. 77, S. 20), Mangold-Bleek (S. 632f.), Harnack (Patr. Ap. I. ed. I. prol. LXXX. „wahrscheinlich"), Schenkel (Christusbild d. Ap., S. 116) u. a. als erwiesen betrachtet, dass der sog. Klemensbrief nicht nur unseren Brief kennt und häufig an ihn anklingt,[3]) sondern auch viel-

1) Mit Ausnahme der vagen Verwandtschaften in 1, 20. 3, 18 und der, aber völlig original gefassten Matthäusparallele 5, 12, die eben beweist, dass dem Verf. dieses Evangelium nicht vorgelegen haben kann.

2) Vgl. *δεχεσθαι τον λογον* (1, 21) ein Lieblingsausdruck der A G.; *εργαζεσθαι δικαιοσυνην* 1, 20, A G. 10, 35.

3) Vgl. Holtzmann, Z. f. w. Th. 82. S. 296. Ich gebe vorläufig folgende Parallelentafel: *αποκαταστασια* mit *ζηλος* Cl. 3, 2. J. 3, 16

fache Verwandtschaft im Charakter mit ihm hat, beinahe mehr als mit den paulinischen Briefen. Noch auffallender ist dies bei Pastor Hermä, der die paulinische Literatur kaum streift, dagegen sich in Ausdrücken und Gedanken reichlich mit dem Jacobusbrief berührt,[1]) so dass Harnack schloss, beide Schriften seien in nicht allzu ferner Zeit von einander entstanden, und ihre Aehnlichkeit erkläre sich aus der gemeinschaftlichen Quelle der zeitgenössischen Theologie und Predigt. Jedenfalls zeichnen sich diese drei Schriften in gleicher Weise dadurch aus, dass ihnen die Lehre des Paulus unverständlich, ja grösstentheils fremd geworden, dass die evangelische Tradition bei ihnen erstmals spürbar einwirkt, dass sie das Christenthum als ein neues Gesetz und den Glauben als eine anerkennende Unterwerfung unter dieses Gesetz fassen, an die Stelle von Christi Verdienst aber das eigene Verdienst der durch ihre Wiedergeburt resp. Busse geheiligten Gläubigen setzen.[2]) Und es wäre immerhin auffallend genug, wenn ein kurzes eines ausgebildeten Lehrtypus entbehrendes Schreiben, das vor Paulus entstand und dann durch die ausgebildeten Systeme des Paulus und der Pauliner in jeder Beziehung überholt wurde, plötzlich nach min-

---

(auch 2. Kor. 12, 20): *πολεμος* von innerchristlichen Gemeindezuständen Cl. 3, 2. J. 4, 1; noch auffallender Cl. 46, 5: *ινατι ερεις και θυμοι και διχοστασιαι και σχισματα πολεμος τε εν υμιν*; *Αβρααμ φιλος του θεου* Cl. 10, 1. 17, 2. J. 2, 23 (vgl. hierzu übrigens Rönsch, Z. f w. Th. 73, S. 583 ff.); Rahab Cl. 12, 1 scheint Kombination aus Hebr. 11, 31 u. J. 2, 25. *διψυχοι* J. 1, 8. 4, 8 und dann bei Cl. 11, 2. 23, 3. Barn. 19, 5, Herm. ö.; *αποθεμενοι πασαν* etc. Cl. 13, 1. J. 1, 21 (1. P. 2, 1. Hebr. 12, 1); *καυχασθαι εν ταις αλαζονειαις* Cl. 21, 5. J. 4, 16; Prov. 3, 34 citirt Cl. 30, 2. J. 4, 6 (1. P. 5, 5); *εργοις δικαιουμενοι και μη λογοις* Cl. 30, 3. J. 2, 14—17; Abraham *δικαιοσυνην και αληθειαν δια πιστεως ποιησας* Cl. 31, 2. J. 2, 21; *υπομενειν* als Grund der Seligkeit Cl, 35, 3. J. 1, 12. 5, 11 (2. Tim. 5, 12); Ermahnung an die *σοφοι*, sich zu beweisen nicht *εν λογοις*, sondern *εν εργοις αγαθοις* Cl. 38, 2. J. 3, 13; *αγαπη καλυπτει πληθος αμαρτιων* Cl. 49, 5. J. 5, 20 (1. P. 4, 8).

1) Vgl. Hilgenfeld, Z. 73, S. 30f.

2) Gegen den judenchristlichen Charakter des Briefes spräche seine Ignorirung in den Clementinen, die Hilgenfeld Z. 73, S. 31 annimmt. Die von Immer S. 428 aufgezeichneten Parallelen in den Homilien machen aber Hilgenfelds Behauptung sehr zweifelhaft. —

destens vierzig Jahren wieder aufgetaucht und einen wesentlichen Einfluss ausgeübt, oder gar, (wenn man direkte literarische Beziehungen zu leugnen wagt) wenn nach jener Zeit der Typus, den einst vor Zeiten Jacobus vertreten hatte, auf einmal eine Repristination erlebt hätte, fast als ob die vierzig Jahre der paulinischen Zeit spurlos vorüber gegangen wären. Wie viel näher liegt es, die drei verwandten Schriften sich in einer durch epochemachende andersartige Erscheinungen nicht unterbrochenen Zeitperiode der Reihe nach an demselben Ort entstehend zu denken. —

Das aufgezeigte Verhältniss zu den andern Auffassungen des Christenthums in der neutestamentlichen Zeit zeigt uns in voller Uebereinstimmung mit dem, was wir als „Christenthum“ unseres Briefs erkannten, dass er ebenso den judenchristlichen Kreisen als der paulinischen Geistesbewegung ferne steht, dagegen mit nachpaulinischen Auffassungen sich näher berührt. —

3. Die Christen, an welche der Brief gerichtet ist.

Um die Zeichnung nicht durch exegetische Ausführungen zu unterbrechen, stelle ich eine Erklärung über die Reichen und Armen im Briefe voran. 1, 8—11, am besten in seinem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden von Hofmann erklärt, setzt Reiche und Arme unter den Christen voraus[1]) und ermahnt beide, nicht *διψυχοι* zu sein, in Folge dessen sie nicht fest bleiben könnten in den Versuchungen (V. 8), sondern von ihrer Lage als arm oder reich ganz ab und nur auf ihre Stellung als Christen zu sehen, in welcher der *ταπεινος* sich rühmen soll *εν τῳ υψει αυτου*, der *πλουσιος* aber *εν τῃ ταπεινωσει αυτου*; wenn nur dies letztere weiter ausgeführt wird, so beweist dies nur, dass für die Reichen die Gefahr der Versuchung noch grösser war. Das Urtheil *παρελευσεται ως ανθος χορτου* trifft den christlichen Reichen, wie den nichtchristlichen, *μαρανθησεται εν ταις πορειαις αυτου* aber jeden Reichen, der sich nicht rühmt *εν τῃ*

1) Dies vertritt mit Erdmann auch Haupt, St. u. Kr. 83, S. 180f. mit guten Gründen gegen Beyschlag.

ταπεινωσει αυτου, auch wenn er Christ ist. Man müsste sich die Gemeinden aus lauter Heiligen bestehend denken, wenn diese Ausdrücke auf Glieder derselben unmöglich Anwendung sollten finden können, (vgl. Hebr. 6, 6. Phil. 3, 18 f. u. ö.). Diese reichen Gemeindeglieder sind es, denen 4, 13 ff. noch ganz besonders ihr sicheres Gebahren vorgehalten wird; wie 1, 10 f. ihr Leben der Blume, so ist es 4, 14 der *ατμις* verglichen, *η προς ολιγον φαινομενη, επειτα και αφανιζομενη*. Ist aber 4, 13—17 an Glieder der Gemeinde gerichtet, wie der Text unwiderleglich zeigt, so muss 5, 1—6 als Fortsetzung dieser Anrede auch zu Christen gesprochen sein. Ist es auch ein harter strenger Ton, so doch nicht härter als Hebr. 6, 6 und hat in 4, 1—6 unseres Briefes eine Parallele. Die Apostrophe *κατεδικασατε, εφονευσατε τον δικαιον* ist ohne Zweifel eine Reminiscenz an Sir. 31, 21: *φονευων τον πλησιον ο αφαιρουμενος την εμβιωσιν*, vielleicht auch an Weish. 2, 20: *θανατῳ ασχημονι καταδικασωμεν τον δικαιον*, woran Blom erinnert. Als Vergleich kann auch das Urtheil 1. Joh. 3, 15 dienen, das der Zeit nach wohl nicht allzuferne steht.[1])

Anders verhält es sich mit den Reichen, von welchen 2, 1—7 die Rede ist. Zeigt hier der Gegensatz von *αυτοι* und *υμεις* (V. 7), dass V. 6 f. nichtchristliche Reiche gemeint sind, so sind auch die Reichen in V. 2 f. als Nichtchristen zu denken, da ein Wechsel der Personen zwischen V. 2 f. und V. 6 f. die ganze Beweiskraft lähmen würde:[2]) V. 6 f. bewiese doch nur gegen die Reichen draussen; gegen den Tadel in V. 2 f., gegründet auf das Benehmen der unchristlichen Reichen, aber bezugnehmend auf die christlichen Reichen, könnten sie sich vertheidigen mit dem Gedanken: Wenn auch unchristliche Reiche uns schädigen, so können wir doch christliche Reiche dies nicht entgelten lassen. Uebrigens werden Arme und Reiche in V. 2 f. deutlich als Gäste gezeichnet; es handelt sich ihnen gegenüber erst um

1) Nichtchristen sehen in den Reichen 5, 1—6 Beyschlag, Stier, Huther, Hilgenfeld, Holtzmann (Z. f. w. Th. 82. S. 298 f.)

2) So Hilgenfeld (Z. f. w. Th. 73. S. 14), der V. 2 f. auf Christen, V. 6 f. auf Nichtchristen bezieht.

ein ἐκλεγεσθαι (V. 5); und eben dies ist der Zweck der in V. 2 f. getadelten verschiedenen Aufnahme der Armen und Reichen. Beide haben keine eigenen Plätze in den Versammlungen und finden sich in denselben nicht ohne Weisung zurecht. Reiche Gemeindemitglieder hätten bei den 1, 10 f. 5, 1 ff. gezeichneten Verhältnissen gewiss nicht gewartet, bis man ihnen die ersten Plätze anbot, sondern sie sich selbst genommen.[1]) —

Stellen wir nun die Züge des Bildes zusammen, welches unser Brief von den Christen, an die er sich wendet, entrollt. Es ist gerade kein Lichtbild. Das Christenthum ist bei vielen in Gefahr, zur äusseren Form zu werden; sie hören das Wort, ohne darnach zu handeln (1, 22—25); sie beruhigen sich bei ihrem Glauben, der auf die Stufe der Anerkennung der christlichen Lebensanschauung und -ordnung herabgesunken ist, ohne ihn im Leben zu bethätigen (2, 14—26); namentlich ist die Nächstenliebe, der Kern des Christenthums, erkaltet (2, 3. 8. 15. 4, 11 f. 4, 13—5, 6). Der Unterschied des Besitzes[2]) tritt störend in der Gemeinde hervor, so dass sich die Reichen alles Mögliche erlauben dürfen, während die Aermeren murren wider die Brüder (4, 13—5, 11). Ein Jagen nach Reichthum in Verbindung mit fleischlicher Sicherheit (4, 4 f. 13 ff.) macht sich breit; bei der Missionirung sucht man vor allem Reiche in die Gemeinden zu ziehen (2, 1 ff.). Geistiger Hochmuth drängt sich zum Lehren, statt fleissig zu sein zum Hören (3, 1 ff. 1, 19. 21). In Folgen dessen ist viel Streit und Zorn und scharfes Reden (3, 13 ff. 4, 1 ff. 1, 20. 3, 2 ff. 4, 11) zu beklagen. Die bedenklichste Aeusserung dieser Gesinnungen aber zeigt sich gegenüber hereinbrechenden Verfolgungen (1, 2—18. 2, 6 f.). Sie lassen sich dadurch nicht traurig stimmen (1, 2), sondern ins Schwanken bringen (1, 6—12. 5, 7 ff. 13. 19 f.) und sind geneigt, Gott darob anzuklagen, während doch nur

---

1) Vgl. auch Beyschlag, S. 131 f. Hofmann S. 48 ff.

2) Ob man an Grossgrundbesitzer als Gemeindemitglieder denken müsse, ist bei der Neigung des Verfassers, alttestamentliche Typen zur Illustrirung seiner Mahnungen zu benutzen, aus 5, 4 nicht mit Sicherheit zu schliessen. Sicherer scheint nach 4, 13, dass Grosskaufleute zum Christenthum übergetreten waren.

ihre Sündengeneigtheit Ursache davon ist, wenn die Verfolgungen für sie zu Versuchungen werden (1, 13 f.). Mit dem Blick auf diese Verfolgungen, die er *ποικιλοι* nennt, beginnt und schliesst der Brief (1, 2—15. 5, 7—11). Während er zuerst mahnt, dass die Leser sich durch sie gegen nicht irre machen lassen und sich vor der Nachgiebigkeit die fleischlichen Lüste hüten, erkennt er zuletzt in diesen „Versuchungen" die Signatur der Zeit, mahnt auszuhalten und die Herzen fest zu machen, bis die Parusie eintrete, und schliesst den ganzen Brief (5, 19 f.) mit der Aufforderung, solche Brüder, die von der Wahrheit d. h. vom Christenthum [1]) abirren, zurückzuführen, wobei der Anlass zum Abfall eben in den Verfolgungen zu suchen sein wird. Ja diese Verfolgungen und deren bedenkliche Folgen haben dem Verfasser die Feder in die Hand gedrückt. Denn wenn mit Recht als schriftstellerische Eigenthümlichkeit desselben hervorgehoben wird, dass er immer gleich mit den ersten Worten eines Abschnitts *in mediam rem* hineinführt, so dass jedesmal der erste Satz eine Art Inhaltsangabe des beginnenden Absatzes bilde, so ist die gleiche Eigenthümlichkeit auch betreffs des Briefs als Ganzen zu vermuthen. Er beginnt ohne Einleitung mit dem, was er auf dem Herzen hat und worüber er reden will; und das sind die *πειρασμοι*. In der alten realen Zeit überhaupt, doppelt aber in einer Zeit frischen, schaffenden, von positiven Aufgaben vollauf ausgefüllten Lebens, wie wir es uns im ersten Jahrhundert denken müssen, ist es doch kaum denkbar, dass ein Apostel das „Bedürfniss" gefühlt hätte, „sich auch gegen seine Volks- und Glaubensgenossen ausserhalb der Heimath auszusprechen und ihnen schriftliche Belehrungen und Ermahnungen zukommen zu lassen." [2]) Da ein Blick auf die

1) Diese Bedeutung von *αληθεια* hat Hofmann z. d. St. treffend gegen die meisten Ausleger vertheidigt. Aehnlich der Hebräer- und die Pastoralbriefe. —

2) So Bleek. Doppelt unwahrscheinlich aber wird dies in der Zeit, da noch nicht das dringende Bedürfniss den Paulus darauf geführt hatte, Briefe als Missionsmittel einzuführen; und noch unwahrscheinlicher wird jenes „Bedürfniss", wenn es sich in einem Gliede einer

Struktur des Briefs beweist, dass die Klarlegung des Verhältnisses von Glauben und Werken oder, wie man dies deutet, die Polemik gegen Paulus unmöglich der Zweck des Briefes gewesen sein kann,[1]) eine Veranlassung aber vorgelegen haben muss, so legt es sich aus dem Briefe am nächsten, diese in den ausgebrochenen Verfolgungen zu suchen.[2]) Diese Verfolgungen waren nicht ohne Gewicht. Nach 2, 6f. und vielleicht 5, 12 haben sie schon den Charakter gerichtlicher Processe und führen dadurch zu förmlichen Lästerungen des Namens Christi.[3]) Die Ankläger, die diese Lästerungen vor Gericht aussprechen, sind angesehene, reiche Leute. Jeder Process gegen Christusgläubige musste sich, mindestens in den Augen der Letzteren, zu einer Lästerung Christi zuspitzen, da ja das seine Anhänger treffende Urtheil zugleich Christus (το ονομα το επικληθεν επ' αυτους) traf, überdies die Angeklagten sich natürlich auf ihn beriefen und dadurch sogar öfters ein direktes Urtheil über ihren Herrn provocirten. Die Mahnung nicht zu schwören (5, 12) aber gewinnt nur dann Sinn und Bedeutung im Zusammenhang, wenn wir sie mit Hofmann auf das Vorangehende beziehen, wo von dem richtigen, duldenden Verhalten gegenüber den Verfolgungen die Rede ist; sie giebt also ein Zeugniss von dem geordneten Processverfahren, welchem Christen unterzogen wurden. —

Aber — welcher Nationalität gehören die Christen, denen unser Schreiben gilt, an? Sind es Judenchristen oder Heidenchristen? „Man hat behauptet, der Brief sei an unbekehrte Juden, an bekehrte und unbekehrte Juden, an Juden- und Heidenchristen entweder als geschlossen sich gegenüberstehende Gemeinschaften oder als einheitliche Gesammtheit, oder er sei an Judenchristen primär, an Juden und Heidenchristen secundär, endlich er sei an Judenchristen

so abgeschlossenen Gemeinschaft, wie es die der jerusalemischen Judenchristen gewesen sein muss, geregt haben soll.

1) Vgl. hierzu oben S. 160.

2) Schenkel findet keine sicheren Spuren der Verfolgung im Brief.

3) Ueber diese Deutung von το ονομα το επικληθεν εφ' υμας sind heute fast alle Exegeten einig.

geschrieben, ohne auszuschliessen, dass nebenbei Beziehung auf Heidenchristen oder noch unbekehrte Juden genommen wurde."[1]) Von dieser Adressentafel ist sicher zu streichen die Adresse an die Juden, die heute allgemein aufgegeben ist, da der Brief keine Bekehrungsschrift ist und den Glauben an Christus überall deutlich voraussetzt, ausdrücklich aber in 1, 18. 2, 1. 5, 7.[2]) Sicher also ist nur, worin alle anderen Vorschläge einig sind, dass die Angeredeten Christen sind. Die meisten Gelehrten aber sehen in ihnen genauer Judenchristen.[3]) Dann sind aber gegen W. G. Schmidt mit den meisten andern sämmtliche gemischte Gemeinden auszuschliessen; denn der Brief deutet durch nichts an, dass er sich nur an Bruchtheile von Christengemeinden wende, geschweige dass auch Heidenchristen daselbst vorhanden seien, und nimmt keine Notiz von den Schwierigkeiten, die sich in gemischten Gemeinden stets einstellen mussten, ebenso in der ersten vorpaulinischen Zeit, als dann wieder nach der offenen Verkündigung des paulinischen Evangeliums. Dieses Ignoriren der Heidenchristen, wenn solche in den Gemeinden waren, ist einem Apostel auch dann nicht zuzutrauen, wenn „er selber nach seiner ganzen Anschauung vom Wesen des Christenthums den Kern der christlichen Gemeinde in Israel sah;" noch weniger erklärt der Satz: „Auf die heidenchristlichen Leser nimmt der Verfasser in der Zuschrift keine Beziehung theils etc., theils weil der Brief auf das Verhältniss der Juden- und Heidenchristen nicht eingeht."[4]) Denn eben dies ist zumal bei einem so praktisch gerichteten, ja gerade auf die Uneinigkeiten in den Gemeinden eingehenden Briefe nicht denkbar. Aber woraus ist nun die jüdische Nationalität der Christen zu schliessen? Der Ausdruck *πατηρ ημων* von Abraham (2, 21) hat seine Parallelen bei Paulus Röm. 4, 11. 16. 17. Gal. 3, 6 f. Der Name *κυριος Σαβαωθ*

1) Wiesinger, Einl. zum Comm.

2) Vgl. Beyschlag, St. u. Kr. 74. S. 126. Hofmann, Comm. S. 9 f. u. a.

3) Bleek, Wiesinger, W. G. Schmidt, Hofmann, Brückner, Gass, Blom, theol. Tijdschr. 81. S. 440 f. u. a. m.

4) W. G. Schmidt, S. 49.

(5, 4) ist Citat aus Jes. 5, 9. Ps. 18, 7 und beweist nichts, als dass der Verfasser das alte Testament kennt und benutzt. Der Ausdruck *συναγωγη* (2, 2) ist keineswegs specifisch jüdisch, sondern ein im griechischen Alterthum wohl bekannter und gebräuchlicher Ausdruck, namentlich für religiöse Vereinigungen.[1]) Die Oelsalbung der Kranken (5, 14 ff.) kann als ursprüngliche jüdische Sitte, die nach Marc. 6, 13 im Jüngerkreis Jesu gepflegt wurde, ganz wohl auch in heidenchristliche Kreise herüber genommen worden sein, wenn sie nicht der Verfasser hier erstmals empfiehlt, vielleicht angeregt durch jene evangelische Traditon.[2]) Wenn aber das Reden vom königlichen Gesetz der Liebe (2, 8), das Citiren von Geboten des Dekalogs (2, 11), das Wort vom Schwören (5, 12) die Anlehnung an die alttestamentliche Weisheit (4, 6), die Berufung auf Abraham (2, 21 ff.), Rahab (2, 25), Hiob (5, 11), die Propheten (5, 10. 17 f.) einen judenchristlichen Leserkreis verrathen soll, dann waren die Galater, Korinthier und Römer, an die Paulus schrieb, auch Judenchristen. Noch weniger kann in der von Beyschlag mit zweifelhaftem Recht aus den Stellen über Reiche und Arme geschlossenen „charakteristischen Armuth der Leser eine neue Bestätigung ihrer judenchristlichen Art“ gefunden werden, als ob nach 1. Kor. 1, 26 ff. die Armuth nicht der vorherrschende Charakter aller ersten Christengemeinden gewesen wäre; oder umgekehrt aus dem Reichthum der Gegner auf deren jüdische Nationalität und daraus auf die jüdische Nationalität der von jenen verfolgten Gemeinden geschlossen werden, wozu Weiss und Beyschlag Neigung haben, als ob damals der Reichthum schon vorwiegend in den Händen der Juden gewesen wäre. Können die „Reichen“

1) Schürer, die Gemeindeverf. der Juden in Rom etc. 79. S. 26. Renan, les apôtres. S. 353. Harnack, Z. f. w. Th. 76. S. 103 f. Holtzm. ib. 82. S. 300 f.

2) Wer meine späteren Resultate wahrscheinlich findet, ist vielleicht geneigt, umgekehrt die Einschaltung des Oelsalbens im römischen Evangelium auf die durch unsern Brief für Rom angeregte oder bezeugte Sitte zurückzuführen. — Huther meint, der Verf. wolle nicht das Salben, sondern nur das Gebet beim Salben neu einführen; dafür giebt aber der Text keinen Anhalt.

nicht heidnische Herren christlicher Sclaven und Arbeiter gewesen sein? Der „Respect vor dem Geld" (2, 1 ff.) aber ist ebenso echt menschlich, als „echt jüdisch" (Mangold).[1]) Ist so aus dem Text des Briefs kein Beweis für die jüdische Abkunft der Leser, geschweige für deren Zugehörigkeit zum jüdischen Synagogalverband zu entnehmen, so macht vielmehr das völlige Schweigen von Gesetz, Tempel, von den ungläubig gebliebenen Volksgenossen, das gerügte Geringachten der Werke gegenüber dem Glauben (2, 14 ff.)[2]) die Annahme judenchristlicher Empfänger sehr schwierig; das Hervorheben des Monotheismus (2, 19) als etwas Besonderes ist bei früheren Juden ohne jede Pointe. Wir sehen uns so zuletzt auf die Adresse „*ταις δωδεκα φυλαις ταις εν τη διασπορᾳ*" verwiesen. Aber auch sie hält nicht Stand: da sie nicht im eigentlichen Sinne verstanden werden kann, weil der Brief nicht an Juden gerichtet ist, so muss sie umgedeutet werden; wer sagt uns da, wo die Umdeutung derselben aufzuhören habe? Bezieht man sie auf Judenchristen, so sind ja die *δωδεκα φυλαι* schon zusammengeschmolzen zu dem christgläubigen Theil derselben, ja, da nur rein judenchristliche Gemeinden vorausgesetzt werden müssten, zu einem auch geographisch begrenzten Theil der christgläubigen Juden. Aber wodurch ist diese Einschränkung im Ausdruck auch nur angedeutet? *Δωδεκα φυλαι* ist ein ungetheiltes Ganze und kann nur ganz willkürlich beschränkt werden. *Εν τη διασπορᾳ* aber schliesst von den judenchristlichen Lesern des Briefs auch die palästinensischen Gemeinden aus. Warum diese Beschränkung, ist wieder durch nichts angedeutet. Sollten etwa die letzteren die Mahnungen unseres Briefs entbehren können? Oder wendet Jacobus sich brieflich an die Diaspora, weil er in Palästina persönlich wirken kann?

---

1) Schweglers Hypothese, dass die reichen Gegner geradezu Pauliner gewesen seien, hat m. W. niemand erneuert.

2) Sieffert a. a. O. S. 476 hat diese Schwierigkeit am deutlichsten verrathen, wenn er die Polemik auf eine missbräuchliche Anwendung paulinischer Sätze beziehend fortfährt: „von welcher Jacobus aus heidenchristlichen Kreisen gehört hatte und vor welcher er seine judenchristlichen Leser warnen wollte." Wie kam jener heidenchristliche Missbrauch zu Judenchristen?

Warum ist dann hiervon gar nichts angedeutet? Ueberdies aber — wo ist diese rein judenchristliche Diaspora zu finden? Geschichtlich ist sie kaum denkbar; wie dies W. G. Schmidt (S. 48 f.) gegen Neander, Lechler, Huther, Mangold zugiebt; am ehesten in Syrien; aber warum adressirt Jacobus nicht ähnlich wie Petrus τῃ διασπορᾳ Συριας od. ä.? Warum schreibt er dann nicht in der ihm wie seinen Lesern geläufigen Nationalsprache, dem Aramäischen? Diese Schwierigkeiten lassen allerdings, will man bei eigentlicher Fassung der Adresse stehen bleiben, nur den Ausweg übrig, zu welchem sich Jungius[1]), Blom[2]) gedrängt sehen, in der Adresse eine Fiction zu erkennen, die zur weiteren Ausschmückung der fingirten Verfasserschaft durch den Judenapostel Jacobus dienen soll, während der Brief nach Jungius an die Christen überhaupt, nach Blom aber an die Gemeinden Palästina's gerichtet sei. Damit ist die eigentliche Fassung der Adresse ans Ziel der Sackgasse gelangt. So unglücklich fingirt der Verfasser, dass er in der Adresse geradezu das Gegentheil schreibt von dem, was er meint! er meint die palästinensischen Gemeinden und adressirt an die Diaspora! er glaubt hiermit die Fiction über den Verfasser glücklich zu ergänzen, während doch gewiss gerade von Jacobus jedermann einen Brief an die Palästinenser viel natürlicher gefunden hätte. Da ist wohl auch die griechische Sprache jener fingirten Adresse zu liebe gewählt, obwohl sie seinen Lesern nicht allzugeläufig sein mochte! Den Hauptgrund für diese neueste Hypothese bildet die selbst freilich nicht begründete Behauptung, dass die Leser erst in jüngster Zeit mit der paulinischen Lehre, deren Bekämpfung der zu Domitian's Zeit geschriebene Brief zum Zweck hat, bekannt geworden seien!

Macht aber die Adresse — wie wir sahen, der letzte und einzige Beweisgrund für den allgemein angenommenen judenchristlichen Charakter der Leser, — bei der eigentlichen Fassung der διασπορα, denn von der eigentlichen Fassung der δωδεκα φυλαι nimmt ja jeder Erklärer Abstand, solche Schwierigkeiten, so weist doch schon die uneigentliche Fassung der δωδεκα φυλαι, zu welcher der Brief nöthigt,

---

1) S. 464. 2) Th. Tijdschr. 81. S. 441.

darauf, dass wie der Hauptbegriff so auch der Nebenbegriff *εν τη διασπορα* nicht eigentlich werde gemeint sein. Hierzu gelangt Hofmann, der die Diaspora im „neutestamentlichen Sinne" verstanden wissen will, dass alle diejenigen „in der Fremde lebten, die ihre Heimath im Himmel bei ihrem Heilande hatten." Er lässt den Brief denn gerichtet sein an „das Israel, welches sich von dem jüdischen Volk dadurch unterschied, dass es sich nicht blos in den Ländern des Heidenthums, sondern überall auf Erden in der Fremde wusste." Mit Recht hält man Hofmann entgegen: wodurch deutet der Verfasser an, dass er den Zusatz zu den im herkömmlichen Sinn gemeinten *δωδεκα φυλαι* in jenem uneigentlichen Sinne meine? Wer *δωδεκα φυλαι* eigentlich versteht als Bezeichnung der jüdischen Nation, der kann in der allbekannten Bestimmung *εν τη διασπορα*, so ohne jede Beifügung hingestellt, nur die unter den Heiden zerstreuten Theile jener jüdischen Nation verstehen. Hofmann erkennt richtig, *εν τη διασπορα* kann nicht eigentlich verstanden werden; denn sonst bleibt es nur als Fiction verständlich. Aber ist dieser Beisatz „im neutestamentlichen Sinn" zu verstehen, dann muss die ganze Phrase im neutestamentlichen Sinne gefasst werden. Sie ist ein Ganzes und ist entweder als Ganzes eigentlich oder, wenn dies von unlösbaren Schwierigkeiten gedrückt ist, als Ganzes uneigentlich zu fassen. Nun ist ja aber seit Paulus die Christenheit als das echte Israel erkannt, wie ausser den Paulinen der Hebräer-, 1. Petrus-, Clemensbrief, Pastor Hermae beweisen.[1]) Dies ist auch die Anschauung unseres Briefes, wie die Uebertragung des prophetischen Namens Jer. 2, 3 auf die Christen in 1, 18 beweist. Warum sollen die Christen aber nicht so gut, wie *σπερμα Αβρααμ*, auch *δωδεκα φυλαι* genannt werden können? Ist aber dies der Fall, dann erklärt sich der Zusatz *εν τη διασπορα*, dessen Erklärung bei Hofmann wohl für den transscendenten Standpunkt des Hebräerbriefs, nicht aber für den ganz im Leben stehenden Verfasser unseres Briefs berechtigt wäre, als Bezeichnung der unter

---

1) Gal. 6, 10. 1. Petr. 2, 9. Apost. 7, 4f. 21, 12 sind die Grundstellen.

den Heiden zerstreuten und von ihnen gedrückten Christenheit ganz einfach aus der völlig analogen Lage der jüdischen Diaspora. Der Brief ist dann gerichtet an die in der Welt zerstreuten Christengemeinden und sagt über die Nationalität gar nichts aus.[1]) Wer die Abhängigkeit unseres Briefs vom 1. Petrusbrief erkannt hat, für den ist die Adresse nicht ohne Vorgang, und unserer Erklärung kann dann nicht aus der Einzigartigkeit und darum Unverständlichkeit der Bezeichnung ein Bedenken erwachsen. Wenn dagegen Grimm[2]) sagt: „wo nicht der Zusammenhang darauf führt, da muss, wenn eine Bezeichnung des jüdischen Volkes auf die Christenheit übertragen werden soll, es durch einen Beisatz, wie Gal. 6, 16 angezeigt sein," so entgegnen wir, dass ja der Briefinhalt darauf führt, dass die Bezeichnung des jüdischen Volkes übertragen werden muss mindestens auf die Christgläubigen, also eine kleine Minorität desselben, der Verfasser somit deutlich errathen lässt, dass er sie nicht eigentlich meint, dass ferner die Leser, an die der Brief versandt wurde, wussten, dass sie mit jener Adresse gemeint waren, dass endlich jener Zusatz, wie Gal. 6, 16 wohl nöthig war, als die Uebertragung neu und ungewohnt, nicht mehr aber, als sie bekannt und in den christlichen Kreisen ohne Frage acceptirt war.

Mit dieser weiten, katholischen Adressirung des Briefs stimmt sein Charakter überein. Die Anspielungen auf Gemeindezustände entbehren jeder individuellen Färbung. Verfolgungen, wie sie 1, 2 ff., Oberflächlichkeit und träges Glaubensvertrauen, wie sie 1, 20 ff., 2, 14 ff., Gegensätze zwischen resp. Rücksichtnahme auf Arm und Reich, wie sie 1, 9 f., 2, 1 ff., Zungensünden und Lehreifer, wie sie 3, 1 ff., Hader uud Zank, wie sie 4, 1 ff. vorausgesetzt sind, können in allen Gemeinden vorkommen; Mahnungen, wie sie dann besonders von 4, 13 an gegeben sind, können sich an alle Christen richten. Die zuweilen concretere Farbe (2, 1 ff. 16. 4, 1 ff.) erklärt sich theils aus der lebendigen plastischen Schreibweise des Verfassers, theils aus durch Besuche oder Briefe empfangenen persönlichen Ein-

1) Vgl. hierzu meine Erklärung der Adresse von 1. Petr. II. Heft dieses Jahrganges S. 480 f.

2) Z. f. w. Th. 70. S. 389 Anm.

drücken. Aber dass trotz des Letzteren jede bestimmte Adresse, jede persönliche Bemerkung bezüglich des Schreibers wie der Leser, alle sonst üblichen Grüsse fehlen, beweist, dass der Verfasser jene Eindrücke wohl mit verwendet hat, aber in der gewiss berechtigten Voraussetzung, dass Aehnliches, wenn auch in verschiedenem Maasse, auch in anderen Gemeinden vorkomme, seine darauf gerichteten Mahnungen und Warnungen an die ganze Christenheit richtet.[1])

Ist so die Adresse, uneigentlich, „im neutestamentlichen Sinne" verstanden, in vollem Einklang mit dem Briefinhalt

1) Aehnlich Grimm, Sieffert (a. a. O. S. 473f.). Holtzmann glaubt den concreten Briefinhalt mit der allgemeinen Adresse nicht vereinigen zu können und erkennt darum in der letzteren eine schriftstellerische Fiction (Z. f. w. Th. 82, 306f. 308). Aber welchen Zweck soll denn diese Fiction haben? — Nach Brückner ist der Brief gerichtet: „an ein einzelnes eng abgeschlossenes Konventikel essenisch gesinnter Judenchristen, deren Verhältnisse dem Verfasser aus eigener Anschauung sehr gut bekannt waren", wahrscheinlich in Rom. Aber wie erklären sich da die schroffen Unterschiede des Besitzes? wie der Mangel jeder concreten Beziehungen? — Rom sucht auch Schenkel (Christusbild, S. 111f.) wahrscheinlich zu machen. Seine Begründung mag als Beispiel für die Unmöglichkeit, Beweise für concrete Gemeinden zu finden. hier stehen. Er denkt sich Rom „als das Centrum der in der Welt zerstreuten Christenheit" (aber wenn schon Rom und nicht mehr Jerusalem das Centrum war, so ist eher zu denken, der Verf. nehme seinen Standpunkt in Rom und betrachte von dort aus die Christen als in der Zerstreuung); „hier waren die schwierigsten Versuchungen zu bestehen unter einer götzendienerischen und sittenlosen Bevölkerung" (aber war es etwa in Antiochia, Ephesus, Korinth besser bestellt? Ueberdies ist ohne Zweifel 1, 2ff. nicht von Versuchung, sondern von Verfolgung die Rede; wenn dann 1, 14 von Versuchung im engeren Sinne gesprochen wird, so wird diese nicht der reizenden Lockung der heidnischen Umgebung, sondern der eigenen ἐπιθυμία Schuld gegeben); „hier hatte der Apostel Paulus die Lehre von der Gerechtigkeit des Glaubens durch Jesus Christus und von der Freiheit aus dem neuen Gesetz des Geistes dargelegt (daher Jac. 2, 21ff.)" (aber die Lehre des Paulus war doch nicht blos in Rom verkündigt und angenommen worden!); „die Ermahnung an die Reichen, die Armen nicht verächtlich, gewaltthätig, hart zu behandeln, passt unstreitig am besten auf eine ansehnliche Gemeinde, namentlich in einer grossen Stadt" (also ebenso auf die obengenannten Städte, als auf Rom); dass Jac. 3, 1ff. 4, 1ff. sich auf die Verhältnisse Phil. 1, 14f. beziehe, ist durch nichts wahrscheinlich zu machen. —

und lösen sich damit die Räthsel, die der letztere uns bei Annahme eines judenchristlichen Leserkreises aufgiebt, so fällt selbstverständlich ebenso jeder Anlass weg, unter der Menge der von den Gelehrten hypothesirten Wohnorte der Leser (Syrien, Antiochien, Kleinasien, *διασπορα των Ελληνων*, Alexandrien, Rom, Palästina, Judenchristen ausser Palästina) eine Wahl treffen zu müssen; vielmehr vereinigen wir sie alle und erkennen in der in jenen Hypothesen sich bezeugenden Unmöglichkeit, die Leser zu localisiren, einen neuen Beweis, dass eine Localisirung gar nicht im Sinne des Briefstellers lag. Auch der Ausschluss von Palästina hat kein Recht mehr, sobald man mit den *δωδεκα φυλαι* die Christen bezeichnet sieht; denn dann ist die Nähe oder Ferne von Palästina doch nicht mehr von wesentlicher Bedeutung; *διασπορα* hat mit der Beziehung auf das jüdische Volk auch die auf das jüdische Land verloren.[1]) Suchen wir nun aus den Zügen, die unser Brief der Christenheit seiner Zeit leiht, diese Zeit selbst zu finden. Es steht fest, dass in der vorpaulinischen und paulinischen Zeit den juden- wie heidenchristlichen Gemeinden die Armen und Niedrigen ihren Charakter gaben; denn wenn einerseits aus der heidenchristlichen Kollekte für die Muttergemeinde auf die verhältnissmässige Mittellosigkeit der übrigen judenchristlichen Gemeinden, so darf andererseits trotz jener aus 1. Kor. 1, 26ff. auf einen ähnlichen Charakter der paulinischen Gemeinden geschlossen werden, wie dies auch unserem Verfasser noch in Erinnerung schwebt (2, 5). Zu seiner Zeit aber gab es in der Christenheit Reiche, die sich in der Gemeinde breit machen (1, 8f. 4, 13ff. 5, 1ff.). Und wenn auch der „Respekt vor dem Geld" (2, 1ff.) „echt jüdisch" ist, so lässt es doch, selbst bei judenchristlichen Gemeinden, auf ein schon herabgestimmtes späteres Geschlecht schliessen, in welcher die erste ideale Begeisterung der ersten Liebe weltlichen Rücksichten und Interessen Platz zu machen beginnt[2]) (2, 1ff. 4, 4ff.); und es sind dies Züge, die der

1) So u. a. Hengstenberg, w. K. Z. 66, S. 1100. Ewald, Gesch. d. V. J. 68. VI. S. 597. Hilgenfeld, Z. f. w. Th. 73, S. 25. Jungius, th. Tijdsch. 71, S. 464. Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 308. —

2) Gegen Mangold.

Clemensbrief und der Pastor Hermä in ganz verwandter Weise an ihren Lesern zu rügen haben. Nicht minder verrathen alle die Züge, die wir oben[1]) zusammengestellt haben, eine Zeit, in welcher die erste Begeisterung zu erkalten beginnt.[2]) In eine mindestens nicht allzufrühe Zeit weist uns auch die Voraussetzung, dass die Christen mündig sind, nicht mehr in der Wahrheit belehrt, sondern nur zum Festhalten an derselben ermahnt werden.[3]) Es scheint beinahe, als sei die Zeit produktiven Lehrens schon vorüber; dem gegenwärtigen Geschlecht ist die Aufgabe geworden, das Gelehrte, den Schatz der Tradition festzuhalten; es bricht die Zeit an, in welcher die Pastoralbriefe dem Presbyterium die Aufgabe stellen, die überlieferte Lehre rein zu vertreten.[4]) Muss aber der Hebräerbrief noch die *στοιχεια της αρχης των λογιων του θεου* den Christen von neuem lehren, während sie der Zeit nach schon selbst Lehrer sein sollten (Hebr. 5, 12), so muss unser Brief schon warnen, als ob jene Zumuthung des Hebräerbriefs nur zu sehr gewirkt hätte: *μη πολλοι διδασκαλοι γινεσθε,* und darauf hinweisen, worin sich der wahre *σοφος* und *επιστημων* beweise (3, 1. 13 ff.). Mit Wahrscheinlichkeit kann ferner bei einer Vergleichung der Schwurformeln Matth. 5, 34 ff. und Jac. 5, 12 aus der Streichung von Jerusalem und Tempel, was sich freilich bei der Adressirung an Heidenchristen auch schon an sich begreift, geschlossen werden, dass Stadt und Tempel zur Entstehungszeit des Briefes zerstört waren. Endlich aber müssen die Verfolgungen, welche den Verfasser zu seinem Schreiben veranlassten,[5]) schon einen weiteren Umfang und einen gefährdenderen Charakter angenommen haben, als die Vexationen, welche in Bezug auf die activ und passiv Betheiligten in der apostolischen Zeit einen mehr persönlichen Charakter hatten.[6]) Sie stimmen nach dem S. 177 gefundenen Thatbestand ganz zusammen mit den Schilderungen des 1. Petrus-[7])

1) S. 175 ff. 2) Vgl. hierzu besonders Schanz a. a. O. S. 42 f.
3) Vgl. Kern, Komm. S. 76 ff. W. G. Schmidt, S. 45.
4) Weizsäcker, Jhrb. d. Th. 76, S. 665. 5) Vgl. S. 175 ff.
6) Auf die letzteren bezieht Mangold die Stellen.
7) S. Heft II d. J. f. pr. Th. 83. S. 464 ff.

und des Hebräerbriefs. Dass aber über dieselben so ruhig gesprochen wird, weist, ähnlich wie schon 1. Petr. 4, 12, darauf hin, dass schon mehrfach Verfolgungen über die Christenheit hereingebrochen waren und dass diese allmählich daran als an etwas Natürliches sich zu gewöhnen begann, wenn auch die fortschreitende Verweltlichung sie reizte, denselben sich zu entziehen durch Abfall. Ist aber unsere Untersuchung über die literarischen Beziehungen unseres Briefs richtig, so weisen auch sie ihn in die nachpaulinische, genauer in die zwischen der Entstehungszeit des 1. Petrus- und des Clemensbriefs liegende Periode. Ist ferner unsere Erklärung der Adresse richtig, so sehen wir uns in eine Zeit versetzt, da die brennenden Fragen der paulinischen Zeit in der Christenheit im Grossen und Ganzen gelöst, jedenfalls aus dem Mittelpunkt des Denkens zurückgetreten waren; ja in der die beiden nationalbestimmten Richtungen jener Zeit in der Idee des wahren Volkes Gottes sich verschmolzen haben. „Die judaistische Controverse ist zur Zeit der Jacobusbriefs verschollen.“ [1]) Die Unionspredigt des Epheserbriefs, die das lösende Wort gefunden, hatte ihre Wirkung gethan und gerade unter dem erwachenden Einheitsbewusstsein begannen die Christen ihre Lage als *διασπορα* zu empfinden.

Weisen uns alle diese Züge auf eine spätere Zeit, so können andere Punkte, die auf eine frühere Zeit weisen sollen, nicht aufgezeigt werden.[2]) Nicht die unentwickelte Christologie, welche nach Beyschlag und Hofmann nach dem Auftreten des Paulus undenkbar gewesen wäre. Denn dies erklärt sich viel leichter in der späteren Zeit, da nach dem Zeugniss des Clemensbriefs die Christologie überhaupt zurücktrat; während in der frühesten Zeit, wo gerade der Glaube an Jesus als Christus das unterscheidende Specificum der Christen war, das völlige Zurücktreten seiner Person unerklärlich bleibt.[3]) Der Ausdruck *συναγωγη* (2, 2), selbst nicht specifisch jüdisch, lässt nicht auf eine kaum dem jüdischen Mutterboden entwachsene Gemeinde schliessen.[4]) Die Pa-

1) Schenkel, S. 115.

2) Vgl. hierzu Holtzmann, Z. f. w. Th. 82, S. 300ff. bes. 302f.

3) Vgl. Schanz, a. a. O. S. 44ff. 4) Vgl. oben S. 179.

rusieerwartung (5, 7 f.) erhielt sich ungeschwächt bis ins zweite Jahrhundert. Aus der Erwähnung von *πρεσβυτεροι* ohne *επισκοποι* (5, 14) ist nicht mit den einen eine sehr frühe noch mit anderen[1]) eine spätere Zeit zu schliessen. Die *πρεσβυτεροι* gleichbedeutend mit *επισκοποι* sind gewiss von Anfang an bis zur Zeit der Pastoralbriefe die einzigen Gemeindebeamten gewesen. Auch dass „das Lehramt noch an keine feste Ordnung gebunden, sondern allen Gemeindegliedern zugänglich" war (3, 1), trifft nicht nur für die vorpaulinische, sondern auch für die paulinische und, bei dem Fehlen jeder Spur des Gegentheils, ohne Zweifel auch für die nachpaulinische Zeit bis in die Periode des festen Ausbaues der Verfassung zu. Wohl aber geht aus 5, 14 hervor, dass die Heilungsgaben gerade nicht mehr „in voller Blüthe standen",[2]) sondern an das Gebet der Presbyter gebunden waren, wenn auch 5, 16 zeigt, dass hierin nicht ein ausschliessliches Amtscharisma erkannt wurde.

Ganz in Uebereinstimmung mit dem Eindruck, den uns die Züge der im Brief vorausgesetzten Christenheit machen, stehen nun die Schlüsse, die uns der Standpunkt des Briefes selbst und seines Verfassers nahe legt. Wie oben gezeigt, setzt er die ganze paulinische Geistesarbeit voraus. Er ist nur begreiflich in einer Zeit, in der die nomistischen Streitigkeiten zur Ruhe und die Geister von den hohen Speculationen des Paulus etwas zurückgekommen waren. Man war der Möglichkeit der Sündenvergebung in der christlichen Gemeinde ganz sicher geworden und konnte jeden dogmatischen Unterbau entbehren. Die praktischen Fragen in Gemeinde und Leben hatten die Erinnerung an das Leben des Meisters etwas in den Hintergrund gedrängt, der nun einfach als der verherrlichte, bald wiederkehrende Herr ihres Glaubens, vor dem sie vor Gericht erscheinen müssen, vor ihnen stand. Dem gleichen Umstand ist es zuzuschreiben, dass das Christenthum nicht mehr als Glaube, als dogmatische Ueberzeugung, sondern als Lebensordnung aufgefasst und gepredigt wurde. Die reichere Berührung mit dem vorchristlichen Leben, welche die Ausbreitung des Christenthums in weitere Kreise natur-

1) Z. B. W. G. Schmidt, S. 47, A. 2. S. 155. 2) Beyschlag.

gemäss mit sich brachte, hatte den hohen, idealen Flug etwas gedämpft; man begann sich mit dem theoretischen Glauben zu begnügen und das demselben entsprechende Leben daneben überflüssig zu finden; von einer so innigen (mystischen) Versenkung in Christus als Glaubensobjekt, wie sie Paulus verlangte, war man unter dem Einfluss der äussern Welt und ihrer Sorgen auch zurückgekommen. Und es mag wohl sein, dass Erinnerungen an die paulinische Premirung des Glaubens, vielleicht Vorlesung paulinischer Briefe in den Versammlungen dazu beitrugen, dass viele bei jenem äusserlichen Glauben sich beruhigten.[1]) Ist dies so, dann begreift es sich leicht, dass der fromme, feurige Lebenschrist, der sich gedrungen fühlte, der lauwerdenden Zeit bei Gelegenheit neuer Verfolgungen ein ernstes Mahnwort zuzurufen, an einen der prägnantesten paulinischen Aussprüche sich anlehnt, wenn er, die Liebe als nothwendige Frucht des Glaubens verlangend (2, 5 ff.), gegen einen todten Glauben als werth- und wirkungslos polemisirt (2, 14 ff.).[2])

Nach alle dem müssen wir als früheste Entstehungszeit die Zeit des 1. Petrus- und Hebräerbriefs, also die spätere Zeit Domitians ansetzen. Ueber sie hinauszugehen aber veranlasst uns nichts. Jedenfalls ist gegen Baur und Schwegler als Zeitgrenze nach vorwärts etwa die Wende des Jahrhunderts, die Zeit der Pastoralbriefe und der Johanneischen Schriften, festzuhalten, weil erstens die Verfassung noch keine feste, gegliederte Ausbildung zeigt und den Beamten noch kein exempter Amtscharakter zugesprochen wird, und zweitens die häretische Gnosis[3]) noch nicht die Lehrer der Christenheit beunruhigt. Denn wenn wir auch bei dem aller Speculation abgeneigten, allein auf das Praktische gerichteten Charakter des Briefschreibers sein Ignoriren etwa vorhan-

1) Vgl. Reuss. S. 140: „Der Zeit nach setzt die Epistel sicherlich einen weitverbreiteten Gebrauch und Missbrauch paulinischer Redeweise voraus.“ Ebenso Bleek, S. 632.

2) Die Naivität, mit welcher der Verf. das Beispiel von Abraham braucht, beweist nur, dass die Thesis Pauli es nicht ist, gegen die er polemisirt, aber dies kann ebenso daraus sich erklären, dass die Thesis Pauli nicht mehr verstanden wurde, als, wie Beyschlag und Haupt zu rasch schliessen, daraus, dass sie noch nicht aufgestellt war.

3) Schwegler sah in 3, 15 die Gnosis bekämpft.

dener, vielleicht ziemlich entwickelter gnostischer Ideen gut begreifen, so wäre gerade bei seinem praktischen Blick und bei seiner unumwundenen, feurigen Offenheit dieses Schweigen unbegreiflich, sobald die Gnosis einen häretischen, die Einheit und Nüchternheit in der Christenheit gefährdenden Charakter gewonnen hätte, wie dies in Pastoralbriefen und johanneischen Schriften (und in den Interpolationen des Kolosserbriefs) zum ersten Mal vorausgesetzt erscheint.[1])

Sind unsere bisherigen Schlüsse aus den thatsächlichen Verhältnissen des Briefs richtig, so ist damit die Möglichkeit, dass Jacobus, der Bruder des Herrn, — denn nur um diesen kann es sich handeln — der Verfasser sei, ausgeschlossen. Von den verschiedensten Gesichtspunkten aus hat Grimm (Z. f. w. Th. 70. S. 386 ff.) die Unvereinbarbeit unseres Briefcharakters mit dem bekannten Charakter jenes Haupts der jerusalemischen Gemeinde erschöpfend nachgewiesen. W. G. Schmidt (S. 151) meint freilich: „was der Brief selbst bezüglich seines Autors vermuthen lässt, stimmt durchgehends zu den Nachrichten des Neuen Testaments über Person und Charakter jenes Jacobus.“ Nämlich das Unternehmen *ταις δωδεκα φυλαις εν τῃ διασπορᾳ* zu schreiben; der Ton seiner Rede, der zeige, dass der Verfasser „ein Mann von aussergewöhnlicher Autorität“ gewesen; „so kann nur ein Mann schreiben, der, wenn nicht in apostolischer, so doch in apostelgleicher Geltung stand und wahrhaft als ‚Säule der Kirche‘, als ‚Schutzmauer des Volkes‘ angesehen ward“. Ferner sollen „Gedanken wie 1, 4. 22. 25. 2, 12. 3, 2 erinnern an den, der bei aller Geistesfreiheit auf dem jerusalemer

---

1) Während unter den Vertheidigern der Echtheit Bleek, Wiesinger, W. G. Schmidt, Brückner, Sieffert sich den Gründen, welche eine Abhängigkeit von Paulus beweisen, nicht entziehen konnten und den Brief in die paulinische oder unmittelbar nachpaulinische Zeit versetzen, halten alle anderen an der Zeit vor 52 fest. Von denen, welche Jacobus aufgeben datiren: Immer „vor Ausbruch des jüdischen Kriegs“ ohne nähere Begründung; Gass: „etwa 70;“ Schenkel: „gegen Ende der Siebziger Jahre“, weil er keine Spuren von Verfolgungen findet; Blom, Hilgenfeld, Holtzmann: Domitian; Grimm: 70—90; Baur: die zwei ersten Decennien des 2. Jahrhunderts; Schwegler: Mitte des 2. Jahrhunderts.

Concil doch der alttestamentlichen Heilsökonomie Rechnung trug." Endlich soll 5, 15 die Hochhaltung des Gebets den Mann verrathen, der nach Hegesipp „fleissig sein Flehen vor Gott brachte und in derselben Fürbitte eifrig war, welche der Brief 5, 15 den Christen empfiehlt." Was sollen diese Worte? Gab es wohl ausser und nach Jacobus in der Christenheit keine Männer, die Autorität genug besassen, mahnend und bittend an diese zu schreiben? Steht in 1, 4. 22. 25. 2, 12. 3, 2 ein Wort von der „alttestamentlichen Heilsökonomie"? Hielt unter den Christen Jacobus allein Gebet und Fürbitte hoch? Aber „der Bilderschmuck, dessen sich der Verfasser bedient, ist offenbar der Lokalität Palästina's entlehnt (1, 6. 11. 3, 4. 11 f. 5, 7)." Gab es in Jerusalem ein vom Wind bewegtes Meer (1, 6)? gab es nur in Jerusalem eine Sonne, die das Gras versengte (1, 11)? war das israelitische Volk ein Schifffahrt treibendes (3, 4)? gab es nur in Palästina Quellen, Weinstöcke Feigenbäume, Oelbäume (3, 11)? *πρoίμος* und *οψιμος* (5, 7) welches wir mit Hofmann von Frühfrucht und Spätfrucht deuten, giebt es überall.[1])

Ist so keinerlei Grund zu finden, der eine Abfassung des Briefs durch den Herrnbruder Jacobus und in Jerusalem auch nur nahe legte, andererseits aber auch nichts anzuführen, was das aus unserer Untersuchung sich ergebende Resultat zweifelhaft machen könnte, so fällt jeder Anlass, seine Abfassung in Jerusalem anzunehmen. Der Brief zeigt Vertrautheit mit fast allen literarischen Produkten des damaligen Christenthums und nahe Verwandtschaft des religiösen Charakters und der herrschenden Gedanken mit Clemens und Pastor Hermä, zwei Schriften, die im Anfang des zweiten Jahrhunderts in Rom entstanden. Dies legt die Vermuthung nahe, dass auch er selbst, wie beinahe alle literarischen

1) Aehnliche Gründe macht Sieffert a. a. O. 477 geltend. Wenn aber auch die ausgeprägte Individualität des Verfassers „fast Zug für Zug auf den uns aus dem N. T. und Heges. bekannten Bruder des Herrn, J., passt," so hat doch auch er keinen Zug gefunden, der dem J. specifisch eigenthümlich wäre und nicht ebensogut auf ähnlich geartete Christen anderes Namens passten. Dass aber, der sich J. zum Patron gewählt hat, eine Wahlverwandtschaft mit ihm gefühlt hat, ist ja nur natürlich.

Erscheinungen der nachpaulinischen Zeit, dem fruchtbaren Schoss der römischen Gemeinde, die seit des Paulus dortigen Wirken und Sterben und vollends seit der Zerstörung Jerusalems der Mittelpunkt der sich allmälig zusammenschliessenden Christengemeinden wurde, entsprungen sei. Dort hatte man den weiten Blick über die ganze *οικουμενη*: dort liefen die Nachrichten über die Erlebnisse der Provinzgemeinden zusammen; dort fühlte man sich am ehesten berufen und berechtigt, mahnende Worte an die ganze Christenheit zu richten; von dort aus begreift sich am leichtesten, wie man beginnen konnte, die Christenheit draussen im Reich als „*διασπορα*“ zu betrachten.[1])

Die Wahl des Jacobus zum Patronus des Briefs erklärt sich gewiss vor allem daraus, dass das traditionelle Bild des ehrwürdigen Gerechten, der, wenn irgend einer, ein lebendiger Protest gegen die Verweltlichung und gegen die Vielgeschwätzigkeit war, die in den Gemeinden einrissen, dem Verfasser besonders congenial war und wegen seines Auftretens gegenüber dem Paulus hier, wo es sich um Zurückweisung einer falschen Glaubensseligkeit handelte, zum Organ dieser Werkpredigt besonders geeignet erschien. Vielleicht hatte der Verfasser, ohne Frage ein geborener Jude, den Herrnbruder einst gekannt und verehrt; vielleicht kam er, als er der Sitte seiner Zeit gemäss nach einer Autorität suchte, unter die er seine Mahnungen stellen konnte, auch dadurch auf Jacobus, dass er allein von den grossen Gestalten der apostolischen Zeit, von den „Säulen der Kirche“ noch nicht literarisch verwendet war, während Paulus im Epheserbrief und Petrus im ersten Petrusbrief schon zu Predigern der zweiten Generation aufgerufen worden waren. Vielleicht auch sollte die Gestalt des Jacobus, welche die Ebjoniten schon mit Sagengewinden an ihre Sectengemeinde zu fesseln begannen, dadurch der grossen Kirche gewonnen, zu einem ihrer Patrone gemacht und damit den Ebjoniten entwunden werden. Das sind Möglichkeiten. Ueber Vermuthungen aber können wir in diesen Dingen wohl nie hinausgelangen.

1) Rom vermuthen auch Brückner (S. 541), Holtzmann (Bibell. S. 188), Harnack (a. a. O.).

Kurze Darstellung und Kritik der philosophischen Grundlage der Ritschl-Herrmann'schen Theologie.

Von

Pred. Dr. R. Wegener.

Angesichts der mancherlei Anfechtungen, die die Ritschl'sche Theologie, diese immerhin epochemachende Erscheinung in der Geschichte der neueren wissenschaftlichen Theologie, seit ihrem ersten Auftreten erfahren hat, dürfte es an der Zeit sein, die philosophischen Voraussetzungen ins Auge zu fassen, die dem Lehrbegriff Ritschl's sein charakteristisches Gepräge geben, und die von der Kritik klar aufgefasst sein müssen, wenn ihr anders eine zwingende Beweiskraft einwohnen soll.

Dies ist um so mehr nöthig, als es Ritschl versäumt hat, seine philosophische Anschauung, deren integrirender Bestandtheil die Erkenntnisstheorie ist, im Zusammenhange darzustellen, indem er nur hier und da aus apologetischem und polemischem Bedürfniss den Schleier lüftet, der seine Weltansicht, insbesondere seine Auffassung der menschlichen Erkenntniss, die für das theologische System von grossem Belang ist, sofern sie den Kanon bildet, nach dessen Regel scheinbar wichtige Lehrsätze der traditionellen Theologie ausgeschieden werden, vor dem Blick des Uneingeweihten verhüllt. Grade dieser Umstand aber bringt den Kritiker wie den Verfasser des Systems in eine gleich ungünstige Position, den ersteren, weil er nur mit unsäglicher Mühe die verborgene Struktur der Begriffe findet und sich des beunruhigenden Gedankens, das System hier und da inkorrekt zu beurtheilen, kaum entschlagen kann, den letzteren, weil er sich, wie apodiktisch vorauszuwissen, in handgreifliche Wider-

sprüche verwickeln muss und dann Gefahr läuft, leidenschaftlichen Angriffen gegenüber die affektlose Ruhe der Betrachtung einzubüssen, die allein die Treffsicherheit und Folgerichtigkeit der Gedanken verbürgt und gewährleistet.

Es kam noch ein andrer Umstand hinzu, der die korrekte Auffassung des Systems erschwerte. Wenn sich auch Ritschl nicht verhehlen durfte, dass ein grosser Theil der Theologen seine Ideen, die, neu und ungewohnt, wie sie waren, ihnen manches zu entreissen drohten, was bis dahin als unantastbares Glaubensheiligthum hohe Werthschätzung genossen hatte, mit jenem scheuen Misstrauen aufnehmen werde, mit dem man die *Danaos et dona ferentes* aufzunehmen pflegt, so durfte er doch erwarten, dass die Philosophen unter den Theologen seine erkenntnisstheoretischen Prämissen zunächst richtig auffassen und sodann die in ihnen liegende unwiderstehliche Nöthigung zur erneuerten Korrektur mancher Lehrsätze und zur Beschränkung des gesammten Lehrstoffs im vollen Maasse würdigen und begreifen würden.

In dieser Erwartung wurde er getäuscht; denn man charakterisirte ihn als Neukantianer, und dies geschah von solchen, deren Unbefangenheit und Objektivität bei der Beurtheilung geschichtlicher Erscheinungen des religiösen Geistes so zweifellos feststeht, dass ihr alleiniges Votum genügt, die Sache zur Entscheidung zu bringen.[1])

Aber hat Ritschl nicht vielleicht selbst zu diesem Irrthum Veranlassung gegeben? Ich dächte doch. Denn Niemand wird die philosophische Grundlegung seiner Hauptschrift vom Jahre 1874 anders verstehen können, denn als im Anschluss an Kant'sche Principien; und die Herrmann'schen Schriften: Die Metaphysik in der Theologie und besonders die Hauptschrift: Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, sind aus dieser Wurzel hervorgeschossen, und suchen, was bei Ritschl dunkel und embryonisch blieb, deutlich und in ausgereifter Form darzulegen. Dagegen verlässt die Streitschrift Ritschl's: Theologie und Metaphysik (vom Jahre 1881) den Boden der

1) Zu ihnen gehört auch Pfleiderer, Religionsphilosophie S. 192.

Kant'schen Philosophie ganz und sucht in dem Maasse mit Lotze Fühlung zu gewinnen, dass wir darin nicht mehr eine Selbstausdeutung, sondern eine Selbstkorrektur erblicken müssen. Da einerseits die letzten Aussagen eines Schriftstellers für uns normativ sind, andrerseits die frühere Ansicht Ritschl's des Näheren bei Herrmann ausgeführt ist, so genügt es für unsere Zwecke, die neuere Entwickelungsphase Ritschl's ins Auge zu fassen. So müssen wir das Verhältniss der Schriften zu einander so lange auffassen, bis uns Ritschl selbst die Lücken ausfüllt und die dunklen Zusammenhänge vermittelt. Keinesfalls aber darf derselbe heute noch als Kantianer bezeichnet werden, denn er hat bereits in seiner Hauptschrift mit den Resultaten der Kritik der reinen Vernunft gründlich gebrochen, und schon dies würde jene Benennung verbieten. Auch bemerke ich ausdrücklich, dass auch in seiner Hauptschrift die tieferen Bezüge ohne Lotze's Mikrokosmos nicht zu denken sind.

Unter diesen erschwerenden Umständen können wir uns nur die Aufgabe stellen, die philosophischen Grundlagen der Ritschl'schen Theologie und zwar in ihrer neueren Fassung zunächst losgelöst von allen willkürlichen Ausdeutungen der Freunde und Feinde in ihrer Isolirung mit wenigen Federstrichen zu zeichnen.

Wenn uns dies gelingen sollte, indem wir ausschliesslich Ritschl's Schriften zu Rathe ziehen, so hätten wir zunächst die Theorie Herrmann's, sofern sie bemerkenswerthe Unterschiede zeigt, in komparativer Charakteristik zu entwerfen. Dann würden wir gesichtetes Material gewonnen haben, das uns befähigt, ein objektives Urtheil darüber zu fällen, aus welchen philosophischen Systemen die einzelnen Erkenntnisselemente herrühren.

Die Kritik aber würde im engen Rahmen unserer absichtlich limitirten Untersuchung nur das eine zu prüfen haben, ob den so gewonnenen Elementen eine innere konstante Folgerichtigkeit zuzusprechen sei, ohne sie darauf zu untersuchen, ob sie im Zusammenhang des theologischen Systems ihre konsequente Durchführung gefunden haben.

Wenn wir die bunte Mannigfaltigkeit der Gefühle, Strebungen und Vorstellungen in uns betrachten, die alle im Raum des Bewusstseins ihren Platz haben, so begreifen wir, dass dies nur dadurch möglich wird, dass wir sie alle auf die Einheit des Selbstgefühls beziehen und auf die untheilbare Einheit unseres Wesens begründen. Allein wenn wir auch genöthigt sind, dies Bewusstsein eines untheilbaren, einheitlichen Wesens auszubilden, so ist durch dieses Bewusstsein noch keineswegs die Wirklichkeit dieser Einheit verbürgt und gesichert. Es ist nur soviel damit gesagt, dass wir nicht nur fähig sind, das Mannigfaltige der Anschauung in die Einheit des Bewusstseins zusammenzuziehen, sondern dass wir dies thatsächlich auch jeden Augenblick leisten und leisten müssen.

Die Seele hat also überhaupt die Fähigkeit, sich etwas erscheinen zu lassen, und indem sie die unendliche, vielgetheilte, mannigfaltige Welt in sich in der Einheit des Bewusstseins erscheinen lässt, stellt sie dieselbe vor. In diesem Sinne ist allerdings die Welt eine Erscheinungswelt, die aber nicht dahin missverstanden werden darf, als ob hinter ihr noch eine andere Welt läge; denn die Erscheinung drückt keinen Gegensatz aus zu einem Ding an sich, das etwa einen Schein würfe, von dem eine Erkenntniss möglich wäre, während das Ding an sich, das Wesen, dahinter verborgen bliebe. Hier ist von keinem Gegensatz einer erkennbaren, phänomenalen und einer unerkennbaren, intelligiblen Welt die Rede, und die Erscheinungswelt ist die wahrhaftwirkliche und nicht etwa ein Schatten, den eine transcendente Welt wirft. Freilich ist und bleibt unsere Welt eine Erscheinungswelt nämlich in dem Sinne, dass wir gezwungen sind, Wesen hinzuzudenken, denen sie erscheint. Wenn wir nur die Möglichkeit eines Tons denken sollen, so müssen wir den *nervus acusticus*, nur die Möglichkeit eines Lichts begreifen sollen, den *nervus opticus* und mit beiden die Einheit eines wahrnehmenden Bewusstseins voraussetzen. Wir würden uns demgemäss eine völlig unzutreffende Vorstellung von der Welt machen, wenn wir zuerst eine an und für sich existirende Welt setzten, aus deren verborgenen, unergründlichen Tiefen gleichsam die

Erscheinungswelt hervorbricht, die wir mit der Anschauung wahrnehmen und mit dem Denken begreifen könnten, während jene ansichseiende ewig verschlossen, inkognoscibel für das menschliche Denken, in unerreichbarer Ferne in stolzer Sicherheit thronte unbehelligt von zudringlicher Neugier der vorwitzigen Erkenntniss. Deshalb ist jede Kantische Betrachtungsweise hier *a limine* abgewiesen, denn nach Ritschl's Meinung ist die Unterscheidung zwischen dem Wesen und der Erscheinung falsch, imgleichen zwischen einer intelligiblen und phänomenalen Welt. Was es auch immer sei, der Schlag der Nachtigall, oder der Strahl der Sonne, der Duft der Rose, oder die Süsse des Honigs, die Liebe des himmlischen Vaters wie der Versöhnungstod Jesu Christi, was nur immer dem Bewusstsein erscheinen mag, es hat sein Dasein nur im Bewusstsein dessen, für den es ist. Diese Fähigkeit, sich überhaupt etwas erscheinen zu lassen, hat nur die untheilbare Einheit eines Wesens und nur sie, nicht eine irgendwie verbunden gedachte Mannigfaltigkeit verbindet die vielen wechselnden Merkmale, die es wahrnimmt, zu einem Ding, das eben nur im Bewusstsein sein Dasein hat und haben kann. Darum sagt Ritschl[1]): „Der Eindruck, dass das wahrgenommene Ding in dem Wechsel seiner Merkmale Eins ist, entspringt der Continuität des Selbstgefühls innerhalb der Reihenfolge unserer durch das Ding erregten Empfindungen." Die verschiedenen Merkmale, die wir wahrnehmen, ziehen sich in der Einheit unseres Selbstgefühls zu einem Ding, zu einer Existenz zusammen. Diese Begründung Ritschl's werden wir später zu prüfen haben. Hier kommt es uns nur darauf an, gegen alle Verdunkelung Ritschl's klare Ueberzeugung zu sichern, dass jedes konkrete Ding, das wir empfinden, sein wahres Dasein im Bewusstsein habe, indem wir nur einem inneren Triebe folgend, die Beziehungen, welche in dem gemeinsamen Orte bei wiederholter Wahrnehmung zusammentreffen, in die Vorstellung eines Dinges zusammenfassen, das in seinen Beziehungen da ist, das wir nur in ihnen kennen und mit ihnen benennen. Kant's Lehre von der

1) Theologie und Metaphysik. 1881. S. 36.

Synthese der Apperception besagt etwas Aehnliches, aber keineswegs, wie es scheinen möchte, dasselbe. Denn nach Kant's Lehre sind wir genöthigt, alle Empfindungen als Wirkungen zu beurtheilen, die wir nur deshalb auf eine Einheit zurückführen, weil wir dem synthetischen Einheitstriebe, dieser apriorischen Denkform gehorchen müssen. Nach Kant fassen wir, was uns von aussen gegeben wird, in den Anschauungsformen von Raum und Zeit und in den Denkformen des reinen Verstandes in den Kategorien auf, durch deren Thätigkeit die Erscheinungen entstehen. Die Synthese der Apperception d. i. die Nöthigung eine Vielheit von Merkmalen einem Dinge beizulegen, ist nur die innere Form, der von aussen wirklich ein Stoff geboten wird. Bei Ritschl dagegen giebt es keinen Gegensatz von innen und aussen, von Form und Stoff; die Wahrnehmungen und Vorstellungen, sowie ihre Zusammenziehung zu der Einheit eines Dings sind innere Vorgänge des Bewusstseins, Akte desselben, sie sind also subjektiv und objektiv zugleich, denn hinter oder ausser der subjektiven Welt liegt keine andere objektive Welt; alles Sein ist ein Bewusstsein. Hieraus ergiebt sich, dass die Seele gleichsam ein *miroir vivant* ist, der die Welt abspiegelt, ein Mikrokosmos in dem Sinne, dass er eine Welt im Kleinen bildet, aber die Welt nicht im Unterschied von Gott, sondern als die Summe alles Vorgestellten, zu der auch die Vorstellung Gottes gehört. Mithin können wir nicht umhin, uns die Welt im ebenbezeichneten Sinne als ein Ganzes vorzustellen, und alles theoretische Erkennen ist deshalb fortwährend begleitet von einer wenn auch oft nur dunklen Vorstellung von der Welteinheit.

Es ergiebt sich ferner, dass Ritschl durch die Dialektik seiner Gedanken gezwungen ist, die Frage zu beantworten, welche Vorstellungen denn nun eigentlich als objektive zu gelten haben, welche als Erkenntnisse *sensu proprio* zu behandeln sind. Denn wenn er auch die vulgäre Ansicht der Dinge nicht theilen kann, dass zwischen Gefühlen, Vorstellungen, Begriffen und Sinneswahrnehmungen ein grundsätzlicher Unterschied besteht, so kann er doch nicht umhin, eine Differenz zu konstatiren hinsichtlich ihres Erkenntniss-

werthes. Das ist die entscheidende Frage, zu der auch Ritschl Stellung nehmen muss: Fliesst die Erkenntnissquelle rein und ungetrübt in den abgezogenen Begriffen des Verstandes oder in den anschaulichen Vorstellungen der sinnlichen Wahrnehmung? Und in dieser Cardinalfrage entscheidet sich Ritschl, indem er seinen Gegensatz zu Plato ausdrücklich betont, für die anschauliche Vorstellung. Hier geht er ganz mit Lotze[1]). Wenn wir ein Ding wiederholt wahrnehmen, so fixiren wir durch unwillkürliche Abstraktion vom erscheinenden Dinge ein Erinnerungsbild, das neutral ist gegen alle Veränderungen, denen das erscheinende Ding unterworfen ist. Unwillkürlich neigen wir uns dem Erinnerungsbilde zu, weil es feste, klare, wenn auch abgeblasste Umrisse hat, und es entsteht nun ein Fehler im Erkennen, indem wir dies Erinnerungsbild in einer Raumfläche hinter die Fläche projiciren, welche von dem wechselnden Bild der unmittelbaren Anschauung ausgefüllt ist. So zwingt uns dieser Fehler zu einem zweiten, indem wir nun das in der Raumfläche Erscheinende als Relation, als Bewegung und Wirkung eines dahinter liegenden Dinges beurtheilen. Diese Darstellung Ritschl's hat nur dann einen Sinn, wenn er zugleich die Entstehung der Raumanschauung damit begründet. Dass dies falsch ist, ergiebt sich aus der einfachen Thatsache, dass wir jedes Ding sofort bei seiner erstmaligen Wahrnehmung in den Raum setzen, nicht bloss in eine Fläche. Augenscheinlich ist es nach Ritschl in demselben Fehler des Erkennens begründet, wenn wir einerseits als Projektion des Erinnerungsbildes ein Ding an sich mit konstanten Merkmalen setzen, andrerseits einen objektiven Raum vorstellen, in welchem das Ding seinen Platz findet. Während also die gemeine Ansicht der Welt Dinge setzt und um der Dinge willen den Raum, erkennt der Philosoph, dass das Ding im Raum nur durch unwillkürliche Projektion des Erinnerungsbildes entsteht. Nicht anders ist es mit der Zeit. Darum sagt Ritschl[2]): „Die Annahme, dass man die Dinge an

---

1) Lotze, Mikrok. II. S. 291, 252.
2) a. a. O. S. 33.

sich räumlich hinter und zeitlich vor ihrer Erscheinung kennen könne, ist nichts als ein täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, welches man hinter den ersten Beobachtungen her gewonnen und vor den folgenden Beobachtungen zur Hand hat." Wenn also auch der Gattungsbegriff, die Dingvorstellung, das Erinnerungsbild, wie man es auch immer nennen mag, keinen theoretischen Werth hat, sofern es der Erkenntniss nicht die Wirklichkeit der Dinge enthüllt, so hat es doch einen eigenthümlichen praktischen Werth, sofern es die erneuerte Beobachtung des Dinges „leitet, abkürzt, erleichtert". Es bedarf nach dem Gesagten keiner Erinnerung, dass die Beurtheilung irgend einer Erscheinung als Wirkung einer Ursache ebenfalls nur als täuschender Niederschlag des Erinnerungsbildes, das wir hinter der Erscheinung liegend als Ursache derselben auffassen, angesehen werden darf. Die Anwendung des Kausalitätsgesetzes, das die objektive Welt zu beherrschen scheint, gehört der gemeinen Weltansicht an. Mögen wir immerhin auch ferner von Wirkungen sprechen, aber nur unter der Bedingung, dass wir nicht nach der Ursache fragen, oder wenigstens die Ursache nicht vor oder hinter, sondern als in der Wirkung gegenwärtig suchen. Während so die Kategorie des Grundes völlig in den Ruhestand versetzt ist, wird die Zweckkategorie das alles beherrschende Gravitationscentrum der Ritschl'schen Gedanken in seiner Hauptschrift. Von diesem Punkt aus empfängt man einen überraschenden Eindruck von dem grossartigen Bau seines Systems. Bis dahin hatte man den Stein bergauf gewälzt; er wälzt ihn bergab; bis dahin hatte man nur gefragt, woher und warum, er fragt nur wohin und wozu. In seiner teleologischen Bestimmung der Religion hält er sich ganz an die Kritik der Urtheilskraft, aber wenn Bestmann[1]) behauptet, „dass Ritschl infolge des übertriebenen Gebrauchs, den er von dem Zweckbegriff macht, die Kausalitätsidee zunächst in Bezug auf das religiös-sittliche Leben des Christen an die Wand gedrückt hat"; so scheint er zu über-

---

1) Die theol. W. u. d. Ritschl'sche Schule. 1881. S. 35.

sehen, dass dies „an die Wand drücken" der Kausalitätsidee Ritschl's besonderer Beruf ist, sofern er sich verbindlich macht, ein Weltbild ohne Kausalität zu entwerfen. Betrachte ich ein Ding nur unter dem Gesichtspunkt des Zwecks, so fasse ich natürlich seine Qualität, nicht sein Sein, seine Essenz, nicht seine Existenz ins Auge — dies ist nach Ritschl eine ethisch-religiöse Betrachtungsweise; betrachte ich ein Ding unter dem Gesichtspunkt der Ursache, so fasse ich natürlich sein Sein, nicht seine Qualität, seine Existenz, nicht seine Essenz ins Auge — dies ist nach Ritschl eine metaphysische Betrachtungsweise. Dies vorausgesetzt, erschöpft sich nun die volle Wirklichkeit der Welt in den Merkmalen, Eigenschaften, Prädikaten und Wirkungen, die wir fühlen, vorstellen, wahrnehmen. Denn das ist nun das Eigenthümliche der Ritschl'schen Philosophie, dass sich diese Resultate nicht etwa auf die sinnliche Wahrnehmung des erscheinenden Dinges beschränken; ihr Geltungsbereich ist vielmehr das Gesammtbewusstsein, und diese Theorie gilt von allem, was überhaupt dem Geiste des Menschen erscheint und erscheinen kann. Zwischen Sensation, der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Vorstellung und dem Gefühl ist in dieser Rücksicht kein Unterschied, und das Uebersinnliche erscheint dem Bewusstsein unter denselben Bedingungen und Beschränkungen als das Sinnliche. Während Kant alle Erkenntniss auf die Erfahrung beschränkt, auf die Welt der Erscheinungen, gleichviel ob sie in anschaulichen Vorstellungen oder in Verstandesbegriffen gefasst sind, und er daher nur empirische oder mathematische Erkenntnissobjekte kennt, ist für Ritschl vielmehr unterschiedslos das ganze Bewusstsein, sofern es in Wahrnehmungen, Anschauungen, Gefühlen und Vorstellungen thätig ist, eine Offenbarungsstätte der Wirklichkeit. Beide stimmen allerdings darin überein, dass Raum, Zeit, Kausalität, Substanz und die Kategorien aus dem Geist des Menschen stammen, aber während Kant die Welt wissenschaftlich nur in diesen Denk- und Anschauungsformen erkennen zu können glaubt, betrachtet Ritschl diese Erkenntniss als eine „fehlerhafte, vulgäre Weltansicht", die sich leider unwillkürlich in die unbewachte, ungeprüfte Weltvorstellung einschleicht, aber in

einer wissenschaftlichen Darstellung keine Geltung beanspruchen darf.

Kant glaubt die Welt nur mit, Ritschl nur ohne die Zeit- und Raumanschauung etc. erkennen zu können. Ein schärferer Gegensatz ist kaum zu denken. Ritschl ist deshalb in seiner neuesten Schrift kein Kantianer und er weist mit Recht diesen Ehrentitel ab. Vielmehr hat sich schon hier gezeigt, dass sein Denken, wenn es auch früher durch das Fegefeuer des Kriticismus hindurchgegangen und in demselben geläutert war, doch von neuem so verrostet und verschlackt ist, dass ihm ein kritischer Sanitätsrath nicht dringend genug eine neue Cour im Purgatorium anempfehlen kann.

Diese Erkenntnisstheorie in die wissenschaftliche Behandlung der Religionslehre einzuführen, ist an sich nicht schwierig; schwieriger dürfte es sein, diese Theorie selbst zu begründen und ihre innere Folgerichtigkeit darzuthun. Denn der Philosoph hat nicht mehr und nicht weniger zu beweisen, als die Möglichkeit einer Weltbetrachtung ohne Dingbegriff und dem ihm anhaftenden Raum-, Zeit- und Kausalitätsbegriff. Indem wir uns die kritische Erörterung dieser Frage vorbehalten, wollen wir hier nur auf den Punkt hinweisen, an dem Ritschl's Philosophie eine grundsätzliche Korrektur und eine methodische Umgestaltung des traditionellen kirchlichen Lehrbegriffs zur unvermeidlichen Folge haben muss. Es ist der Begriff des Dinges, des Seins, der Substanz.

Alles Sein verwandelt sich in Prädikat, Wirkung, Vorstellung, Motiv, und nur in dieser Form ist es dem wissenschaftlichen Bewusstsein gegenwärtig. In einer wissenschaftlichen Darstellung darf ich also nicht von dem heiligen Geist als einem Sein, einem Wesen sprechen, sondern muss ihn begreifen als den Grund des gemeinsamen Bewusstseins der Gotteskindschaft, als das Motiv und die göttliche Kraft des überweltlichen, religiösen und sittlichen Lebens in der Gemeinde und so als die nothwendige Formbestimmtheit der christlichen Persönlichkeit. Wenn wir also zu diesem Motiv ein πρῶτον κινοῦν, zu irgend einem Prädikat ein Subjekt, zu irgend einer Wirkung eine Ursache, zu irgend einer Anschauung ein Ding hinzudenken, so verklagt uns Ritschl

wegen dieser „vulgären“ Ansicht mit Recht und er darf fordern, dass seine philosophischen Prämissen widerlegt, nicht die theologischen Folgerungen bekrittelt werden. Zu diesen letzteren gehört auch eine nicht unerhebliche Korrektur der traditionellen Trinitätslehre, Christologie und Genugthuungslehre, aber vor allen Dingen eine durchgängige, mit grosser Schärfe durchgeführte Subjektivirung der Religion, die in Form und Methode an Schleiermacher erinnert, aber sich sachlich durch Rückgang auf Philosophie und Moral, aus deren Fesseln die Theologie erlöst zu haben, das eigenthümliche Verdienst der Schleiermacher'schen Lehre gewesen war, von dieser sich sehr erheblich unterscheidet. Auch abgesehen davon, dass hier die subjektive Welt zugleich die objektive ist, denn ein Urtheil wie dies: Gott ist die Liebe, ist völlig identisch mit dem: Ich habe den Gedanken Gottes als der Liebe. Jenes ist der vulgäre, auf falscher Metaphysik beruhende Ausdruck, dies der wissenschaftliche, der aus der richtigen Metaphysik geflossen ist.[1]) Es ist nur zu beklagen, dass alle unsere Sprachformen sich auf Grund einer falschen Weltansicht gebildet haben und deshalb für die richtige Ansicht nicht die adäquate Ausdrucksform bieten. Daher stammt die sonst unbegreifliche Begriffsamphibolie in dieser Lehre und die undurchsichtige Nebelatmosphäre, die alles verhüllt. Berkeley, Leibnitz, Kant, Schopenhauer haben sich, trotzdem sie ebenso idealistisch philosophiren, sprachlich objektiv ausgedrückt. Man kann subjektiv philosophiren, aber man muss objektiv sprechen und schreiben. Natürlich hat auch Ritschl die Subjektivirung der Sprachformen nicht durchführen können, auch ist so schon die Sprachweise pedantisch genug und entbehrt nicht nur der Glätte und Eleganz, sondern auch der Klarheit und Anschaulichkeit, die Lotze's Sprache in hohem Maasse besitzt.

Dies muss bedacht werden, wenn wir gegen Ritschl die Gerechtigkeit, zu der wir verpflichtet sind, üben wollen, die sich daran bewähren muss, dass wir alle seine objektiven Urtheile als Akkomodationen an die vulgäre Ansicht und an

---

1) Vgl. z. B. Unterricht. II. Aufl. § 11.

das gemeine Verständniss, nicht als Defekte und logische Inkorrektheiten ansehen.

Denn soviel ist hier schon klar geworden, dass Ritschl soweit entfernt ist alle Metaphysik d. i. philosophische Weltbetrachtung aus seiner Theologie auszuscheiden, dass er vielmehr keinen einzigen Satz aussprechen kann, der nach Inhalt und Form ohne seine philosophischen Prämissen zu verstehen wäre. Darum ist sein „Unterricht“ für jeden denkenden Menschen, der sich nicht bei Behauptungen beruhigt, sondern die Gründe sehen will, ein kurzweg unverständliches Buch und die Zumuthung ist drollig genug, dasselbe dem Unterricht auf dem Gymnasium zu Grunde zu legen. Uebrigens hat auch Ritschl, von seinen Gegnern gedrängt, zugegeben, dass alle Erkenntnisstheorie Metaphysik ist, „weil sie in der Bestimmung der Erkenntnissobjekte sich nach einem Begriffe vom Dinge richten wird“. Es soll sich also nur darum handeln, welche Metaphysik berechtigt ist. Wir thun am besten, dies Wort thunlichst zu vermeiden, weil es in diesem Streit oft als Tarnkappe gebraucht wird, die sich der Kämpfer über den Kopf zieht, dem tötlichen Streich des Gegners auszuweichen.

Wir wollen auch nicht unerwähnt lassen, dass wir in Ritschl's Hinneigung zum Moralismus allerdings eine Anlehnung an Kant sehen, wenn auch beide das sittliche Handeln in sehr verschiedener Weise auffassen, und wenn wir auch begreifen können, dass Ritschl von seinem Subjektivismus aus ganz folgerichtig die Wahrheit der Religion überwiegend im sittlich-religiösen Handeln des Menschen finden muss. In der That sieht er darin, dass die Kant'sche Philosophie die Selbstverantwortlichkeit des Menschen und seine Bestimmung zu universeller Sittlichkeit als Maassstab der notwendigen Welterkenntniss darstellt, eine eigenthümliche Kulturentwickelung des Christenthums, insbesondere des Protestantismus und urtheilt deshalb, dass die teleologische Deutung des Weltzusammenhangs in der Kritik der Urtheilskraft „in direkter Analogie mit der christlichen Weltanschauung“ stehe.[1])

---

1) Christl. Lehre von der Rechtf. III. S. 13.

Wenn wir nun als Resultat der Untersuchung noch einmal feststellen, dass Ritschl, der alle Beweismittel für das Dasein Gottes verwirft und auch den moralischen Beweis, den Kant objektiv fasste, um dadurch die objektive Autorität der sittlichen Welt als einer gottgeordneten zu begründen, völlig subjektivirt, ohne zu bemerken, dass er damit den festen Grund unter den Füssen verliert, gegen die vulgäre Ansicht der Dinge ankämpfend, uns die religiöse Welt ohne die Objektivität des Zeit-, Raum-, Kausalitäts- und Substanzbegriffs darzustellen unternimmt, so wollen wir für die spätere Kritik besonders den Substanzbegriff als Angriffspunkt im Auge behalten, da wir für die übrigen Begriffe um deswillen die Möglichkeit einer dialektischen Irrung begreifen, weil wir es in der Religion mit dem Uebersinnlichen zu thun haben, das ja scheinbar ausserräumlich und ausserzeitlich nur als Motiv im Bewusstsein gegenwärtig ist. In seiner Hauptschrift giebt Ritschl auch mancherlei Andeutung[1]), welche theoretische Naturerklärung er für die richtige hält. Da er in Uebereinstimmung mit Lotze annimmt, dass die Naturforschung neben Zwecken auch viel Zweckloses und Zweckwidriges in der Natur vorfindet und genöthigt ist, die vielen Dinge aus vielen zusammenhängenden Ursachen oder Kräften abzuleiten, ohne freilich darüber etwas bestimmen zu können, ob sie geschaffen oder ewig sind, so dürfte seine theoretische Metaphysik als eine pluralistisch-mechanische bezeichnet werden können.

Gehen wir nun zu einer Darstellung der Hauptmomente der Herrmann'schen Philosophie über, so sehen wir auf den ersten Blick, dass seine Position eine ungleich günstigere ist, weil er von der Kantischen Erkenntnisstheorie ausgeht und zwar in der von Cohen und Stadler näher ausgeführten Auffassung und nun auf dieser Grundlage in Anknüpfung an Ritschl's Lehre von Gott im III. Theil seiner Lehre von der Rechtfertigung (III. S. 170 u. f.) eine Trennung der theoretischen Erkenntniss von der sittlich bedingten religiösen Ueberzeugung anstrebt.

1) Vgl. a. a. O. III. S. 186.

Zwar ist es zu bedauern, dass er seine Gedanken in einer langathmigen, unanschaulichen Sprache entwickelt, die mehr geeignet scheint, klare Sachen zu verdunkeln als dunkle zu klären. Und wenn wir auch daran gewöhnt sind, den Kant'schen Stil als ein *exemplum vitiis imitabile* wirken zu sehen, so hätten wir doch wohl erwarten können, dass Herrmann nicht grade mit Ausdrücken und Worten operiren werde, die die Kant'sche Terminologie geflissentlich umgehen und dadurch das Verständniss der an sich schwierigen Frage erschweren. Seinen philosophischen Gedanken liegt die Trennung der reinen und der praktischen Vernunft zu Grunde, wie sie Kant ausgesprochen und begründet hat. Diese Gliederung vorausgesetzt rechnet der Theologe nun die Religion, die Sittlichkeit und das metaphysische Welterkennen zur praktischen Vernunft, und Religion und Metaphysik sind ihm die beiden, nicht immer harmonirenden Formen der praktischen Welterklärung. Er kommt zwar zunächst scheinbar zu den gleichen Resultaten wie Ritschl, aber sie haben einen andern Sinn, sofern sie auf anderen Voraussetzungen ruhen. Während für das reine Erkennen die vorgestellten Dinge das eigentlich Reale sind, so ist das durch das Gefühl bestimmte Erkennen, also die Religion und die Metaphysik[1], darauf angewiesen, in jenem unanschaulichen Hintergrunde der sinnlich lebendigen Welt das Wahrhaftwirkliche zu suchen. Wir haben hier also den Gegensatz, den Ritschl perhorrescirte, zwischen einer Erscheinungswelt, die für die reine Vernunft Erkenntnissobjekt ist, und dem unanschaulichen Hintergrund der transcendenten Welt, die nur ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen suchen kann. Soll also deutlich werden, ob wir überhaupt in Religion und Metaphysik eine Erkenntniss besitzen, so muss dies durch das Gefühl bestimmte Erkennen näher untersucht werden. Ist es im Gegensatz zur reinen Erkenntniss „blosse Dichtung"? Keineswegs. Was zunächst die Metaphysik betrifft d. i. die dogmatische Welterklärung, so steht sie in einer gewissen Beziehung zur Wissenschaft,

---

1) Die Religion im Verhältniss zum Welterkennen und zur Sittlichkeit. Halle, 1879. S. 117.

sofern sie die unwillkürliche Voraussetzung derselben, dass nämlich die Welt im Zusammenhang zu erklären sei, zu begründen und zu erhärten sucht. Sie geht darauf aus, „das für die Person um seines Werthes willen Geltende mit den gleichgültigen Objekten des blossen Erkennens zu einer Wirklichkeit zusammenzuziehen“[1]), indem sie immer voraussetzt, dass der verborgene Hintergrund der Dinge das gleichartige Complement der erkennbaren Wirklichkeit sei. Anders steht es mit der Religion. Sie dient nicht dem „besonderen Zwecke des absichtlichen Erkennens“, sondern dem allgemeinen Zweck der Selbsterhaltung der Person in ihren höchsten Gütern. Trotzdem sie nur Erlebbares, nicht Erklärbares enthält, trotzdem sie ihre religiösen Urtheile „durch kein Mittel der Wissenschaft über die Stufe blosser Einbildungen erheben kann“, trägt Herrmann doch kein Bedenken, sie eine Form der praktischen Welterklärung zu nennen. Die religiöse Gewissheit, die auf Selbstgewissheit gegründet ist, enthält keine Erkenntniss der Wahrheit im Sinne des vorstellenden Bewusstseins — das muss zunächst festgestellt werden.

Im Unterschiede vom älteren Ritschl, der die Vorstellung vom Weltganzen direkt aus der Religion ableitet und deshalb im materialistischen wie pantheistischen Weltbild einen verirrten, über sich selbst unklaren religiösen Trieb findet[2]), erklärt Herrmann den Ursprung der Vorstellung vom Weltganzen aus der Gewissheit der individuellen Existenz. „Unter dem Drucke dieser subjektiven Gewissheit wird der Gedanke eines Weltganzen ergänzt und ihr selbst entsprechend gestaltet.“ Ebenso wie die Vorstellung des Weltganzen ist die Vorstellung der Seele und des Dinges an sich gebildet. „Das, was wir mit der Seele meinen, ist nicht mehr, als Gefühl eines Daseins ohne den mindesten Begriff.“ Diesem Kant'schen Satz[3]) schliesst sich Herrmann an. Nicht anders steht es mit dem Ding an sich.

1) a. a. O. S. 119.
2) Christl. Lehre v. d. R. III, 181.
3) Kr. d. r. V., 71; 607.

„Nur weil wir uns die Natur nicht bloss gleichgültig vorstellen, sondern weil wir sie zugleich als Werthgrösse, als Veranlassung von Lust und Unlust erleben, legen wir mehr in sie hinein.“ [1])

Die Relation zu unseren Gefühlen giebt den Dingen den Hintergrund des Dinges an sich, der sie selbst zu Erscheinungen, zu Realitäten minderen Grades herabsetzt. Hier kommt also Herrmann zu denselben Resultaten wie Ritschl. Kein Objekt ohne Subjekt; sie müssten beide dem Kant'schen Satze [2]) zustimmen: „Wenn ich das denkende Subjekt wegnehme, muss die ganze Körperwelt fallen, als die nichts ist, als die Erscheinung in der Sinnlichkeit unseres Subjekts und eine Art Vorstellung desselben.“

Ich will hier gleich einer falschen Auffassung entgegentreten, die sich an Herrmann's und Ritschl's Vorstellung vom Ganzen der Welt knüpft. Dieses Weltganze wird nämlich von den meisten Kritikern von vornherein so interpretirt, als sei es von Herrmann als die monistische Welteinheit gedacht. Flügel [3]), Fricke [4]) und Andere verstehen ihn dahin, dass er die Vorstellung der pantheistischen Welteinheit als diejenige betrachtet, die sich mit Nothwendigkeit aus dem Selbstgefühl des Menschen entwickelt, und sie fragen verwundert, ob er denn von Leibnitz, Lott, Lotze und von dem metaphysischen Pluralismus nichts wisse. Vielmehr haben auch diese Systeme, wie ich glaube, nach Herrmann's Urtheil die Vorstellung des Weltganzen, die eben dadurch zu Stande kommt, dass man in den unendlich fortlaufenden Reihen der Vorstellungen willkürlich an einem bestimmten Punkte abbricht. Wenn Herrmann allerdings sagt: „Die Kunst des Metaphysikers besteht darin, dass er die Vorstellung von der Einheit oder dem Wesen der Welt in ihrem organischen Zusammenhange mit der lebendigen Begriffswelt des Zeit-

---

1) H., a. a. O. S. 49.

2) Krit. d. r. V. I. Aufl. S. 383; vgl. Schopenhauer's Bemerkungen darüber. Sämmtl. W. II. S. 515.

3) Flügel, Die spek. Theol. d. Geg. S. 260.

4) Fricke, Metaph. u. Dogm. S. 11.

alters klar herausarbeitet"[1]), und überhaupt ebenso wie Ritschl seine Polemik fast ausschliesslich gegen die monistische Metaphysik richtet, so hat er wohl selbst die irrthümliche Auffassung veranlasst; es dürfte jedoch seiner Absicht fern liegen, wie Jacobi es that, alle Philosophie auf Spinozismus zurückzuführen. Wie könnte er sonst von Jedem, der im Vollbesitz seiner geistigen Kräfte ist, diese Vorstellung vom Weltganzen fordern! Es bedarf ferner keiner Erinnerung, dass Herrmann, wenn er auch die Seele als Erkenntnissobjekt leugnet, keineswegs Materialist ist; denn Gegenstände des reinen Erkennens giebt es nur in der ins Unbestimmte möglichen Erfahrung, in welcher eine bestehende Einheit des Bewusstseins ein gegebenes Mannigfaltige der Anschauung bewältigt; indem aber der Materialismus diese Einheit des Bewusstseins selbst aus der Materie ableiten will, wird er ebenso transcendent, wie etwa das Denken, das das Mannigfaltige der Erscheinung an sich auffassen wollte, ohne Beziehung auf die Einheit des Bewusstseins. Von einem Erkennen der Seele könnte nur die Rede sein, wenn ich das Kausalitätsgesetz auf sie anwenden könnte; dies aber setzt den Begriff der Substanz voraus, der nur auf räumliche Anschauung seine Anwendung findet. Darum schliesst Herrmann: „Die beharrliche Substanz, auf welche auch die geistigen Vorgänge, wenn sie erkannt werden sollen, bezogen werden müssen, kann nur in dem Raumerfüllenden, in der Materie gesucht werden."[2]) Mithin lassen sich psychische Vorgänge nur materialistisch erklären. Wir stehen hier eben auf dem erkenntnisstheoretischen Standpunkte Kant's, der die Unmöglichkeit einer spekulativen Theologie wie einer rationalen Psychologie behauptet. Nunmehr dürfen wir uns nicht mehr verwundern, wenn die Realität der Seele als ein Produkt subjektiver Einbildung erklärt wird, an das man die Arbeit der Erklärung nicht verschwenden dürfe.[3]) Auch ein solcher Satz: „Was sich theoretisch über den Menschen ausmachen lässt, gehört in die Zoologie[4]), verliert sein para-

1) a. a. O. S. 92 u. 74. 2) a. a. O. S. 44. 3) a. a. O. S. 108.
4) a. a. O. S. 88.

doxes Ansehen. Es fehlt uns der Zugang zum Sein, zum Wesen der Seele; wir haben vielleicht ein Bedürfniss, die Seele vorzustellen, wie wir praktisch genöthigt sind, die Weltvorstellung zu bilden und die Mannigfaltigkeit der Merkmale auf die Einheit eines Dinges zu beziehen, aber in diesem praktischen Motiv liegt noch kein Beweis der Realität.

Doch werden wir uns im Zusammenhange klar machen müssen, wie Herrmann die einzelnen Funktionen der Seele kritisch von einander sondert, denn grade in dieser Kritik liegt das Eigenthümliche seiner Stellung. Die Grundlage aller Funktionen und ihr dauernder Träger ist das Selbstgefühl des Menschen, das Werthgefühl einer Person, die sich weit erhaben weiss über die Natur, sich deshalb abscheidet von der Welt und sich als sittliches Wesen solidarisch weiss mit dem Unbedingten; aus diesem Selbstgefühl stammen alle Motive für die Religion und die Metaphysik; für beide giebt es also nur subjektive Motive, keine objektiven Gründe; beide setzen, indem sie der aus dem Selbstgefühl entspringenden Nöthigung, ein Weltganzes vorzustellen, folgen, eine Macht über die empirische Welt als seiend, eine Macht, auf welche sich der fühlende und wollende Mensch verlassen kann; aber in der Religion setzen wir eine Macht, die die Welt mit verborgener Gewalt dem höchsten sittlichen Zweck des Menschen unterwirft, in der Metaphysik setzen wir eine Macht, die den letzten Erklärungsgrund für die Welt giebt. Mithin ist das Bedürfniss der Religion ein anderes als das der Metaphysik, denn die erstere fordert eine Macht und einen von dieser abhängigen Weltlauf, der dem Selbstgefühl in jedem Augenblick seinen unendlichen Werth bestätigt, die Metaphysik dagegen bedarf einer Macht, in der sich das Bild derjenigen Welt erfüllt und vollendet, die der Mensch mechanisch beherrschen will. Mithin producirt das religiöse und metaphysische Bedürfniss zwei Weltbilder, die sich nicht decken, sondern nothwendig auseinanderfallen, und die als praktische Erklärungen zu betrachten sind, sofern sie einem rein praktischen Bedürfniss entstammen. Hier äussern sich augenscheinlich Wille und Gefühl theoretisch, denn alle Erklärung ist theoretisch. Warum, frage ich, bleiben sie nicht

auf ihrem rein praktischen Gebiet? Was treibt sie über ihre Grenzen hinaus? Warum wollen sie durchaus erklären, obgleich sie kein theoretisches Organ dazu haben? Warum ist bei Ritschl wie bei Herrmann die Religion sofort eine Weltanschauung? Der Grund liegt erstens darin, dass sie erklären wollen, weil sie handeln müssen, sie können aber nicht handeln, ohne sich vorher ein jeder in seiner Weise den Weltlauf zurechtgelegt zu haben, zweitens darin, dass die Vorstellung eines Weltganzen mit unabweislicher Nöthigung hervorbricht, denn das Bedürfniss einer zusammenhängenden Weltanschauung kann sich auch in der Metaphysik nicht allein erschöpfen, da diese immer wieder zusammenbricht mit dem weitergleitenden Strom der wissenschaftlichen Bewegung; es fordert deshalb seine Befriedigung in der Religion, die der variablen Metaphysik gegenüber etwas Konstantes hat, weil sie unabhängig von allen wissenschaftlichen Resultaten nur auf der Kontinuität des Selbstgefühls beruht.

Neben diesen praktischen Welterklärungen, der religiösen und metaphysischen, geht auch die theoretisch-wissenschaftliche Naturerklärung immer noch von einer subjektiven Voraussetzung aus, insofern sie als absichtlicher Versuch die Erkenntniss zu erweitern, die Begreiflichkeit und die Möglichkeit einer zusammenhängenden Naturerklärung annimmt. „Eine solche Voraussetzung ist aber eine Grenze des Naturerkennens, weil sie von ihm nicht zu trennen ist, aber doch sich weder erkenntnisstheoretisch ableiten, noch etwa aus dem Zusammenhang der empirischen Thatsachen sich belegen lässt.“ Auch hier wird noch die Natur nicht bloss als Gegenstand des Vorstellens, sondern als das Objekt unseres Handelns gedacht.

Wenn wir nun das reine Erkennen völlig isoliren, so ist es die vorstellende Thätigkeit, durch welche sich das einheitliche Bewusstsein in dem Wechsel seiner Empfindungen behauptet. Dies reine Erkennen ist an sich grenzenlos, denn die Art der Begriffe, in denen es sich bewegt, bringt es mit sich, dass seine Aufgaben fortwährend ins Unermessliche wachsen. Dies Erkennen kann den Substanzbegriff nicht entbehren, der ausserhalb des Raumes keine Anwendung

findet, dagegen findet es auf seinem Wege keine Veranlassung, nach einem letzten Erklärungsgrunde zu fragen. Ueberall wo reines Erkennen ist, müssen wir auch das Kausalitätsgesetz finden. Mithin sind die apriorischen Denk- und Anschauungsformen nach Herrmann die Bedingungen, unter denen das reine Erkennen zu Stande kommt. Hiervon unterscheidet sich das wissenschaftliche Naturerkennen, sofern es die Begreiflichkeit der Natur subjektiv voraussetzt; hiervon unterscheidet sich die Metaphysik als praktische Welterklärung, die dem praktischen Bedürfniss ein Weltganzes vorzustellen entsprungen mit den Begriffen und Formen des reinen Erkennens die Welt aus ihrem letzten Erklärungsgrund abzuleiten sucht; hiervon unterscheidet sich die Religion als zweite Art der praktischen Welterklärung, die ebenfalls praktisch genöthigt ist, ein Weltganzes vorzustellen, in unmittelbarem Kontakt mit dem Selbstgefühl bleibt und in dem Weltbild nur die Bestätigung des eigenen Werthes sucht. Also kann es in einem normal gebildeten Menschen zu einem vierfachen Erkennen kommen, dem rein-theoretischen, dem wissenschaftlich-theoretischen, dem praktisch-metaphysischen und dem praktisch-religiösen; und dies vierfache Erkennen soll sich gegenseitig nicht aufheben! Der normale Mensch kann auch zwei Weltbilder haben, die sich gegenseitig nicht zerstören! Ein metaphysisches und ein religiöses. Wenn ich von verschiedenen Punkten Ebenen durch einen unregelmässigen Körper lege, so sind die Schnittflächen nothwendig verschieden, so die Welterklärungen vom religiösen und metaphysischen Standpunkte aus, da ich dort vom Kausalitäts-, hier vom teleologischen Princip ausgehe. Dies mag genügen, um den kritischen Ausgangspunkt der Herrmann'schen Theologie zu charakterisiren. Ich sage den Ausgangspunkt, denn dass der Theologe hierbei nicht stehen bleiben kann, versteht sich von selbst. Der weitere Gedankengang ist etwa der: Der Mensch, der sich im Sittengesetz als Persönlichkeit begreift, hat das Verständniss für Religion. Keine Religion steigert in so hohem Maasse das Selbstgefühl des Menschen, das Gefühl seines die ganze Natur weit überragenden Werthes, als das an die Offenbarung Gottes

in Jesu Christo gebundene Christenthum. Wenn auch alle Wissenschaft unbewusst das Selbstgefühl zur Voraussetzung hat, so ist doch nur die Theologie berufen, die in derselben präsentliegenden Gründe aufzuweisen und eine einheitlich-praktische Welterklärung zu geben; ich sage eine praktische, die also weder metaphysische Bedeutung noch theoretische Gültigkeit beanspruchen kann.

Es ist schon hier genug Material gesammelt, um ein objektives Urtheil darüber auszusprechen, aus welchen Systemen die einzelnen Erkenntnisselemente stammen. Ritschl ist unzweifelhaft in der philosophischen Fundirung seines Systems an vielen Punkten seiner Hauptschrift und ganz in seiner letzten Schrift ebenso abhängig von Leibnitz und Lotze, wie Herrmann von Kant; denn Ritschl stellt sich wie jene Philosophen die Seele vor als mit der Fähigkeit begabt, die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt in sich, in der Einheit des Bewusstseins erscheinen zu lassen. Das Subjektive ist objektiv, eine jenseit der Erscheinung liegende transcendente Welt kann nicht gedacht werden. Wir erkennen nichts als unsere Vorstellungen, alles Sein ist Bewusstsein — wer erkennt nicht in diesen Sätzen den subjektiven Idealismus, wie ihn zuerst Berkeley wissenschaftlich begründet hat. Natürlich sind hier alle Formen des Denkens und alle Anschauungen der Sinnlichkeit subjektiv, und sind ebenso producirt vom Bewusstsein wie die Vorstellungen und Empfindungen; diese sowohl, wie ihre Zusammenziehung zum Ding sind Bewusstseinsakte. Die Seele stellt die Welt als ein Ganzes vor, sie ist selbst also ein Mikrokosmos im Sinne Leibnitz', aber während dieser in den auf Sinneswahrnehmungen beruhenden Anschauungen dunkle Vorstellungen und also in den Begriffen die reinste Erkenntnissquelle fand, nimmt Ritschl's Philosophie die Wendung zu Locke und findet in der auf Sensationen beruhenden anschaulichen Vorstellung die Erkenntniss der Wirklichkeit.

Wenn Kant sagt: „Leibnitz intellektuirte die Erscheinungen, sowie Locke die Verstandesbegriffe insgesammt sensificirt hat", so gilt dies letztere auch von Ritschl. Bei diesem giebt es ferner keinen Gegensatz von innen und

aussen, von Form und Stoff, sowenig wie bei Leibnitz und Lotze, während Herrmann ausdrücklich in Uebereinstimmung mit Kant sagt: „Der Reichthum der Qualitäten selbst, die grössere oder geringere Vergleichbarkeit der durch sie bestimmten Vorstellungen ist dem Bewusstsein empirisch gegeben."

Kant bleibt bekanntlich auch bei diesem Gegebensein stehen, ohne sich weiter über die Art desselben zu äussern.

Da nun nach Ritschl der Verstandesbegriff der Sündenbock ist, der alle Schuld auf sich nehmen muss, dass sich in der Seele auf Veranlassung des Erinnerungsbildes die Vorstellung des Dinges, der Ursache etc. als ein täuschender Niederschlag jenes Begriffes bildet, so muss die Wissenschaft von diesen fehlerhaften Vorstellungen ganz absehen und ohne sie das Weltbild gestalten. Herrmann dagegen weiss mit Kant, dass das reine Erkennen sich nur durch Anwendung des Zeit-, Raum-, Substanz- und Kausalitätsbegriffes vollziehen kann, und sondert deshalb die theoretische von der praktischen Vernunft, um der ersteren das reine (also empirische und mathematische) Erkennen, der letzteren ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen zuzuweisen, ohne jedoch dies letztere in seinem eigenthümlichen Wesen zu definiren und klar zu machen. Man wird also sagen können: Wie sich der Idealismus zum Kriticismus verhält, so verhält sich die Erkenntnisstheorie Ritschl's zu Herrmann; ob jener sich auf Kant, dieser auf Lotze beruft, wir dürfen uns dadurch nicht irre machen lassen in der Erkenntniss, dass Ritschl mit Lotze idealistisch, Herrmann mit Kant kritisch philosophirt.

Aus dem Gesagten dürften wir erhebliche Zweifel zu schöpfen berechtigt sein, ob die philosophischen Grundgedanken der beiden Systeme wirklich folgerichtig gedacht sind. Zwar bin ich auf den Einwurf gefasst, dass es nicht schwer sei, Fehler nachzuweisen, wenn man zuvor ein System fehlerhaft dargestellt hat. Allein man versuche erst die mancherlei Widersprüche, die sich in beiden Systemen finden, zu harmoniren, man mache erst die Probe, ob es gelingt, gewisse Definitionen von proteischen Worten, als da sind

„Werth, Selbstgefühl, Sittlichkeit, Gut, Realität" u. s. w., zu begreifen; man versuche es bei Herrmann mit einander in Einklang zu bringen, wenn er einerseits[1]) den Versuch, die Gefühle erklären zu wollen, einen Fanatismus des Erklärenwollens nennt, andrerseits behauptet, dass Religion und sittliches Gefühl als komplicirte psychische Gebilde der theoretischen Untersuchung unterliegen, wenn er einerseits von Pfleiderer's „entmannter Wissenschaft" sagt, dass sie im unversöhnlichen Konflict mit der christlichen Religion stehe[2]), und von der metaphysischen Hypothese des Materialismus behauptet, dass sie, wenn man sich ihrer bewusst wird, in einen tötlichen Gegensatz zum christlichen Glauben tritt, und doch andrerseits wieder *urbi et orbi* kund und zu wissen thut, dass es uns als Theologen gleichgültig sein kann, ob im Uebrigen die Philosophie deistisch, pantheistisch, theistisch oder sonstwie gestaltet sei; ich sage, man versuche es, in beiden Systemen die parodoxen Widersprüche, die sich auch der oberflächlichsten Betrachtung unmittelbar aufdrängen, und durch keine dialektische Kunst auszugleichen sind, mit einander zu vermitteln, und man wird unserer Darstellung, die alle diese Widersprüche fallen lässt und nicht als Kampfmittel verwendet, sie vielmehr mit der Neuheit der Gedanken entschuldigt, mit der Hitze des Streits und mit der Nöthigung, ungerechtfertigte hierarchische Angriffe rasch zu widerlegen, das Zeugniss nicht versagen können, dass sie nur Gutes von ihnen zu reden suchte und Alles zum Besten kehrte. Allein wir können uns der Einsicht nicht verschliessen, dass die philosophischen Voraussetzungen beider Theologen auch heute noch keinen soliden Baugrund für ein umfassendes System bilden, und werden in Rücksicht Ritschl's abzuwarten haben, ob seine Ansichten vom Jahre 1881 oder die vom Jahre 1874 in Zukunft für ihn gültig sind, oder ob er eine Vermittlung zwischen beiden anstreben wird, in Rücksicht Herrmann's aber sind wir ungewiss, ob derselbe, nachdem er in seiner Schrift vom Jahre 1879 die Theorie Ritschl's

1) a. a. O. S. 105.

2) a. a. O. S. 134. S. 137 und Metaphys. S. 16.

vom Jahre 1874 sehr ausführlich begründet hat, die neueste Wandlung seines Meisters mitzumachen gedenkt.

Fassen wir zunächst Ritschl's Grundgedanken (vom Jahre 1881) ins Auge, so fällt auf, dass er im Unterschied von Kant und Herrmann die Einheit des Dinges in dem Wechsel seiner Merkmale auf die Kontinuität des Selbstgefühls zurückführt. Weil also mein Selbstgefühl ein Kontinuum ist und bleibt innerhalb der wechselnden Wahrnehmungen, darum soll ich die Wahrnehmungen zu einer Einheit verbinden. Wäre diese Begründung richtig, so würde daraus zu viel für Ritschl folgen, nämlich dies, dass wir ohne den Dingbegriff überhaupt nicht vorstellen können, was doch grade Ritschl's Wissenschaft zu leisten verspricht. Aber es wird auch ferner nicht begreiflich, warum denn grade die bestimmten Wahrnehmungen sich zur bestimmten Einheit zusammenziehen sollen. Würde die Kontinuität des Selbstgefühls nicht leicht irre gehen können und Merkmale verschiedener Dinge zu einem Dinge zusammenziehen? Die richtige Begründung ist doch wohl mit Händen zu greifen; denn was wir immer in Raum und Zeit auffassen, können wir eben nur als ein Kontinuum auffassen. Wenn uns also das, was uns gegeben ist, nur in dieser Form der Anschauung gegeben sein kann, so muss uns auch alles schon ursprünglich als ein Kontinuum gegeben sein, d. i. seine Theile sind schon von Haus aus verbunden und hängen nicht von der Kontinuität des Selbstgefühls ab. Soll aber auf jene Weise begründet werden, wie es kommt, dass wir die verschiedenen und wechselnden Wahrnehmungen auf ein Ding beziehen, so beruht dies vielmehr auf unwillkürlicher Anwendung des apriorischen Kausalitätsgesetzes, durch welches uns jene Einwirkungen auf eine Ursache hinleiten, so dass der Verstand die Einheit der Ursache und in ihr ein anschauliches Objekt apprehendirt.

Wenn nach Ritschl's Meinung alles theoretische Erkennen von einer aus der Religion stammenden Vorstellung einer Welteinheit begleitet ist, so würde sich dies, wenn man die Welteinheit als Weltganzes auslegt, durch Leibnitz' Monadologie begründen lassen, bei einer ausdrücklichen

Zurückweisung aller Metaphysik aber ist es eine Behauptung, der man mit demselben wissenschaftlichen Recht jede andere entgegenstellen kann, der gegenüber Herrmann's Ansicht, dass das reine Erkennen seiner Natur nach ein grenzenloses ist, unbestreitbar den Vorzug verdient. Es kommt bei Ritschl keineswegs zu einer klaren Sonderung und Abgrenzung der Funktionen des Selbstgefühls. Wo ist der Kanon, nach dem wir die Wahrheit bemessen? Seine Ausführungen (Theol. S. 30 u. f.) lassen den Unterschied zwischen dem Erinnerungsbild und der Gattungsvorstellung, dem Begriff, nicht klar erkennen, vielmehr verwischen sie absichtlich den grundsätzlichen Unterschied zwischen beiden; das Erinnerungsbild kann nur durch Wahrnehmung eines Dinges gewonnen werden, der Gattungsbegriff dagegen durch Beobachtung vieler gleichartiger, durch vergleichende Unterscheidung der Besonderheiten und abstrahirende Zusammenfassung des allen Gemeinsamen zur Einheit. Dort haben wir es nur mit einem Produkt des psychischen Mechanismus zu thun, bei dem wir uns leidend verhalten, hier mit einem selbsterzeugten Produkte des absichtlichen Denkens. Wird dieser Unterschied verwischt, so entsteht der Schein, als sei das Erinnerungsbild etwas ähnliches als der Gattungsbegriff und diesem gleichartig. Wo ist nun der Maassstab, mit dem ich die Objektivität der Vorstellung bestimme? Warum ist die eine Vorstellung falsch, die andere wahr? Ritschl versichert uns zwar, dass wir alle, die wir die Dinge als Ursachen in Zeit und Raum setzen, der vulgären Ansicht der Welt huldigen, und fordert von uns, dass wir in der Wissenschaft diesen Fehler vermeiden. Er hat also nicht begriffen, dass wir die Welt nicht anders „erkennen" können als in diesen Formen, gleichviel ob sie nur subjektiv oder zugleich auch objektiv sind; er will nicht einsehen, dass diese Setzungen, Zeit, Raum etc. ebenso wahr sind als alle Vorstellungen, Prädikate und Motive, die das Selbstgefühl producirt. Er hat den Unterschied zwischen der auf Sinneswahrnehmung beruhenden Erkenntniss der theoretischen Vernunft und der dunkeln Erkenntniss der praktischen Vernunft dadurch zu verwischen gesucht, dass er die der theoretischen Vernunft

nothwendigen Anschauung- und Denkformen als fehlerhafte vulgäre Ansicht stigmatisirt, und so das ganze Bewusstsein in kritikloser Gleichsetzung aller Vorstellungen als erschöpfende Offenbarung der Wirklichkeit erscheinen lässt. Aber gesetzt, dass der Philosoph Recht hätte, und dass das Ding in Raum und Zeit nur subjektiver Schein wäre in dem Sinne, dass das Erkennen von ihm absehen könnte, ja, sofern es auf Wissenschaftlichkeit Anspruch macht, absehen müsste, begreift er denn nicht, dass man in dem Grade den Begriffen einen höheren Erkenntnisswerth beimessen müsste im Vergleich zu den anschaulichen Vorstellungen, als sie frei werden von jenen unwissenschaftlichen Zeit- und Raumanschauungen? Leibnitz sieht natürlich in den Begriffen das deutlich, was er in den Wahrnehmungen dunkel erkennt. Das Gegentheil ist eben inkonsequent; denn es ist nichts als eine unmögliche Verquickung von Locke und Leibnitz. Daher wir Ritschl's Philosophie als empiristischen Idealismus bezeichnen könnten. Doch kommen wir zur Hauptsache!

Es ist Ritschl nicht gelungen, über einen religiösen Subjektivismus hinauszukommen, und zwar 1) weil seine philosophischen Gedanken ein metaphysisches System fordern und voraussetzen, in dessen Zusammenhang erst die subjektive Welt zu einer objektiven wird, 2) weil er den Substanzbegriff abrogirt, ohne den er weder zur Objektivität seiner religiösen Vorstellungen noch zur Gewissheit eines absolut Werthvollen gelangen kann. Das Meiste von dem, was hier zu sagen ist, trifft auch Herrmann. — Die philosophischen Gedanken, die Ritschl's System zu Grunde liegen, sind Splitter und Bruchstücke einer metaphysischen Weltbetrachtung, deren Theile getrennt und isolirt gar keinen Sinn haben. Am allerwenigsten kann man die Erkenntnisstheorie aus einem System loslösen und ohne dies System für andere Zwecke verwenden, denn sie kann erst ihre Wahrheit im Zusammenhang des Systems bewähren. Wodurch sollen sich die subjektiven Vorstellungen des Bewusstseins als objektive erweisen? Giebt es kein anderes Mittel, als die Berufung auf die Offenbarung und auf die Selbstgewissheit, dann spreche man nicht ferner von Wissenschaft und von

Erkenntniss. Darauf haben sich alle Schwärmer berufen und können es mit demselben Recht.

Wodurch erhebt denn Leibnitz die subjektiven Vorstellungen seiner Monade zu objektiven Weltvorstellungen? Durch seine prästabilirte Harmonie und Monadenlehre. Wer diese als seine Weltanschauung anerkennt, der muss auch die Erkenntnisstheorie in den Kauf nehmen, aber die letztere ist nicht käuflich ohne die erstere, denn nach Leibnitz' eigener Aussage ist seine Erkenntnisslehre keine Präliminaruntersuchung, sondern die nothwendige Konsequenz seiner Weltanschauung.[1])

Natürlich wird Ritschl erklären: ich bin kein Leibnitzianer. Ich habe selbst schon gezeigt, dass er bald nach Locke, bald nach Lotze hinüberschielt; und die Anklage, die ich von rechtswegen erhebe, kann nur dahin gehen, dass er nichts ganz ist. Wäre er nur ein Parteigänger Lotze's, dann wäre er auch ein Metaphysiker, dann würde auch der Lotze'sche Satz, dass alles Sein Bewusstsein ist, aus dem Zusammenhang des Systems seine objektive Begründung finden. Wodurch erhalten denn bei Lotze die subjektiven Vorstellungen ihren objektiven Geltungswerth? Dadurch, dass seine Philosophie die Wendung zu Spinoza nimmt und alle endlichen Dinge als „innerlich gehegte Theile" des Unendlichen betrachtet. Er sagt: „Wie in allem Sein das wahrhaft Seiende dasselbe Eine ist, so wirkt in aller Wechselwirkung das unendliche Wesen nur auf sich selbst und seine Thätigkeit verlässt nie den stetigen Boden des Seins." „Jede Erregung des Einzelnen ist zugleich eine Erregung des ganzen Unendlichen, das auch in ihm den lebendigen Grund seines Wesens bildet."[2]) Freilich wenn es so liegt, dass keine einzige Wechselwirkung ohne Mitwirkung jenes höheren Grundes zu Stande kommt, dessen wir übelberathen nur für die Entstehung einzelner bevorzugter Erscheinungen zu bedürfen meinen, dann können wir unbesorgt sein um die Objektivität

---

1) Leibn. Opp. Phil. ed. Erdm. S. 137. Vgl. Zeller, Gesch. d. deutsch. Phil. S. 143.

2) Lotze, Microc. I, S. 428 u. folg.

unserer subjektiven Einbildungen. In der Anerkennung einer unendlichen Substanz, die die Welt der Werthe, wie die Welt des Mechanismus in sich hegt und pflegt, ist die Objektivität der Vorstellungen begründet. Indem Ritschl nun die idealistische Erkenntnisslehre Lotze's in seinem System verwerthet, hat er sie völlig entwerthet, indem er die sie begründende Metaphysik verwirft. Hierdurch wird seine Bewusstseinslehre reiner Subjektivismus. Oder nimmt Ritschl doch vielleicht die Lotze'sche Metaphysik mit in den Kauf? Wenn dies der Fall ist, verliert mein Einwand jede Bedeutung; wenn Ritschl den Gottesbegriff Lotze's voll, unverkürzt und unabgeschwächt zu dem seinigen macht, ist die Anklage auf Subjektivismus abzuweisen. Aber ist dies der Fall? Die Entscheidung darüber wird im Wesentlichen von der Auslegung folgender delphischer Orakel abhängen, deren Zergliederung wir uns versagen müssen. Ritschl schreibt (Christl. L. III, S. 201): „Als die Ursache alles desjenigen, was wird, wird der Geist, der das Prädikat Sein in sich erschöpft, nur durch solche Reize afficirt, mit welchen er seine Geschöpfe ausstattet, und welche er als die Wirkungen seines eigenen Wirkens durchschaut. Nichts, was auf den göttlichen Geist einwirkt, ist ihm ursprünglich fremd und nichts braucht er sich erst anzueignen, um selbständig zu sein; vielmehr ist alles, was die Welt für ihn bedeutet, im Grunde ein Ausdruck seiner eigenen Selbstbethätigung; und was von der Bewegung der Dinge auf ihn zurückwirkt, kennt er als den Kreislauf der nur durch ihn selbst möglichen Wirklichkeit. Indem er alles, was wird, in der Einheit seines Urtheils und der Einheit seiner Absicht zusammenfasst, ist er ewig und es ist kein Bruch in diesem Sein und diesem Bewusstsein denkbar, da kein Eindruck von Dingen oder von Vorstellungen vorkommen kann, welcher nicht im Voraus in die Einheit des Erkennens und Willens aufgenommen wäre.“ Nimmt man diese Sätze im Sinne Lotze's, so ist unser Einwand hinfällig. Für diesen Fall soll aber nicht unbemerkt bleiben zum ersten, dass man nicht Ritschl'scher Theologe sein kann, ohne zugleich Lotze'scher Philosoph zu sein, zum andern, dass dieser

Gottesbegriff seine Verwandtschaft mit Spinoza nicht verleugnen kann. Nehmen wir also bis auf Weiteres an, dass Ritschl nur die Erkenntnisstheorie, nicht die ganze Metaphysik Lotze's für sich beansprucht. Dann wird er andere Stützen seines Systems gesucht haben? Man sollte glauben, dass er das Bedürfniss empfände; statt dessen hat er das letzte Fenster, durch das noch Licht der objektiven Wahrheit fallen könnte, selbst vermauert, indem er den Substanzbegriff für die Religion abrogirte. Nunmehr hat er keinen Zugang weder zum Sein der Seele, noch zum Sein Gottes, noch zum Sein einer sittlichen Weltordnung, denn er wie Herrmann beschränken den Gebrauch des Substanzbegriffs ausdrücklich auf die räumliche Anschauung; er glaubt daran nichts verloren zu haben; vielleicht, das eine jedenfalls — den Beweis der Wahrheit. Nunmehr ist keine Demonstration möglich; seinen Aussagen gegenüber berufe ich mich auf meine Subjektivität und habe Recht. Hier wird — um dies kurz anzudeuten — seine Kritik der bisherigen Anschauung am einschneidensten, denn indem so dem Theologen die Existenz der Welt in ihrer Essenz, die Substanz in der Qualität, die Metaphysik in der Ethik, das Dasein im Sosein verschwindet, muss er die Theologie des Mittelalters, wie die bisherige protestantische Dogmatik als eine ungehörige Verknüpfung von Kosmologie und Soteriologie beurtheilen, „von denen jene zwar durch diese afficirt ist, welche jedoch im Ganzen sich gleichgültig gegeneinander verhalten, und deshalb nur scheinbar ein System bilden".[1] Aber Ritschl übersieht auch, dass uns nur das werthvoll erscheint, was wirklich ist und existirt; man kann den Beweis der Existenz für unmöglich halten aus reiner Vernunft, aber man muss zugeben, dass die praktische Vernunft die Existenz fordert. Die Welt der Werthe kann uns nur unter der Bedingung subjektiv werthvoll werden, wenn wir sie als existent setzen; das Reich Gottes kann dem religiösen Geist nur unter der Bedingung das höchste Gut sein, dass es ist, dass es ein metaphysisches Sein hat. Es ist möglich zu sagen, dies

1) Christl. L. v. d. Rechtf. III. S. 13.

ist nur subjektive Denknothwendigkeit, es ist unmöglich zu fordern, dass sich der Gedanke dieser Nöthigung entschlage.

Der Philosoph mag sich drehen und wenden, wie er will, der Zopf, der hängt ihm hinten; er sieht ihn freilich nicht. Seine ganze Theologie gipfelt in der Lehre vom Reiche Gottes und der sittlichen Weltordnung, die jeder an seinem Theil verwirklichen soll. Nun ist klar, dass kein Idealismus, sobald er eine moralische Wendung nimmt, sich völlig treu bleiben kann, denn er muss Personen als wirklich existirende Wesen ausser dem Bewusstsein, nicht als Setzungen des Ich, als Bewusstseinsakte ansehen. Dies that selbst Berkeley, und Fichte schreibt emphatisch[1]): „Die Stimme des Gewissens ruft mir zu: was diese Wesen, die mir als Erscheinungen im Raume, wie meines Gleichen, vorschweben, auch an und für sich sein mögen, du sollst sie behandeln als für sich bestehende, freie, selbständige, von dir ganz und gar unabhängige Wesen.“ Wird Ritschl nicht auch genöthigt sein, im Interesse des Reiches Gottes, für das er plädirt, andere Wesen als selbständig existirende ausserhalb seines Bewusstseins anzunehmen? Ich denke doch. Dann operirt er ja schon wieder mit dem Substanzbegriff, ohne es zu wissen. Oder wäre etwa nicht das Sein eines von ihm ganz unabhängigen Wesens ein metaphysisches Sein in seinem Sinn? Und wie es hier in unserer sittlichen Gemeinschaft mit anderen Menschen steht, so in unserer religiösen mit Gott. Das Gewissen ruft uns auch hier zu: Du musst Gott als bestehendes, freies, selbständiges, von dir völlig unabhängiges Wesen setzen; dann erst kann von einer sittlich-religiösen Gemeinschaft die Rede sein; wir müssen freie Wesen ausser uns annehmen, damit es zu einer sittlichen Weltordnung kommen könne, denn diese ist nicht ein künstliches Gewebe, das über die unendliche Kluft von Person zu Person ausgespannt ist, sondern ist nichts anderes als die im göttlichen Urgrund ruhende übereinstimmende Richtung und Spannung des Willens freier Wesen. Wir können uns zu den blossen Vorstellungen von Mitmenschen und Mit-

1) Wissenschaftsl. S. 206.

gliedern des überweltlichen Reiches Gottes nicht sittlich verhalten, wir können uns auch zu der blossen Vorstellung von Gott nicht religiös verhalten, wir können eine blosse Vorstellung von Gott auch nicht verehren und anbeten. Was bleibt? Wir müssen nicht blos die Vorstellungen, sondern die Objekte setzen, d. i. wir müssen den Substanzbegriff auf die unanschauliche Welt anwenden. Und darin kann die sublimirteste Wissenschaft vor der naivsten Frömmigkeit nichts voraus haben. Eine mysticisirende Theologie kann vielleicht zu einer abschliessenden Formel kommen, ohne den Vorstellungskreis des Subjekts zu überschreiten; eine moralisirende Theologie muss über den Inhalt des Bewusstseins hinausgehen und ein Ansichsein, ein Fürsichsein, ein Unabhängigsein vom Ich annehmen, weil sie freie Wesen setzen muss, an welchen und durch welche sich dass Reich Gottes verwirklichen kann.

Nichts scheint einleuchtender als dies, und doch abrogirt Ritschl den Substanzbegriff für die Wissenschaft, und auch Herrmann glaubt seine Anwendung auf die räumliche Anschauung einschränken zu müssen. — Doch ist Herrmann's System in seinem Fundament fester gefugt; es fragt sich nur, ob der Theologe nach dem Grundriss des Philosophen streng und folgerichtig weiterbauen wird. Hier nur ein paar Fingerzeige: „Gott ist überhaupt nicht Objekt des theoretischen Erkennens“[1]) sagt Herrmann mit Kant. Diesem Erkennen setzt er ein durch das Gefühl bestimmtes Erkennen entgegen, dem Gott Gegenstand ist. Schon hier entsteht die Frage: Mit welchem Recht nennt er dies ein Erkennen? Kant that dies nicht, denn seine Moraltheologie macht Gott nicht erkennbar, sondern nur denkbar, und ihre Ausführungen lassen es ausser Zweifel, dass Herrmann's Wissenschaft von Kant als Theosophie verworfen würde, weil sie die menschliche Vernunft überschreitet und die Religion zur Magie und Theurgie macht.[2]) Die praktische Vernunft kann wohl den Gedanken Gottes haben; wird aber hieraus eine Erkenntniss gemacht und wird diese eingegliedert

1) Die Religion. S. 413.
2) Vgl. bes. Krit. d. Urtheilskr. § 89.

in den begrifflichen Zusammenhang, so ist dies transcendent. F. H. Jacobi war ehrlicher, er nannte dies Glauben, Schauen, Ahnung etc.; er wollte damit sagen, dass dies ein Erkennen ist, das *toto genere* vom diskursiven Erkennen verschieden ist; Delitzsch nennt nach seinem Vorgang die Vernunft das Organ des Uebersinnlichen, womit freilich nichts erklärt ist. Kant selbst spricht von praktischer Gewissheit, nennt diese Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfniss, d. i. Vernunftglaube; daher die Moraltheologie bei ihm keine Gotteserkenntniss, sondern den Gottesglauben begründet, aber alle bis zu Lange und Feuerbach, gleichviel ob sie die religiösen Anschauungen, für objektiv oder für illusorisch halten, sind doch bemüht, die Vorstellungen der praktischen Vernunft nach ihrer eigenthümlichen Art und Form näher zu bestimmen; für Herrmann musste sich dies Bedürfniss um so fühlbarer machen, als er schärfer und unversöhnlicher als jeder andere das Theoretische und Praktische trennt, so dass die religiöse Vorstellung mit keinen Mitteln der Wissenschaft über die Stufe der blossen Einbildung erhoben werden kann. Wenn dies wahr ist, so kann es nur darin liegen, dass die religiöse Vorstellung *toto genere* von der anschaulichen Vorstellung der Sinnlichkeit und dem Verstandesbegriff des diskursiven Denkens verschieden ist. Ist dies der Fall, so ist es unlogisch, in der Religion eine praktische Welterklärung zu sehen; denn eine Erklärung kann nur theoretisch sein und kann nur in Begriffen, Urtheilen, Schlüssen, im Gebrauch der Kategorien zu Stande kommen. Sobald aber die religiöse Welt in diesen Formen aufgebaut wird, so ist die Form dem Inhalt nicht adäquat, denn die Form ist nur und ausschliesslich für den theoretischen Gebrauch. Wenn also das Resultat der metaphysischen Arbeit zu einer Rüstkammer der systematischen Theologie gemacht wird[1]), so ist derselbe Fehler begangen, den Herrmann in der Metaphysik rügt, dass das um seines Werthes willen Geltende mit dem Gleichgültigen der theoretischen Erkenntniss zu einer Wirklichkeit zusammengezogen wird. Alle logischen

1) Vgl. Metaphysik S. 21.

Begriffe sind durch die Münze des Denkens hindurchgegangen und hier ausgeprägt; sie sind nur gültig für den immanenten Gebrauch des Verstandes. Es würde folgerichtig sein, wenn neben der Erkenntnisskraft der reinen Vernunft eine besondere Kraft für die praktische Vernunft angenommen würde, und neben der diskursiven Vorstellungsweise des Denkens eine intuitive der Religion; nur dem unerbittlichen Zwang der Logik sind alle jene Theorien gefolgt, die uns lehren, das Uebersinnliche zu schauen, durch Intuition zu erfassen, durch intellektuelle Anschauung zu umspannen, mit der Einbildungskraft zu ergründen. In der That giebt es auch für den älteren Ritschl[1]) wie für Herrmann kein anderes Organ für die Gottesidee, als die Einbildungskraft. Dies aber ist der springende Punkt des ganzen Systems, der offen und umständlich dargelegt, nicht bloss verstohlen angedeutet werden musste. Grade aus dieser Thatsache folgerte Lange das Illusorische der religiösen Vorstellung; sollte dies nicht gefolgert werden, so musste diese Einbildungskraft als Erkenntnisskraft nachgewiesen werden. Hierüber fand man freilich bei Kant keinen Aufschluss, der erkenntnisstheoretisch in Lange, nicht in Herrmann, seinen Schüler erkannt und die behauptete Objektivität der Herrmann'schen religiösen Vorstellungen belächelt haben würde. Die Einbildungskraft ist das Organ des Dichters, nicht des Denkers. Die der Einbildungskraft angehörige dichterische Anschauung in einen dogmatischen Begriff zu verwandeln, ist eine unerlaubte *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, durch die die religiöse Vorstellung völlig gefälscht wird. Freilich kann ich in den Fantasien des Psalmisten, in den Gleichnissreden, Jesu in Dante's Offenbarungen des Jenseit die letzte und höchste religiöse Erkenntniss erblicken; aber wie die Objekte der theoretischen Vernunft nur in den Formen und Kategorien des Denkens erkannt und dargestellt werden dürfen, so können auch die Objekte der Einbildungskraft nur in den ihr eigenthümlichen alogischen Formen erkannt und dargestellt werden. Man kann auf diesem Standpunkt also über die Religion

1) a. a. O. III. S. 184.

reflektiren, aber man kann ihre Vorstellungen nicht durchdenken, ohne sie zu zerdenken. Wer den Dualismus zwischen Kopf und Herz, Theorie und Praxis, Wissen und Glauben erkenntnisstheoretisch begründet und absichtlich jede Ausgleichung und Verständigung zwischen beiden vereitelt, trotzdem aber die Gründe, die in der Glaubensgewissheit präsent sind, darzulegen und ihren Zusammenhang in den Formen und Begriffen des theoretischen Geistes zu einem dogmatischen System abzuschliessen unternimmt, der macht sich eines schneidenden Widerspruchs schuldig, der dadurch nicht gemildert wird, dass der, der ihn begeht, als Lehrer der Dogmatik berufsmässig demonstriren muss, was er nach seinen Prämissen nicht demonstriren kann.

Man darf auch nicht einwenden, dass ja der Theologe für die objektive Gültigkeit der religiösen Vorstellungen um deswillen unbesorgt sein kann, weil er sie als geoffenbarte anerkennt. Denn dagegen ist zu bemerken, dass, wenn die vorausgesetzte Erkenntnisslehre die richtige ist, sich auch geoffenbarte Vorstellungen ihrer Macht bedingungslos unterwerfen müssen, mithin als Vorstellungen einer unanschaulichen Welt niemals zu Erkenntnissen erhoben werden können.

Es bleibt nur ein Doppeltes: Entweder wird der Professor der Theologie inkonsequent und macht im schneidenden Widerspruch zu seiner Erkenntnisstheorie aus seinen religiösen Gedanken und Vorstellungen ein System, eine wissenschaftliche Dogmatik, deren praktische Welterklärung jede andere Erklärung der Welt ob theoretisch oder praktisch verdrängt — und das ist das Wahrscheinliche, denn er nennt ja seine Hauptschrift eine Grundlegung der systematischen Theologie —, oder er flüchtet das Heiligthum der Religion vor dem Andrang der zersetzenden theoretischen Erkenntniss, die ihre Aussagen für Einbildungen erklärt, in die Verborgenheit mystischer Contemplation und dient dem Gralheiligthum als geweihter Templeise, in den der Einbildungskraft adäquaten Formen der symbolischen und allegorischen Bildersprache den grossen Meistern der Religion das unaussprechliche Geheimniss nachstammelnd und in steter Bereit-

schaft erwartend, bis sich von neuem der Wille Gottes am Heiligthum offenbart — das wäre das Konsequente, aber die Verleugnung der theologischen Wissenschaft seitens des wissenschaftlichen Theologen wäre — zu grosse Selbstverleugnung. Es bedarf keines Beweises, dass beide Theologen keineswegs vollen Ernst gemacht haben mit der Durchführung ihrer subjektivistischen Philosophie innerhalb ihres theologischen Systems; auch wäre dies kaum möglich, ohne Aufhebung alles dessen, was wir gemeinhin als wesentliche Bestandtheile der Religion betrachten.

Soll ich zum Schluss meine Ansicht und Erwartung für die Zukunft aussprechen, so möchte ich in Rücksicht Ritschl's, immer vorausgesetzt, dass meine Interpretation seiner letzten Schrift die richtige ist, behaupten, dass er, vielleicht in Folge der sein System starkbelastenden Detailarbeit und minutiösen dogmenhistorischen Gelehrsamkeit, die einfachen Grundlinien zu sehr aus den Augen verloren hat, und in Folge der gelehrten Marotte, seine idealistischen Gedanken in einer objektiv denkenden Sprache subjektiv auszudrücken, sich selbst den Weg verbaut und auch jedem anderen den Zugang zum Verständniss gesperrt hat, so dass der Zweifel auftauchen kann, ob er je aus dem Zickzack seiner Gedankengänge in die grade Linie des Denkens zurücklenken wird; in Rücksicht Herrmann's aber möchte ich glauben, dass dieser sprungfertige wenn auch schwerzüngelnde Geist seinen Gegnern noch manches Aergerniss bereiten dürfte, obgleich kaum zu erwarten ist, dass er aus seinen philosophischen Voraussetzungen die theologischen Folgerungen voll und rücksichtslos ziehen wird.

Sollten die von mir gezogenen Grundlinien der beiden Theorien bemängelt werden, so wird die Probe auf die Richtigkeit der Skizze nur von dem mit Erfolg gemacht werden können, der versucht, ebenso kurz und gemeinverständlich seine Auffassung darzulegen.

Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus.[1])

Von

Dr. phil. **Franz Görres**

zu Düsseldorf.

Während die Christen unter dem edlen Kaiser Marc Aurel (reg. 161—180), zumal in den letzten Jahren, seit 176, geradezu unerhörte Verfolgungen zu erdulden hatten; genossen sie unter der fast dreizehnjährigen Regierung des

1) Jüngste Quellenpublikation: *Acta martyr. Scillitanor. graece edita ab Herm. Usener in Indice scholarum Bonnens. per menses aestivos a.* 1881, *Bonnae* 4. p. 6 (äusserst werthvoll; s. unten A. II, 1, S. 252—261). Neueste Literatur: Th. Keim, Rom und das Christenthum, hrsg. von H. Ziegler, Berlin 1881, Aubé, *Les Chrétiens dans l'empire romain* 180—249. Paris 1881. Derselbe, *Étude sur un nouveau texte des Actes des martyrs Scillitains.* Paris 1881. Ad. Hilgenfeld, Anzeige der Usener'schen Publikation und Rud. Hilgenfeld, Recension der Aubé'schen Étude etc. (Ztschr. f. wiss. Th. XXIV [1881], H. 3. S. 382f., XXV [1882], H. 3. S. 369—371 nebst der Note 1 von A. Hilgenfeld, Rud. Hilgenfeld, Verhältniss des römischen Staates zum Christenthum in den beiden ersten Jahrh., Ztschr. f. wiss. Theol. XXIV (1881), H. 3, S. 291—331 u. zumal S. 328f., endlich meinen Artikel „Christenverfolgungen" in der F. X. Kraus'schen Realencyklopädie der christl. Alterthümer, Liefg. III, Freiburg i. Br., Herder, 1880, S. 215—288, meine Recensionen des hinterlassenen Keim'schen Werkes, von Usener und Aubé, Étude im Göttinger „Philologischen Anzeiger" XII [1882], Nr. 6, S. 325—333, Nr. 7, S. 424—430, sowie meine Aufsätze „Die angebl. Christenverfolgung zur Zeit des Kaisers Claudius II." (Ztschr. f. wiss. Theol. XXVII (1884), H. 1, S. 37 bis 84), „Zu Eusebius" (H. e. V. 21, *Philologus* X L II [1883], H. 1, S. 134—140) u. „Zur Kritik einiger auf die Geschichte des Kaisers Aurelianus bezüglicher Quellen (*Philol.* X L II, H. 4, S. 615—624). — Aus Henry Doulcet, *Essai sur les rapports de l'église chrétienne avec l'État romain* (Paris 1883) ist nicht viel zu lernen, da die geschichtliche Gesammtanschauung des Verfassers durch hochgradige Befangenheit gegenüber den kirchlichen Autoritäten getrübt ist.

seinem würdigen Vater, wie in allen Stücken, so auch in Behandlung der religiösen Angelegenheiten so unähnlichen Sohnes Antoninus Commodus (reg. 18. März 180—31. December 192)[1]) im Ganzen und Grossen einer behaglichen Ruhe und eines ungetrübten Friedens. Treffend kennzeichnet folgende Aeusserung eines geistvollen neuern Geschichtschreibers diesen doppelten Gegensatz von Vater und Sohn: „Durch ein sonderbares Schicksal endigten sich die Drangsale, die sie (die Christen) unter einem tugendhaften Fürsten erlitten, unmittelbar mit Thronbesteigung eines Tyrannen, und wie nur sie allein Markus' Ungerechtigkeit erfahren hatten, so wurden auch sie allein von Commodus' Gelindigkeit geschüzzet".[2]) Die Anhänger Jesu, unter den Auspicien des tugendhaftesten und mildesten aller Fürsten durch die Behörden und den heidnischen Pöbel in unheimlicher Harmonie auf das Entsetzlichste verfolgt, dann während der Tyrannei eines wollüstigen und raubsüchtigen Blutmenschen begünstigt und beschützt, trotz der wohlwollenden Stimmung bei Hofe gleichwohl aber nicht ganz verschont vor vereinzelten Bedrückungen Seitens der Statthalter — in Folge des Fortbestandes der seit Trajan fixirten christenfeindlichen Gesetzgebung —, sowie der fanatischen Volksmassen, liegt in dieser wechselvollen Behandlung und in dieser juridischen Schutzlosigkeit von Leuten, die ihre blosse Zugehörigkeit zur neuen Religion zu Capitalverbrechern stempelt, nicht so recht augenscheinlich der Beweis, dass sie die Parias der antiken Welt waren? Dieser Gesichtspunkt und diese Erwägung in erster Linie ist es, die dem Gegenstande der vorliegenden Abhandlung ihre Berechtigung, aber auch ihren eigenthümlichen Reiz verleiht und dem Leser für die abstossende erbärmliche Persönlichkeit des Titelträgers, des unwürdigen kaiserlichen Beschützers der Christen, eine hoffentlich reichliche Entschädigung bieten wird.

---

1) Vgl. Tertullian, Apologet. c. 25, Cass. Dion. l. 71, c. 33. 34. 72, c. 22, *Herodian. historiar.* l. I, c. 17, Nr. 25. 26, ed. Irmisch und Eckhel, D. N. pars II, vol. VII, S. 65. 130.

2) Gibbon, Geschichte d. Abnahme u. d. Falls d. Römischen Reichs. Deutsch von C. W. v. R., Bd. II, Magdeburg 1788, Kapitel XVI, S. 524.

A. Die Regierungszeit des Commodus im Ganzen und Grossen eine Friedensära für die Christenheit.

I. Motive der relativen Christenfreundlichkeit des Kaisers und sonstige Gründe, die uns die damals im Wesentlichen unerschütterte äussere Ruhe der Christenheit erklären.

Dem Charakter des letzten entarteten Sprösslings des erhabenen Hauses der Antoninen in seinen einzelnen Zügen nachzuspüren, ist weder psychologisch interessant noch durch den Zweck dieses Aufsatzes indicirt. Es mag daher hier genügen, daran zu erinnern, dass in dem Harem des kaiserlichen Wollüstlings, abgesehen von 300 Beischläferinnen, auch noch für die gleiche Anzahl von Lustknaben Raum war, und dass der Tyrann, der sich nicht entblödete, häufig als Gladiator in die Arena des Circus oder des Amphitheaters herabzusteigen, sich die traurigen Ehrennamen „Feind der Götter", „Plünderer der Tempel", „Mörder des Senats", „Schlächter der ganzen Menschheit", „grausamer als Domitian", „unzüchtiger als Nero" u. s. w. erwarb. Im Uebrigen sei auf die ebenso ausführliche als vortreffliche Charakteristik des dritten Antoninus bei v. Wietersheim (Völkerwanderung II, S. 158—166, die zweite, von Felix Dahn besorgte Ausgabe ist mir leider unzugänglich), Aubé (Les chrétiens etc. 180—249, S. 6—10 und sonst) und zumal bei Th. Keim (Rom u. d. Christenth., S. 634 ff.) und Jakob Burckhardt (Die Zeit Constantins des Grossen, zweite Aufl., 1880, S. 4—7) verwiesen.[1]) Aber auch die Motive der relativen Christenfreundlichkeit des erbärmlichen Tyrannen eingehend zu würdigen, lohnt kaum der Mühe. Die relative Schonung des Christenthums unter Commodus wird gewöhnlich auf die Vorliebe des Kaisers für orientalische Culte, und zumal auf den mächtigen Einfluss seiner Lieblingsconcubine Marcia zurückgeführt. Das

1) Vgl. auch die Quellen selber: Cassius Dion. l. 72 c. 1—24 ed. Imm. Bekker, Herodian. l. I und Lampridius, Commodus, 20 Kap. (in: *Scriptores hist. a Ug.* ed. Herm. Peter, vol. I, Lipsiae 1865, p. 89 ff.).

erklärt aber noch nicht Alles; denn da Marcia erst im J. 183 bei Hofe eintrat (vgl. Herodian. l. I c. 6 Nr. 1, c. 8, Nr. 1), so bliebe es unaufgeklärt, warum schon zwischen 180 und 183 die Behandlung der Christen eine glimpfliche sein konnte. Ich deute mir die Sache so und hoffe mit dieser Motivirung alle Schwierigkeiten zu beseitigen:

I. Den Christen kam in erster Linie der Umstand zu Statten, dass dem Kaiser im schroffsten Gegensatz zu seinem Vater vollständig das römische Pflichtgefühl, das Bewusstsein des römischen Staatsgedankens abging.[1]) Der Imperator, dessen geistige und körperliche Kräfte vollständig im Taumel der unsinnigsten Vergnügungen absorbirt wurden, war völlig gleichgültig gegen alle altrömischen Institutionen, natürlich auch gegen die Staatsreligion, und hatte folglich für den Riesenkampf zwischen dem Christenthum und dem antiken Staat gar kein Verständniss. Commodus hegte also gegen das Christenthum, weil er es für völlig ungefährlich hielt, einen für dieses wohlthätigen Indifferentismus.

II. Ja er hegte für dasselbe von Hause aus sogar eine gewisse Vorliebe; er mochte es für verwandt halten mit den orientalischen Culten, denen er eifrig huldigte, mit dem Isis-, Anubis- und Mithrasdienst.[2])

III. Die Vorliebe des Kaisers für orientalische Culte fiele als Motiv noch weit mehr in's Gewicht, wenn er nicht, wie überhaupt die Religion, so auch die Ausübung dieser Gottesverehrung gleichsam als Fortsetzung seiner Grausamkeiten missbraucht hätte.[3])

---

1) Vgl. z. B. Lampr. Commod. c. 2. 3. 5. 13.

2) ibid. c. 9; s. auch die Münzen mit den Emblemen des Isis- und Serapiscultes bei Eckhel, D. N. pars II, vol. VII, S. 128. 131. — Wie sehr Juvenal, der Dichter von altrömischer Gesinnung, kaum 90 Jahre früher diese orientalische Gottesdienste verachtet, erhellt aus *Satira VI*, v. 526—541, ed. Carol. Frid. Hermannus, Lipsiae 1854.

3) Vgl. Lampr. Commod. c. 5: . . *habitu victimarii victimas immolavit*, c. 9: *Bellonae servientes vere execrare bracchium praecepit studio crudelitatis. Isiacos vere pineis usque ad perniciem pectus tundere cogebat. cum Anubim portaret, capita Isiacorum graviter obtundebat ore simulacri . . . . sacra Mithriaca homicidio vero polluit etc.* und Aubé, *Les Chrétiens* etc. S. 25.

IV. Commodus respektirte wohl das Christenthum mit der stupiden Scheu eines Idioten und schwächlichen Wollüstlings als ein schreckbares Numen, dessen Zorn man nicht reizen dürfe.[1])

V. Der Kampfeseifer der christenfeindlichen Beamten aus der Zeit Marc Aurels und des fanatischen Pöbels war in Folge der langen vergeblichen Anstrengungen und der siegesgewissen opferfreudigen Haltung der Christen, zumal in den Sturmjahren 176 ff., ermattet.

VI. Die schon anfangs dem Christenthum nicht ungünstige, mehr indifferente Stimmung des Commodus näherte sich seit 183 unter dem mächtigen Einflusse seiner geliebten Marcia immer mehr einer geradezu wohlwollenden Gesinnung.

VII. Noch immer christenfeindliche Elemente, zumal in senatorischen Beamtenkreisen, wurden theils durch den Blutdurst des Tyrannen, des „Schlächters des Senats" (*carnifex senatus*), theils durch ehrgeiziges eigennütziges Buhlen um die Hofgunst im Schache gehalten.[2])

II. Quellenbelege, welche die Regierungszeit des Commodus im Allgemeinen als eine Friedensepoche charakterisiren.

1. In dieser Hinsicht liesse sich zunächst das negative Zeugniss des Lactantius (*De mortibus persecut.* c. III. IV, ed. H. Hurter) und der sog. Dekalogisten, Eusebius, Hieronymus, Sulpicius Severus (*chronicon* [ed. C. Halm] l. II c. 32, Nr. 1), Orosius (*Advers. pagan.* l. VII c. 16), Augustinus (*De civitate Dei* l. XVIII c. 52) und Gregor von Tours (*Hist. Franc.* I c. 26—28, ed. Ruinart) geltend machen, die allerdings eine Christenverfolgung des dritten Antoninus nicht erwähnen. Ich möchte indess dem Schweigen dieser Autoren im Ganzen keinen erheblichen Werth beilegen. Denn was zuerst Lactanz betrifft, so lässt sich, entsprechend der ganzen Anlage seiner „Mortes", aus seiner Nichterwähnung

1) Vgl. Keim a. a. O. S. 636f.

2) Vgl. Lampr. Commod. c. 3. 7. 18—20.

von Christenverfolgungen nur für die Imperatoren des apostolischen Zeitalters und der nachdecianischen Periode mehr erschliessen denn ein leidiges *argumentum e silentio*, anderseits aber bezeichnet er die ganze Zeit von der Ermordung Domitians bis zum Regierungsantritt des Decius (96 bis 249) als Friedensepoche („longa pax"), in der „multi ac boni (d. i. hier: christenfreundlich) *principes Romani imperii clavum . . tenuerunt*", übergeht also sogar die verhängnissvolle gesetzliche Verpönung des Christenthums durch Trajan und sogar die sehr erheblichen Verfolgungen unter Marc Aurel und Septimius Severus, der minder bedeutenden Vexationen unter Hadrian und Antoninus Pius und vollends der ganz unerheblichen Plänkeleien unter Maximin I. zu geschweigen. Auf die Dekalogisten ist kein Gewicht zu legen, weil sie ohne Verständniss für die juridische Basis und die wechselnden Perioden der Verfolgungen pedantisch an ihrer Zehnzahl festhalten. Indess möchte ich doch in dem negativen Zeugniss des Sulpicius und (in gewissem Sinne auch) Gregors von Tours mehr erblicken, denn ein *argumentum e silentio*. Da nämlich der aquitanische Presbyter sogar den partiellen Christenhetzen unter Maximin I. und Licinius unbeschadet seiner Zehnzahl ein Plätzchen einzuräumen weiss und anderseits seiner gallischen Heimat eine besondere Aufmerksamkeit zuwendet, so darf man aus seinem Schweigen über Commodus ein Zweifaches eruiren, einmal dass damals im ungünstigsten Fall keine erhebliche Christenverfolgung gewüthet haben kann, und zweitens, dass man noch um 400 und speciell in der gallischen Kirche von gallischen Blutzeugen aus der Zeit jenes Kaisers gar nichts wusste. Der Dekalog Gregors von Tours ist freilich sehr verwirrt: Er verwechselt die Regierungszeiten der beiden ersten Antoninen mit der des Septimius Severus und springt dann ohne Weiteres zu Decius hinüber. Da aber Gregor noch weit mehr, freilich auch mit ungleich mehr Leichtgläubigkeit als Sulpicius, sich für die heimatliche Märtyrergeschichte interessirt, so möchte ich aus dem Schweigen des Bischofs von Tours über Commodus immerhin schliessen, dass noch in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts in der gallischen Kirche gar keine

Tradition über gallische Blutzeugen aus der Zeit jenes Fürsten existirte. Mit noch weit mehr Recht dürfte man zu Gunsten der relativen Christenfreundlichkeit des Commodus die Thatsache geltend machen, dass die spätere getrübte Tradition, die fast allen römischen Imperatoren, auch den hervorragend christenfreundlichen, wie Nerva, Alexander Severus, Philippus Arabs, Gallienus, Martyrien, zum Theil recht zahlreiche, andichtet, von so auffallend wenigen Blutzeugen gerade aus der Zeit des dritten Antoninus zu berichten weiss, der spärlichen geschichtlichen Martyrien aus jener Epoche natürlich zu geschweigen.[1])

2. Aber wozu sich um negative resp. indirecte Zeugnisse abmühen, wo man, wie hier, unzweideutige positive hochauthentische Quellenbelege vorführen kann, und zwar zunächst zwei Zeitgenossen des Kaisers selber, einen, Irenäus, den berühmten Bischof von Lyon, aus dem Westen, und den andern, den antimontanistichen Anonymus (ap. Eus. h. e. V 16) vom Jahre 192 oder 193? Irenäus (*Advers. haereses* [*ed. Joann. Ernest. Grabe*, Oxonii 1702] l. IV c. 30) schreibt noch bei Lebzeiten des Commodus: „Die Welt hat Frieden, ohne Furcht wandeln wir zu Lande und reisen zur See, wo wir wollen.“ Und der Anonymus bezeichnet im zweiten Buche seiner verloren gegangenen antimontanistischen Schrift kurz vor oder bald nach der Ermordung des Commodes die ganze Regierungszeit dieses Kaisers als eine Epoche „unerschütterten Friedens“, als eine „*εἰρήνη διάμονος*“ auch für die Kirche.[2]) Weiter bezeugt Eusebius (h. e. V 21), die gesammte Christenheit hätte sich unter Commodus eines Zustandes der Ruhe und des Friedens erfreut.[3]) Endlich

---

1) Vgl. unten A, III, Nr. 5 (S. 241 ff.) und B, V, Nr. 4 u. 5.

2) S. den Wortlaut und die genauere Interpretation dieser überaus schwierigen Stelle weiter unten „Anhang“, I. — Die von Tertullian (*De corona militis* c. 1), gleichfalls einem (jüngeren) Zeitgenossen des dritten Antoninus, erwähnte Friedensepoche der Christenheit steht zur Regierungszeit des Commodus in gar keinem Zusammenhang (vgl. unten „Anhang“, II, 1).

3) „*Κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τῆς Κομόδου βασιλείας χρόνον μεταβέβλητο μὲν ἐπὶ τὸ πρᾷον τὰ καθ' ἡμᾶς εἰρήνης σὺν θείᾳ χάριτι τὰς καθ' ὅλης οἰκουμένης διαλαβούσης ἐκκλησίας.*“

berichtet die freilich spät, erst 628 u. Z., verfasste Osterchronik, Commodus hätte für die gesammte Dauer seiner Regierung die Christenverfolgungen beseitigt.[1]) Ein Zeugniss, das um so werthvoller ist, als die Osterchronik sich sonst so oft zum Medium der oben im Allgemeinen charakterisirten getrübten Traditionen über zahlreiche apokryphe Märtyrergeschichten hergiebt! Also noch im Anfang des 7. Jahrhunderts existirte im märtyrersüchtigen Orient keine Spur einer Tradition über eigentliche Christenverfolgungen zur Zeit des Commodus.

III. Speciellere Quellenbelege für die relative Schonung des Christenthums in den Jahren 180—192.

1. Dafür, dass wenigstens die hauptstädtische Christengemeinde mindestens eines leidlichen äusseren Friedens genoss, spricht zunächst ein mehr indirectes Zeugniss, die Thatsache nämlich, dass die beiden römischen Bischöfe, deren Pontificat in unsere Periode fällt, Eleutherus und Victor, damals weder Märtyrer noch auch nur Bekenner geworden sind.[2]) Aber das Christenthum wurde damals nicht nur so-

---

1) *Chron. pasch. edit. Bonnens.*, vol. I, p. 489: „*Οὗτος ὁ Κόμμοδος ἐπὶ τῆς αὐτοῦ κρατήσεως παύει τὸν διωγμὸν τῆς ἐκκλησίας*".

2) Eleutherus (vgl. 174 oder 175 bis 189, vgl. R. A. Lipsius, Chronologie der röm. Bisch. [Kiel 1869], S. 173. 185f. 263) wird von Baronius im Martyr. Rom. (Coloniae 1603), s. 26. Maii, p. 335 Märtyrer genannt, dagegen legt ihm der Cardinal Annal. eccl. p. 201 ad a. Chr. 194, Nr 1. inconsequent genug wenigstens den Ehrentitel Bekenner bei. Aber weder im Bischofskatalog der liberianischen Chronik vom J. 354, obgleich dort zweimal eine „*Passio*" (Martyrium der römischen Bischöfe Fabianus und Sixtus) und einmal ein „*cum gloria dormitionem accipere*" (Bekenntniss des Cornelius) vorkommt (abgedruckt nach der Th. Mommsen'schen Edition bei Lipsius a. a. O. S. 264ff.; vgl. S. 266 und F. X. Kraus, *Roma Sotterranea*, 2. Aufl., Freiburg i. Br. 1879, S. 593ff.), noch in der „*Depositio martyrum*" und der „*Depositio episcoporum*" derselben Chronik (abgedruckt bei Ruinart, *Acta martyrum sincera* [Regensburg 1859, Abdruck nach der Veronenser Edition von 1731] S. 631f. und F. X. Kraus a. a. O. S. 598f. 21f.) noch bei Eusebius (h. e. V. 6) noch endlich

eben geduldet, es durfte sich auch mit Freiheit bewegen; das beweisen namentlich zwei Thatsachen: Die Verwendung vieler Christen bei Hof in niederen und höheren Chargen und die damals so erfolgreich betriebene christliche Propaganda unter den Heiden.

2. Das Wohlwollen des Kaisers zog Christen nicht bloss zu niederen Diensten im Palaste heran, sondern beförderte sie auch zu höhern einträglichen Chargen: Der schon erwähnte Irenäus bekundet ausdrücklich, dass es auch reichbesoldete Diener des Kaisers Commodus gab, die in der Lage waren, ihre unbemittelten Glaubensbrüder mit ihrem Ueberflusse zu unterstützen (*Advers. haer.* l. IV c. 49).[1] Wenn Tertullian um 198, freilich übertreibend, von unzähligen christlichen Palastbeamten spricht (*Apologet.* c. 37 ..... *implevimus ..... palatium* ...), so denkt er dabei allerdings in erster Linie an die ihm zunächst liegende Zeit, an die ersten Regierungsjahre des Septimius Severus, 193—198. Da aber die unmittelbar vorhergehende Regierungszeit des Commodus für die Christen eine noch ungetrübtere Friedensepoche bedeutete, so darf man das Zeugniss des afrikanischen Apologeten auch auf die uns hier interessirende Periode, auf die Jahre 180—193, beziehen. Wir sind in der Lage, einzelne dieser christlichen Hofbeamten aus der Zeit des Kaisers Commodus namhaft zu machen: Zwei oder drei dieser Leute lernen wir aus l. IX c. 11 u. 12 der „Philosophumena" des Pseudo-Hippolytus (ed. Emm. Miller, Oxonii 1851.

im sog. Pseudo-Damasus oder dem felicianischen Katalog von c. 530 (bei Lipsius S. 273) findet sich die geringste Spur eines Glaubenskampfes des Eleutherus. — Von einem Bekenntnisse des römischen Bischofs Victor I. (reg. 189—198, vgl. Lipsius a. a. O. S. 171—174. 268), der erst unter Septimius Severus starb, zur Zeit des Commodus ist nicht das Geringste bekannt (vgl. meinen Aufsatz „Das Christenth. u. d. röm. Staat z. Zeit d. Kaisers Septim. Severus," Jahrbücher für protest. Theolog. IV. [1878], H. 2 [S. 273—327], S. 294, Anm. 1).

1) „*Quid autem et hi, qui in regali aula sunt fideles, nonne ex eis, quae Caesaris sunt, habent utensilia, et his, qui non habent, unusquisque eorum secundum suam virtutem praestat?*"

S. 284 ff.) kennen [1]), einen wohlhabenden Bediensteten Namens Carpophorus, dessen Sclaven Callistus, den spätern römischen Bischof (s. weiter unten A, III, Nr. 5 [S. 241 ff.] u. B. VI), dem Erstorer eine grosse Geldsumme anvertraut: *Οἰκέτης ἐτύγχανε* (nämlich *Κάλλιστος*) *Καρποφόρου τινὸς ἀνδρὸς πιστοῦ ὄντος ἐκ τῆς Καίσαρος οἰκίας κτλ.* heisst es beim Pseudo-Hippolytus. Der im Auftrage der Marcia nach Sardinien reisende halbverschnittene Presbyter Hyacinthus wird wohl auch zu den Bediensteten des Palastes resp. der Marcia gehört haben. Endlich kommt hier eine der ältesten und merkwürdigsten datirten altchristlichen Inschriften in Betracht. Sie ist abgedruckt bei Orelli-Henzen C. J. L., Nr. 6344 und F. X. Kraus (R. S.,[2] S. 456) und hat folgenden Wortlaut: „*Marco Aurelio Augustorum liberto Prosenetia cubiculo Augusti, procuratori thesaurorum, procuratori patrimonii, procuratori munerum, procuratori virorum, ordinato a divo Commodo in Kastrense, patrono piissimo, liberti benemerenti sarcophagum de suo adornaverunt. Prosenes receptus ad Deum quinto non* (*as*) ...... *Praesente et Extricato iterum* (*sc. consulibus* = 217). *Regrediens in urbe*(*m*) *ab expeditionibus scripsit Ampelius libertus*“. Diese Grabinschrift vom Jahre 217 macht uns mit einem ehemaligen Freigelassenen des Commodus Namens M. Aurelius Prosenes bekannt, den jener Kaiser selber im Palastdienst beförderte oder doch dazu heranzog. Henzen hat den Titulus als heidnisch behandelt, wohl das „divo“ allzu sehr betonend, aber mit Recht hält Kraus (a. a. O.) wegen des „*receptus ad Deum*“ den Prosenes für einen Christen.

3. Nach Eus. h. e. V 21 fanden in den ruhigen Zeiten des Commodus manche Conversionen zum Christenthum statt; damals fingen auch reiche und vornehme Familien an, sich dem Glauben des Gekreuzigten zuzuwenden. Durch diese ganz dem historischen Zusammenhang entsprechende Angabe des palästinensischen Bischofs erhält auch die gewaltig über-

---

1) Näheres über den Charakter und die Bedeutung dieser Schrift resp. dieser Stelle in anderem Zusammenhang weiter unten A, III Nr. 5, B, VI.

treibende, einen vollständigen Anachronismus repräsentirende, Aeusserung **Tertullians** ihr Correctiv, der schon um das J. 198 von einem **Ueberwiegen** des christlichen Elements in allen Ständen und aller Orten zu sprechen wagt, also **Massenbekehrungen** in der ganzen Welt auch für 180—193, wenn auch erst in zweiter Linie, voraussetzt; Apolog. c. 37 heist es nämlich: *Hesterni sumus, et vestra omnia implevimus, urbes, insulas, castella, municipia, conciliabula, castra ipsa, tribus, decurias, palatium, senatum, forum*; ***sola vobis relinquimus templa.***" Am Bedenklichsten ist das „*implevimus ... senatum*;" die christliche Propaganda in **senatorischen** Kreisen war damals ganz gewiss nur eine wenig erhebliche. Zu dieser These bin ich auf Grund folgender Erwägung gelangt: I. Der römische Senat war während der gesammten Kaiserzeit bis in's 5. Jahrhundert hinein ein Hauptbollwerk des griechisch-römischen Polytheismus und eine eminent christenfeindliche Macht: man denke nur an die verschiedenen Relationen des Symmachus in Betreff des Altars der Victoria. II. Keine römische Institution war mit dem Heidenthum enger verknüpft als der Senat; nach einer Verordnung des Kaisers Augustus musste jeder Senator vor Beginn jeder Sitzung dem Gott, in dessen Tempel die Verhandlungen stattfanden, ein Opfer darbringen. Ein **senatorischer** Convertit schwebte also stündlich in der Gefahr, entweder als Christ entdeckt und bestraft zu werden oder seine religiöse Ueberzeugung zu verleugnen. Einem zum Christenthum übergetretenen Senator blieb nichts übrig, als entweder ganz auszuscheiden oder unter Vorwänden den Sitzungen fern zu bleiben, was sich auf die Dauer auch nicht ausführen liess. Senatorische Convertiten mussten sich also für ihren neuen Glauben weit grösseren Gefahren unterziehen, als alle übrigen.[1]

Aus dem angedeuteten Grunde, weil es nämlich für **senatorische** Convertiten so ausserordentlich schwer war, ihren

1) Vgl. *Sueton., August.* c. 35: *Quo autem lecti probatique (senatores) religiosius .. senatoria munera fungerentur, sanxit (Augustus), ut, prius, quam consideret, quisque thure ac mero supplicaret apud aram eius dei, in cuius templo coiretur*" und die zutreffenden Ausführungen des **Baronius** (Ann. eccl. II, S. 199. 200 ad a. Chr. 192, § III).

neuen Glauben längere Zeit vor den Heiden geheim zu halten, möchte ich vermuthen, dass der Senator und Märtyrer Apollonius (s. weiter unten B. V) erst unter Commodus convertirte. Hiermit ist aber auch unsere Kunde über die christliche Propaganda in jenem Zeitraum vollständig erschöpft; insbesondere ist es absolut unmöglich, die Namen einzelner Neubekehrter zu ermitteln. Einen weiteren angeblichen senatorischen Blutzeugen Namens Julius hat die folgerichtige Kritik einfach unter die apokryphen Persönlichkeiten zu verweisen (s. weiter unten B, VII, 1). In den beiden Quintiliern (den Brüdern Condinus und Maximus Quintilius), die Commodus unter Vorwänden, nämlich als angebliche Hochverräther, in Wahrheit aber, um sich ihrer Reichthümer zu bemächtigen, mit ihrer gesammten Familie hinrichten liess (vgl. Cass. Dion. l. 72 c. 5 u. Lampr. Commod. c. 4: „*domus praeterea Quintiliorum exstincta, quod Sextus Condiani filius specie mortis ad defectionem diceretur evasisse*), Proselyten des Christenthums nachzuweisen, dieses Resultat liesse sich nur auf Kosten der gesunden Logik, auf dem Wege des folgenden *syllogismus cornutus* erzielen: Unter Commodus traten mehrere reiche und vornehme Familien zum Christenthum über. Die damals hingerichteten beiden Quintilier waren hervorragend durch Adel und Glücksgüter. Also (!) waren sie Christen!! Freilich darf man mit einiger Wahrscheinlichkeit annehmen, dass eine jetzt nicht mehr vorhandene, spätestens der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts angehörende, ganz kurze Inschrift sich gerade auf diese beiden Quintilier bezog.[1]) Aber das hat mit dem Christenthum

1) Zu Ende des vorigen Jahrhunderts wurde in *Roma vecchia*, etwa am 9. Meilenstein der appischen Strasse, als Papst Pius VI. hier Ausgrabungen vornehmen liess, ein Fragment einer runden Alabaster-Platte mit einer unvollständigen Inschrift entdeckt. Leider ist das Monument jetzt verschwunden, aber Seroux-d'Agincourt sah es noch und las die sehr gut gehauenen Buchstaben LIORU (Lioru). „Weil die Scheibe aus der Villa der Quintilier stammt, wo so viele Metallgeräthe mit dem Gepräge *II Quintiliorum* gefunden wurden, so wird man die Inschrift entweder als *II Quintiliorum* oder nur *Quintiliorum* wiederherstellen müssen" (vgl. Ferd. Becker, Die Inschriften der römischen Cömeterien, Gera 1878, S. 22f. und Abbildungstafel IV, Nr. 17).

derselben nichts zu thun. Mit Recht bedauert es also Ferd. Becker (a. a. O. S. 23), mit de Rossi Sicheres hierüber (über das angebliche christliche Bekenntniss der Quintilier) nicht sagen zu können. Wir wissen nicht einmal, ob jene christlichen Männer und Frauen senatorischen Ranges, die Septimius Severus in seiner christenfreundlichen Periode öffentlich gegen die fanatische Wuth des heidnischen Pöbels in Schutz nahm (vgl. *Tertull. ad Scapulam* c. IV), schon unter Commodus, oder erst später sich der christlichen Kirche angeschlossen haben.

4. Eusebius theilt h. e. V, 18 aus einem Fragment der später verloren gegangenen antimontanistischen Schrift eines gewissen Apollonius, eines jüngeren Zeitgenossen des Commodus, die Geschichte eines Montanisten Alexander mit, die beweist, dass der Proconsul von Kleinasien, Aemilius Frontinus, im J. 182 oder 183 mit einer Gelindigkeit gegen die dortigen Christen verfuhr, die uns den ruhigen, friedlichen Charakter jener Zeit (in Ansehung der Christen) *in nuce* vorführt. Jener Alexander wurde vom Proconsul nach der Behauptung seiner montanistischen Glaubensbrüder als Christ, nach der Meinung der Anhänger der christlichen Grosskirche, der Katholiken, aber, wegen Diebstahl verurtheilt, indess auf Fürbitte einflussreicher Christen, denen gegenüber der Heuchler katholische Gesinnungen vorgeschützt hatte, wieder freigelassen. Für diese Auffassung des etwas verworrenen Berichtes berufe ich mich nach dem Vorgange des Henricus Valesius (*Adnotatio ad Eus.* h. e. V. 18, S. 99 seiner Edition des Eusebius) auf die klare und durchaus zutreffende Interpretation des Rufin von Aquileja, der seine freie lateinische Uebersetzung der eusebianischen Kirchengeschichte um 396 besorgt hat. Die betreffende Stelle hat folgenden Wortlaut: „*Indicatus est (Alexander) apud Aemilium Frontinum proconsulem Ephesi non propter nomen Christi, sed propter quaedam latrocinia. Nam a Christi nomine jam apostata extiterat. Sed post haec, ut fideles quidam fratres, qui per illud tempus apud judicem aliquid poterant, pro ipso intercederent, simulavit se propter nomen Domini laborare, et per hoc dimittitur.*“ Dass aber jener Vorfall jedenfalls der Regierungszeit des

dritten Antoninus resp. dem Jahre 182 oder 183 angehört, dies schliesse ich mit Aubé (*Les chrétiens* etc. S. 29) aus der Erwähnung des Proconsuls Frontinus, der nach Waddingtons gediegenen Untersuchungen („*Fastes des provinces asiatiques*") gerade um die angegebene Zeit Statthalter von Kleinasien war. Aubé (a. a. O.) meint: „*Les chrétiens de la tradition raillaient les prétendus martyrs montanistes, et les fidèles de Montan savaient répondre sans doute*", scheint also zu vermuthen, im gegebenen Falle hätte in erster Linie antimontanistische Gehässigkeit den Apollonius veranlasst, den Alexander als einen Pseudo-Bekenner von bedenklicher Art darzustellen, übersieht aber vollständig, dass der Anwalt der Orthodoxie rückhaltlos einem jeden Misstrauischen anheimgiebt, sich im kleinasiatischen Staats- und Provinzialarchive selber von der Wahrheit seiner Darstellung der Alexander-Affaire zu überzeugen.[1]) Wir stehen also vor der Alternative, dem Apollonius entweder die beispiellose Unverschämtheit zu supponiren, sich mit Aplomb auf die im Staatsarchiv aufbewahrten authentischen Präsidialacten zu berufen und doch diesem Material zu widersprechen, wohl in der Erwartung, dass Niemand sich die Mühe geben werde, nachzusehen — zu einer solchen Annahme zwingt uns aber das Wenige, was Eusebius aus jener später verloren gegangenen Schrift mittheilt, in keiner Weise, wenn es ihn auch als eifrigen Gegner des Montanismus erscheinen lässt —, oder aber dem Autor Glauben zu schenken.

5. Die relative günstige Situation der Kirche unter Commodus hat man in der That in erster Linie auf den mächtigen Einfluss Marcias, der christlichen Lieblingsconcubine des Kaisers, zurückzuführen: Dio Cassius (l. 72 c. 4) oder vielmehr sein Epitomator Xiphilin erzählt, Marcia hätte eine eifrige Thätigkeit zu Gunsten der Christen entfaltet und ihnen viele Wohlthaten erwiesen.[2]) Einen der Fälle,

---

1) „*Καὶ οἱ θέλοντες μαθεῖν τὰ κατ᾽ αὐτὸν ἔχουσι τὸ τῆς Ἀσίας δημόσιον ἀρχεῖον.*"

2) ... *ἡ δὲ (Μαρκία) παλλακὴ (τοῦ Κομμόδου) ἐγένετο ... ἱστορεῖται δὲ αὕτη πολλά τε ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν σπουδάσαι καὶ*

in denen sich die Verwendung der Favoritin ihren Glaubensgenossen überaus nützlich erwies, lernen wir aus IX 12, der schon oben erwähnten Stelle der Philosophumena des Pseudo-Hippolytus, kennen; dort wird Folgendes erzählt: Marcia, von Eifer beseelt, ein gutes Werk zu thun, liess sich vom römischen Bischof Victor eine Liste der nach den sardinischen Bergwerke verbannten hauptstädtischen Bekenner geben und setzte beim Kaiser die vollständige Begnadigung dieser, wie es scheint, ziemlich zahlreichen Confessoren durch. Victor hatte aber einen gleichfalls nach Sardinien verwiesenen Christen, seinen späteren Nachfolger Callistus, ausgeschlossen, weil er ihn nicht für einen wahren Bekenner hielt. Der Sclave Callist hatte nämlich eine ihm von seinem Herrn Carpophorus anvertraute erhebliche Geldsumme entweder veruntreut oder leichtfertig eingebüsst, hatte dann nach einem vergeblichen Fluchtversuch den jüdischen Gottesdienst gestört und war nicht als Christ, sondern wegen böswilliger Unterbrechung des Gottesdienstes einer staatlich anerkannten Religionsgenossenschaft zur Geisselung und zum Exil verurtheilt worden. So gross war aber der Einfluss der Marcia, dass der Statthalter von Sardinien dem Abgesandten der Geliebten seines Kaisers, dem Presbyter Hyacinth, auf dessen Bitte auch den Callistus freigab. — Auch die Zeit dieser berühmten Begebenheit lässt sich ziemlich genau bestimmen: schon R. A. Lipsius[1])

πολλὰ αὐτοὺς εὐηργετηκέναι, ἅτε καὶ παρὰ τῷ Κομμόδῳ πᾶν δυναμένη.

1) Mit Recht lassen Lipsius (Chronol. S. 172; weniger bestimmt, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 147), R. Hilgenfeld (a. a. O. S. 328), Th. Keim (Rom u. d. Christenthum, S. 637 und Anm. 2 daselbst) und Aubé (*Les chrétiens dans l'empire romain 180—249*, S. 16 ff. und „*Le Christianisme de Marcia la favorite de l'empereur Commode*“, *extrait de la Revue archéologique, numéro de mars 1879*) die Marcia nicht bloss als christenfreundlich, sondern geradezu als Christin gelten. Freilich das „*οὖσα φιλόθεος παλλάκη Κομόδου*“ an unserer Stelle will nicht viel besagen, da die kirchlichen Autoren bloss christenfreundlichen Fürsten oder einflussreichen Personen mit Vorliebe das Prädicat *θεοσεβής, εὐσεβής, θεοφιλής* etc. beilegen (s. die Quellenbelege in meinen Aufsätzen „Alex. Sev. u. d. Christenth.“, Ztschr. für wiss. Theologie XX [1877] H. 1 [S. 48—89], S. 55—59 u.

(Chronol. der röm. Bisch., S. 173; die Quellen der ältesten Ketzergeschichte, Leipzig 1875, S. 147) hat aus dem Vergleich unserer Stelle, wo der Stadtpräfekt Fuscianus als der Richter in der Sache des Callistus erwähnt wird, mit Lamprid. Commod. c. 12 und Capitolin., Pertinax c. 3 richtig geschlossen, dass der Vorfall frühestens dem Jahre 189 und spätestens dem Jahre 192, dem Todesjahre des Commodus, zuzuweisen ist. —

Die auf den Verfasser der *Philosophumena*, deren vollständiger Titel lautet: *φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος*, bezügliche Controverse, ob die Schrift von Origenes, oder Tertullian, oder einem Hyppolytus herrührt, interessirt uns hier nicht weiter. Das Buch „*Philosophumena*" resp. unsere Stelle darf im Ganzen und Grossen als glaubwürdig gelten, wenn auch die überaus gehässigen Anklagen gegen den Callistus, dessen gleich zu Anfang unseres Berichtes mit folgenden wenig schmeichelhaften Worten gedacht wird: *Ταύτην τὴν αἵρεσιν ἐκράτυνε Κάλλιστος, ἀνὴρ ἐν κακίᾳ πανοῦργος καὶ ποικίλος πρὸς πλάνην θηρώμενος τὸν τῆς ἐπισκοπῆς θρόνον* . . . , zu einiger Vorsicht in der Benutzung auffordern. Der Autor der bereits unter Alexander Severus zwischen 222 und 235 verfassten Schrift (vgl. Lipsius, Quellen der ältesten Ketzergeschichte, S. 138) scheint hinsichtlich der Disciplin der Kirche einer strengeren Observanz als der Bischof Callistus gehuldigt zu haben, war aber jedenfalls kein so rigoroser Bekämpfer des Opportunismus, als ein Tertullian und die Montanisten überhaupt, wenigstens ist er ganz damit einverstanden, dass Bischof Victor im Interesse der guten Sache in den Gemächern der kaiserlichen Maîtresse antichambrirt. IX 11. 12 der *Philosophumena* ist eine kostbare Fundgrube für christliche Archäologie überhaupt: Wir werden weiter unten (B, VI) sehen, dass der Bericht, correct interpretirt, werthvolle Aufschlüsse über die juridische Basis der Christenverfolgungen bietet. Hier sei noch hervorgehoben,

„Die angebl. Christlichkeit des Kaisers Licinius", Ztschr. f. wiss. Th. XX, H. 2 [S. 215—242] S. 242, „Nachträge", 2.). Aber dennoch ist an der Christlichkeit Marcias festzuhalten: Nur eine wirkliche Christin war im Stande, den Anhängern Jesu ein so eingehendes und werkthätiges Interesse zu widmen (vgl. auch F. X. Kraus, S. 40).

dass er uns eine bedenkliche **Verweltlichung** der hauptstädtischen Christenheit zeigt, — wohl eine Folge der mindestens acht bis neun Friedensjahre! —, und dass er einen weiteren höchst interessanten, bisher stets übersehenen, Quellenbeleg für die vom römischen Staate stets festgehaltene rechtliche Capacität des Judenthums bietet. Die jüdischen Ankläger des Callistus beschweren sich nämlich vor dem Tribunal des Stadtpräfekten Fuscianus darüber, dass jener Sclave es gewagt habe, ihren Gottesdienst in der Synagoge zu stören während doch die Römer ihnen gestattet hätten, **öffentlich** den Satzungen ihrer Väter nachzuleben.[1])

6. Wenigstens mit grösster Wahrscheinlichkeit lässt sich annehmen, dass das, was **Tertullian** (*ad Scapulam* c. IV) über die von den beiden Proconsuln **Afrikas**, **Cincius Severus** und **Vespronius Candidus** in Christenprocessen bekundete ausserordentliche Milde zu berichten weiss, sich **unter Commodus** zutrug.[2]) Der Erstere legte durch die Art und

1) . . . . *Ῥωμαῖοι συνεχώρησαν ἡμῖν τοὺς πατρῴους νόμους δημοσίᾳ ἀναγινώσκειν· οὗτος δὲ ἐπεισελθὼν ἐκώλυε καταστασιάζειν ἡμῶν φάσκων εἶναι χριστιανός.*

2) Die Zeit, in der die genannten Staatsmänner den Proconsulat von Afrika verwalteten, lässt sich nicht ganz genau feststellen. Was Cincius Severus betrifft, so ist es zwar nicht absolut gewiss, aber doch wahrscheinlich, dass er bereits ungefähr gleichzeitig mit **den** zahlreichen Senatoren umgebracht wurde, die Septimius Severus nach der Besiegung des Clodius Albinus, also lange vor 200, hinrichten liess (*Spart. Sept. Sev.* c. 13, *in fine: . . . . Cincium Severum calumniatus est, quod se veneno adpetisset, atque ita interfecit*). Ob er identisch ist mit dem Pontifex Cingius Severus, der dem ermordeten Tyrannen Commodus nicht einmal die Ehre des Begräbnisses gönnte (vgl. Lampr. Commod. c. 20: *Cingius Severus dixit: „Iniuste sepultus est? qua pontifex dico“ etc.*), ist keineswegs so gewiss, als **Aubé** (*Les chrétiens etc.* S. 167) annimmt. — Vespronius Candidus begegnet uns schon im J. 193 als „alter Consular“ (vgl. *Spart. Did. Julian.* c. 5: *ergo Pescennius Niger in Syria, Septimius Severus in Illyrico . . . . a Juliano descivere . . . . inter ceteros legatus est Vespronius Candidus, **vetus consularis**, olim militibus invisus ob durum et sordidum imperium*). Warum **Aubé** (a. a. O.) und, wohl ihm folgend, **Doulcet** (S. 145) die afrikanische Statthalterschaft der beiden Staatsmänner gerade in die **letzten** Jahre des Commodus (190—192) versetzen, weiss ich nicht (vgl. auch **meine** Ausführungen in diesen „Jahrbüchern“ a. a. O. S. 316 f., Anm. 1).

Weise seines Verhörs den vor seinem Tribunal angeklagten Christen selbst die Antworten in den Mund, auf Grund deren sie freigesprochen werden konnten *(Quanti autem praesides ... dissimulaverunt ab huiusmodi causis? .... ut Cincius Severus, qui Tysdri* [Tysdrus, südlich von Carthago in der Proconsularprovinz!] *ipse dedit remedium, quomodo responderent Christiani, ut dimitti possent ...).*[1]) Der Proconsul wird also nicht etwa gefragt haben: Seid ihr Christen? oder: Opfert ihr den Göttern? u. s. w., sondern wohl so: Ihr versaget doch nicht gänzlich dem Kaiser den Gehorsam? Ihr wollet doch nicht die bestehende öffentliche Ordnung stören, die Staatsverfassung untergraben? und dgl., Fragen, die die Christen mit gutem Gewissen mit Nein beantworteten und dann freigesprochen wurden. Vespronius Candidus lehnte unter Vorwänden in einem Specialfall es einfach ab, einem Christen den Process zu machen *(... ut Vespronius Candidus, qui Christianum quasi tumultuosum civibus suis satisfacere dimisit).* Aubé (*Les chrétiens etc.* S. 168 u. Anm. 1 das.) theilt drei Erklärungsarten dieser sehr schwierigen Stelle mit; am naturgemässesten scheint mir folgende sachliche Interpretation: Jener Christ wurde als solcher von heidnischen Mitbürgern angeklagt. Vespronius aber, um die ihm peinliche Processirung *e limine* abzuweisen, argumentirte, den eigentlichen auf die Religion bezüglichen Anklagepunkt absichtlich umgehend, etwa so: „Es handelt sich hier im Grunde nur um Streitigkeiten dieses zu Händeln geneigten Mannes mit seinen (heidnischen) Mitbürgern. Diese Sache gehört nicht vor mein Forum. Ich entlasse also den Mann; er mag selber die Zwistigkeiten mit seinen Mitbürgern ausfechten.“ Kluge Rücksicht auf die Marcia, die mächtige Beschützerin der Christen bei Hofe, wird wohl die beiden Beamten zu ihrer christenfreundlichen Haltung bestimmt haben. Jedenfalls lässt sich speciell bei Vespronius als Motiv nicht etwa Sinn für

---

1) Die Stelle von Aubé (S. 168) durchaus correct interpretirt: „*il trouva l'art d'interroger les prévenus de leur insinuer des réponses qui eussent l'air d'une satisfaction suffisante, et prononça qu'il n'y avait pas lieu de condamner*“.

Humanität resp. aufrichtige Sympathie für die Christen voraussetzen, da er nach *Spart. Did. Jul.* c. 5, der bereits oben citirten Stelle, kein besonders empfehlenswerthes Naturell besass.

B. Diese Friedensepoche schliesst vereinzelte Bedrückungen der Christen nicht aus.

I. Allgemeines über den Fortbestand der christenfeindlichen Gesetzgebung und dessen Folgen.

1. In dem Zeitraum von 180 bis 193 erfreute sich die Christenheit des Friedens, aber diese äussere Ruhe war nur eine thatsächliche, nicht eine gesetzlich garantirte.[1]) Im Gegentheil, die ganze so vielfach complicirte, seit Trajan fixirte, christenfeindliche Gesetzgebung bestand noch zu Recht: Noch immer waren die Anhänger des Christenthums gemäss den verschiedenen einzelnen Gesichtspunkten, nach denen es von den Heiden beurtheilt wurde, dem römischen Staate Majestätsverbrecher *(maiestatis rei)*, Leugner der Staatsgottheiten *(ἄθεοι, sacrilegi)*, Beförderer einer verbrecherischen Magie *(magi, malefici)*, endlich Angehörige einer ungesetzlichen vom Staate nicht anerkannten Religion *(religio nova, peregrina et illicita)*. Als *maiestatis rei* galten die Christen: a. als Theilnehmer an *haeteriae, coetus illiciti* oder *nocturni, collegia illicita.* Die Theilnahme an einem *collegium illicitum* wurde strafrechtlich dem Verbrechen des Aufruhrs gleichgeachtet (vgl. *Ulpianus, de officio proconsulis l. VI, Digest.* L. I. X. L VII 22). b. als *ἀσεβεῖς, impii in principes* wegen Weigerung, dem Numen des Kaisers zu opfern. Die als *ἀσεβεῖς* verurtheilten Christen unterlagen folgenden Strafen der *maie-*

---

1) Richtig Aubé, *Les chrétiens etc.* S. 13: „*La tolérance sous Commode .... ne fut pas établie par décret. Elle exista de fait, non de droit etc.* und S. 27: *L'Église eut la paix sous Commode .... Mais cette paix fut alors même moins un droit qu'un fait. Nulle constitution impériale, nul édit officiellement promulgué ne la consacra*" *etc.*

statis rei: „Humiliores bestiis objiciuntur vel vivi exuruntur, honestiores capite puniuntur“, vgl. *Paullus, Receptae sententiae* V. 29, 1. Kein Stand schützte in *causa maiestatis* vor Tortur; das war die continuirliche Tendenz der römischen Gesetzgebung von Octavian bis Justinian I. *„Sacrilegium“* galt als nahe verwandt mit *„causa maiestatis“* — *„Proximum sacrilegio crimen est, quod majestatis dicitur“* heisst es bei *Ulpian. Digest. l. I. ad leg. Jul. majestatis*, X L III 4 — und wurde daher ähnlich bestraft, nur dass gegen die *„honestiores sacrilegi“* keine Folter zulässig war. *Sacrilegi* niederen Standes wurden entweder zum „Kampfe“ mit den wilden Thieren des Circus oder des Amphitheaters oder zum Kreuztode verurtheilt (*cf. Paull. Rec. Sentent.* V. 29). Angeblich von den Christen vollzogene wunderbare Heilungen und namentlich das Institut des Exorcismus und die Religionsbücher der Christen, zumal die hl. Schrift wurden von den Heiden als Ausflüsse resp. als Beweise und Symptome einer verbrecherischen Magie gedeutet. Aus diesem doppelten Grunde konnten die Christen als „Zauberer“, wie ihre „magischen Schriften“, dem Feuertod überantwortet, ihre „Mitschuldigen“ aber entweder gekreuzigt oder den Bestien des Circus ausgesetzt werden: *„Magicae artis conscios summo supplicio adfici placuit, id est bestiis obici, aut cruci suffigi. Ipsi autem magi vivi exuruntur“* sagt Paullus, *Sentent.* V. 23, 17. Auch die Nichtauslieferung sog. magischer Schriften war strenge verpönt: im Entdeckungsfalle wurden diese Bücher öffentlich verbrannt, und über die Schuldigen die Güterconfiscation verhängt; ausserdem traf Verbannung nach einer Insel die der Magie Verdächtigen, wenn sie zu den *„honestiores“* gehörten, die *„humiliores“* aber mussten den Tod erleiden (vgl. *Paull. Sent.* V 23, 18). Weiter war das Christenthum als *religio nova et illicita* verpönt; unter diese Rubrik fällt wohl auch der vom jüngern Plinius (Ep. X 97) erhobene Vorwurf einer *pertinacia, inflexibilis obstinatio, superstitio prava, immodica.* Schon die Zwölftafel-Gesetze untersagten die *religiones peregrinae* (vgl. *Cic. De legg.* II. 8: *separatim nemo habessit Deos, neve novos, sive advenas, nisi publice adscitos, privatim colunto*). Nach der Gesetzgebung der römischen Kaiserzeit traf die Anhänger

einer *religio nova* Deportation nach einer Insel, wenn sie zu den *honestiores* gehörten, die Todesstrafe der Enthauptung aber, wenn sie niederen Standes waren (vgl. *Paull. Sent.* V 21, 2: „*qui novas vel usu vel ratione incognitas religiones inducunt, ex quibus animi hominum moveantur, honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur*"; *cf. Digest.* l. 30: *De poenis* X, L. VIII 19: *si quis aliquid fecerit, quo leves hominum animi superstitione numinis terrerentur, Divus Marcus huiusmodi homines in insulam relegari rescripsit*"). Zu Recht bestand auch noch das Trajan-Rescript, welches zwar das Aufsuchen der Christen und die Berücksichtigung anonymer Anklagen verbietet, aber jeden *legaliter* dem Richter vorgeführten Christen vor die Alternative stellt, entweder als Majestätsverbrecher, nämlich wegen Theilnahme an einem *collegium illicitum* und als *impius in principem* wegen der Weigerung, dem Genius oder dem Numen des Kaisers zu opfern, und als Theilnehmer einer *religio nova et illicita* bestraft d. h. hingerichtet zu werden, oder durch Leugnen seines Christenthums und reumüthiges Opfern Verzeihung zu erlangen[1]). Weiter darf man, will man überhaupt sich eine vollständig klare Vorstellung der äusseren Situation der Christenheit unter Commodus machen, nicht vergessen, dass die vorconstantinische Kirche, etwa seit Trajan bis auf Decius hin, Gegenstand der fanatischen widersinnigen Wuth des heidnischen Pöbels war, der die unschuldigen Christen für alles öffentliche Unglück verantwortlich machte, den Anhängern Jesu wegen ihrer Zurückhaltung von Volksbelustigungen, die mit Idololatrie verquickt waren, bitter grollte und aus beiden Gründen häufig grausame ungesetzliche Verfolgungen veranlasste.[2])

1) Vgl. Le Blant: „*Sur les bases juridiques des poursuites dirigées contre les martyrs, Comptes rendus de l'Académie des Inscr. etc.; nouvelle série*" T. II, Paris 1866 S. 358—373 (eine wahrhaft epochemachende Untersuchung!), F. X. Kraus, *Roma Sotterranea*, 2. Aufl., S. 46—49, Rud. Hilgenfeld, Verhältniss des röm. Staates etc. u. meinen Artikel „Christenverfolgungen" a. a. O. S. 215—219. 225—227, sowie meinen „Claudius II." Abschn. V, S. 63—71.

2) Vgl. meine „Christenverfolgungen", S. 226. 228f. und sonst, sowie meinen „Claudius II." Abschn. VI u. VII, S. 71—78, die beiden entscheidenden Stellen: *Tertullian. Apologet.* c. 40: *si Tiberis*

2. Beide Quellen von Bedrängnissen der Christenheit waren natürlich auch unter Commodus nicht beseitigt. Was zunächst den fünf- bis sechsfachen furchtbaren Strafapparat betrifft, so hat der vorconstantinische Staat überhaupt sich niemals, nicht einmal unter Gallienus, entschliessen können, die christliche Kirche durch Verleihung der Privilegien einer *religio licita* aus dem precären Zustande einer juridischen Schutzlosigkeit der bedenklichsten Art zu befreien. Nicht einmal eminent christenfreundliche Imperatoren, wie Alexander Severus, Philippus Arabs und selbst Gallienus, haben es gewagt, die christenfeindliche Gesetzgebung zu abrogiren, vielmehr sich damit begnügt, dieselbe im Verwaltungswege thatsächlich ausser Kraft zu setzen.[1]) Natürlich wurde auch unter dem dritten Antoninus die gesetzliche Verpönung des Christenthums nicht förmlich aufgehoben, vielmehr wurden jene Gesetze nur in ihrer Anwendung nach Kräften gemildert. Man kann nicht einmal sagen, Commodus hätte, wie später ein Alexander Severus, die bestehende christenfeindliche Gesetzgebung thatsächlich für die Dauer seiner Regierung ausser Kraft gesetzt; dazu war seine Christenfreundlichkeit denn doch nicht intensiv genug, zu nahe verwandt mit Indifferentismus. Anderseits waren es nicht, wie bei Alexander Severus, staatsmännische Erwägungen resp. Besorgnisse, die ihn abhielten, dem Christenthum die Rechte einer *religio licita* zu verschaffen, vielmehr ist diese Zurückhaltung in erster Linie auf die gewöhnliche schlaffe Indolenz des Imperators zurückzuführen. Wenn Marcia auf legaler Beseitigung der juridischen Schutzlosigkeit ihrer christlichen Glaubensgenossen bestanden hätte, der kaiserliche Schwächling würde, glaube ich, der Consequenzen sich völlig unbewusst, den Wunsch gewährt haben. Auch unter Commodus hat es also, wie in andern Friedensepochen der Kirche, nicht ganz

---

ascendit in moenia, si Nilus non ascendit in arva, si coelum stetit, si terra movit, si fames, si lues, statim „Christianos ad leonem“ adclamatur und ähnlich *Tertull. ad nationes* l. I c. 9: *si Tiberis redundaverit, si Nilus non redundaverit, si coelum stetit, si terra movit, sic vis nociva vastavit, si fames afflixit, statim omnium vox: „Christianorum meritum“.*

1) Vgl. meinen „Claudius II.“ a. a. O.

an vereinzelten Bedrückungen der Christen seitens der Behörden gefehlt, aber sehr erheblich waren diese exceptionellen Belästigungen nicht, im Allgemeinen war eine äusserst milde Praxis die Parole der Behörden, die sich theils nach der christenfreundlichen Stimmung bei Hofe richteten, theils in Folge des furchtbaren erfolglosen Vernichtungskampfes unter Marc Aurel ermattet waren. Freilich muss betont werden, dass fast alle die oben erwähnten christenfeindlichen Gesetze in vereinzelten Fällen auch zwischen 180 und 193 zur Anwendung kamen, aber selbst bei solchen Christenprocessen lässt sich das Bestreben der Statthalter, die betreffenden Gesetze milde und schonend anzuwenden, durchweg nicht verkennen. Was seitens der Behörden damals gegen die Christen unternommen wurde, ging von Statthaltern aus, die den Muth besassen, das Festhalten an den strengeren altrömischen Grundsätzen Marc Aurels der schlaffen Politik des *laisser faire* des unwürdigen Sohnes vorzuziehen. Im Anfang, wo Commodus noch mehr den Rathschlägen der bewährten alten Freunde seines Vaters, zumal des Prätorialpräfecten Paternus, des Stadtpräfecten Aufidius Victorinus und seines Schwagers Pompejanus, folgte (180—183),[1]) konnten, namentlich im Orient, sogar ziemlich heftige Bedrückungen stattfinden, zumal da die einflussreiche Christenbeschützerin Marcia erst im J. 183 bei Hofe eintrat.[2]) Dass aber auch schon damals die Behandlung der Christen durch die Behörden nicht immer eine strengere war, beweist das gelinde Verfahren des kleinasiatischen Statthalters Firminus (s. oben S. 240f.). Die von Keim (S. 642)

1) Vgl. *Cass. Dion.* l. 72, c. 1 und *Herodian.* l. I, c. VI, § 1 und l. I, c. VIII, § 1 (die entscheidende Stelle!): *Χρόνου μὲν οὖν τινος ὀλίγων ἐτῶν (Κόμμοδος) τιμὴν πᾶσαν ἀπένεμε τοῖς πατρῴοις φίλοις πάντα τε ἔπραττεν, ἐκείνοις συμβούλοις χρώμενος*, l. I, c. VIII, § 5. Bezüglich der von Marc Aurel dem Sohne hinterlassenen Rathgeber und zumal in Betreff des wackeren Pompejanus vgl. *Cass. Dion.* l. 72, c. 5, *Herodian.* l. I, c. VI, § 11—23, l. I, c. VIII, § 9, *Lampr. Commod.* c. 4, *Capitolin.*, *Pertinax*, c. 4, und Aubé, *Les chrét.*, S. 13.

2) Diesen Zusammenhang der Dinge hat bereits Tillemont (*Mémoires etc.* T. III [Brüsseler Ausgabe], S. 193) richtig erkannt.

wenigstens für die erste Hälfte des Zeitraums 180—193 geltend gemachte These, wonach das einfache Trajan-Rescript (ohne die unter Marc Aurel beliebte Verschärfung durch Tortur und Aufsuchen der Christen) damals die Norm des gegen die Christen beobachteten Verfahrens gewesen wäre, ist unzulässig; andernfalls hätte es unter Commodus weit mehr Märtyrer gegeben; denn die einmal nach jenem Gesetz dem Richter vorgeführten standhaften Christen waren unrettbar dem Tode verfallen, falls der betreffende Statthalter nicht vorzog, unter Vorwänden, aus formellen Gründen *e limine* den Process abzulehnen. Ein mit der christenfeindlichen Gesetzgebung zusammenhängender Umstand, der sonst wohl geeignet war, die persönliche Unsicherheit der staatlich verfehmten Christen zu erhöhen, musste gerade in dieser Periode dem Bestreben des kaiserlichen Hofes, jene Gesetzgebung im Verwaltungswege thatsächlich möglichst unwirksam zu machen, erheblich Vorschub leisten, ich meine, die Willkür, mit der die Statthalter bei Bestrafung der den Christen zur Last gelegten Capitalverbrechen verfuhren und sogar gesetzlich verfahren durften, ja mussten. Hinsichtlich der so recht eigentlich auf die Jünger Jesu anwendbaren Anklage des Sacrilegiums heist es z. B. *Digest.* l. 6 *ad legem Juliam peculatus* (XV, L. VIII 13): „*sacrilegii poenam debebit proconsul pro qualitate personarum proque rei conditione et temporis et aetatis et sexus vel severius vel clementius statuere.*“ Weiter erhellt aus *Tertull. ad Scap.* c. IV, dass um 211 Scapula, der Statthalter des proconsularischen Afrika, die überzeugungstreuen Christen zum Feuertode verdammte, während mehrere seiner Vorgänger die Anhänger Jesu mit Schonung behandelt hatten, und gleichzeitig der Präses von Mauretanien und der Präses der im proconsularischen Afrika befindlichen Legion sich mit Enthauptung der *sacrilegi* und *maiestatis rei*, der gewöhnlichen Todesstrafe, begnügten (vgl. meine „Christenverfolgungen“, S. 217). Was die der vordecianischen Kirche häufig so sehr verhängnissvollen Ausbrüche der Volkswuth betrifft, so konnte nicht einmal der hervorragend christenfreundliche Kaiser Philippus es verhindern, dass genau ein Jahr vor Beginn des Decius-Sturmes viele Christen im ägyptischen

Alexandrien das Opfer der grausamen Raserei des Pöbels wurden (vgl. das Schreiben des Zeitgenossen Dionys von Alexandrien an seinen Collegen Fabius *ap. Euseb. h. e.* VI, 41 und Burckhardt a. a. O. S. 114—126), geschweige denn dass der indolente Commodus, dessen Wohlwollen für die Christenheit weit weniger werkthätig und energisch war, als das des angeblichen Christen Philippus, im Stande gewesen wäre, fanatische Ausbrüche der Volkswuth gänzlich zu verhüten. Uebrigens spielte dieser zweite Factor der Christenverfolgungen unter Commodus eine sehr unerhebliche Rolle; der Kampfeseifer der heidnischen Massen hatte eben in Folge der gewaltigen vergeblichen Anstrengungen nachgelassen.

Die nun folgende, auf Grund der steten Berücksichtigung der juridischen Basis vollzogene Detailkritik sämmtlicher aus der Zeit des Commodus berichteten partiellen Christenhetzen wird, hoffe ich, die Richtigkeit obiger allgemeinen Sätze nur erhärten und bestätigen.

II. Die Acten der scillitanischen Märtyrer nach dem besseren neuentdeckten griechischen Texte und ihre Bedeutung für die ältere Kirchengeschichte. — Der punisch-afrikanische „Erstlings"-Märtyrer Namphamo und Genossen.

1. Der mit Recht berühmte Glaubenskampf der scillitanischen[1]) Märtyrer war bis vor Kurzem nur durch lateinische Acten bezeugt[2]), und man war, weil eben keine

1) Entweder von Scilla, einer Stadt der afrikanischen Proconsularprovinz, oder von Sila resp. Silli, zwei kleinen Städten Numidiens. Der neuentdeckte griechische Text der *acta martyr. Scillit.* bietet die verderbte Form Ἰσχλή (vgl. Ruinart, *Acta martyrum sincera*, S. 130, § 2 u. Aubé, *Étude*, S. 28, Anm. 5).

2) Nämlich I. Die *editio princeps:* Die „*acta martyr. Scillitanor. proconsularia*", besorgt durch den Kardinal Baronius *(Ann. eccl. ad a. Chr. 202)* nach 3 lateinischen Handschriften, einer in seinem Be-

andere Chronologie übrig blieb, gezwungen, das tragische Ereigniss auf Grund der freilich sehr zweifelhaften, theilweise sogar widersinnigen Datirung[1]) und mit Rücksicht auf die Erwähnung des Kaisers Septimius Severus und seines bereits als Mitregenten fungirenden Sohnes Antoninus Caracalla in den „Proconsularacten" des Baronius *(„Saturninus proconsul dixit: Potestis veniam a dominis nostris imperatoribus Severo et Antono [corr. Antonino] promereri)* auf die Regierungszeit des Septimius Severus resp. etwa auf das Jahr 200 = *Ti. Claudio Severo, C. Aufidio Victorino consulibus* zu datiren. Nun hat aber Usener in der Pariser Nationalbibliothek in einem uralten, bereits im April 890 vollendeten Codex (Nr. 1470) einen griechischen Text jener Passion mit der Aufschrift „*Μαρτύριον τοῦ ἁγίου καὶ καλλινίκου μάρτυρος Σπεράτου*" entdeckt und an der Spitze des Lektionskatalog der Bonner Universität für das Sommerhalbjahr 1881 (Bonnae 1881, 4°. 6pp.) veröffentlicht. Diese griechischen Acten bieten einen entschieden correcteren Text, als die lateinischen Passionen, ja sie verhalten sich zu den letzteren beinahe so, wie das Originaldocument zu einer ungenauen, verkümmerten Kopie: Das Usener'sche *Μαρτύριον*

sitze befindlichen und 2 vatikanischen. II. Das „*Fragmentum de martyribus Scillitanis ex codice ms. monasterii Augiensis*", veröffentlicht durch Mabillon, *veter. analector.* t. IV. III. „*Acta ex cod. ms. bibliothecae Colbertinae*" .(ap. Ruinart, S. 131f. nebst einem Wiederabdruck der unter I und II aufgeführten Acten). IV. Der Bollandist Cuperus berichtet wenigstens über acht weitere lateinische Handschriften unserer Acten, freilich ohne sie zu publiciren (*Acta Sanct. Boll. Julii mensis* t. IV, p. 207sq.). V. Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 503—509 bietet: „*Texte inédit d'un manuscrit du IX[e] et peut-être du VIII[e] siècle, provenant de l'abbaye de Silos, Espagne* (*Bibliothèque nationale, fonds latin, nouvelles acquisitions*, Nr. 2179, und verglichen mit Cod. Ms. Nr. 2180 nebst kritischen Noten). — Aubé (*Étude etc.*, „*Appendice*", S. 21—39) giebt einen Wiederabdruck der vierfachen lateinischen Acten und auch des neuentdeckten griechischen Textes nebst einer genauen lateinischen Uebersetzung des letzteren und vortrefflichen philologischkritischen Noten.

1) *Codex Ms. Baronii I: Exsistente Claudio consule, Cod. II: Praestante Claudio consule, Cod. III: Praesente Claudio consule. Fragm. Aug.: . . . praesidente bis Claudiano consule.*

kommt an Werth den **Präsidialacten** nahezu gleich, es ist auf **Grund dieses authentischsten Materials**, vielleicht von einem Augen- oder Ohrenzeugen, jedenfalls bald nach der Hinrichtung der afrikanischen Heiligen in **griechischer Sprache**, die den Afrikanern damals geläufiger war als die officielle lateinische, dargestellt worden. Aus dem Vergleiche des neuentdeckten griechischen Textes mit den lateinischen Acten lässt sich aber auch die **richtige** Datirung eruiren: Das Martyrium der gefeierten Scillitaner fand am 17. Juli 180, im ersten Regierungsjahre des Commodus, statt.[1])

Ich will nun jetzt zunächst den wesentlichen Inhalt der Passion nach dem besseren griechischen Texte *in extenso* dem Leser vorführen; dann lassen sich die erfreulichen, geradezu eminenten Ergebnisse, die sich aus der Usener'schen Entdeckung nicht bloss für die Geschichte der äusseren Schicksale der Kirche unter Commodus, sondern überhaupt für ältere Kirchengeschichte ergeben, um so bequemer überschauen: „Unter dem zweiten Consulate des Präsens und dem des Condianus (= 180 u. Z.) am 17. Juli wurden sechs Christen, drei Männer und drei Frauen, Speratus, Nartzallus, Cittinus, Donata, Secunda und Vestia, zu Carthago vor den Richterstuhl des Proconsuls Saturninus gebracht und von diesem wiederholt aufgefordert, beim Genius d. i. bei der Gottheit des Kaisers zu schwören und sich dadurch die kaiserliche Begnadigung (für ihr in der blossen Zugehörigkeit zum Christenthum bestehendes Verbrechen) zu verdienen. Die Heiligen weigern sich standhaft, lehnen auch eine zweimal vom Statthalter angebotene Bedenkzeit von 30 Tagen entschieden ab. Hierauf verurtheilt Saturninus die sechs Christen und auch die „Abwesenden" (ἄφαντοι) zur Enthauptung. Ausser den erwähnten sechs Heiligen erlitten auch sechs andere soeben als „ἄφαντοι" bezeichnete Christen, vier Männer und zwei Frauen, Veturius, Felix, Aquilinus, Cälestinus, Januaria und Generosa, die Todesstrafe."

1) Vgl. **Usener**, S. 4 u. 5, **Aubé**, *Étude*, S. 2—5. 10f. 22, Anm. 1. 5—20 und alles Nähere in **meiner** Anzeige von Usener und Aubé, *Étude* (vgl. auch die Kritiken von A. und R. **Hilgenfeld** [s. oben S. 228, Anm. 1]).

Für die wissenschaftliche Ausbeute unseres „*Μαρτύριον*" kommen folgende Ergebnisse resp. Gesichtspunkte in Betracht:

I. Es ist um so erfreulicher, dass wir jetzt von den Acten der scillitanischen Märtyrer einen besseren Text besitzen, als dieselben mit vollem Recht stets als hochauthentisches Document galten: In der That giebt es sonst fast gar keine Märtyrergeschichte, die so rein und unverfälscht ein gutes Stück altchristlichen Lebens und Sterbens repräsentirt, so ganz und gar eine „*incorrupta antiquitas*" athmet, wie gerade die Usener'sche Publikation. Da findet sich keine Spur jener albernen Wunder, jener ekelhaften Henkerscenen, jener ermüdenden langen Gespräche der Heiligen unter sich und mit dem Richter, endlich keine Spur jener eines Christen unwürdigen Schmähungen gegen die heidnische Obrigkeit, wie sie uns in den gefälschten Akten eines Simeon Metaphrastes und geistesverwandter Fabulatoren so oft in recht abstossender Weise entgegentreten. Unser Document kann genau denselben Anspruch auf Authentie erheben, wie das Rundschreiben der Christengemeinden von Vienne und Lyon über die gallischen Märtyrer aus den letzten Jahren Marc Aurels (*ap. Eus. h. e.* V, 1), wie die *acta s. Cypriani, s. Maximiliani tironis et Marcelli centurionis* (Ruinart S. 252—264, 340—342, 343f.). Die *Passio s. Polycarpi* resp. das Rundschreiben der Christengemeinde von Smyrna (Ruinart, S. 82—91) wird von unserm „*Μαρτύριον*" an Authentie sogar übertroffen.

II. Für die Regierungszeit des Commodus hatte eine so unverfälschte Relation über Christenprocesse bisher gefehlt, doppelt erwünscht ist es also, dass die nunmehr ermittelte richtige Datirung uns zwingt, das berühmte Martyrium mit der Zeit des dritten Antoninus zu verbinden.

III. Der neuentdeckte Text mit seiner Datirung des tragischen Ereignisses gerade auf das erste Jahr des Commodus ist ein weiterer Beweis für die Richtigkeit der Tillemont'schen These, dass in der ersten Zeit dieses Kaisers vor Eintritt der Marcia bei Hofe noch sogar ziemlich heftige partielle Christenhetzen vorkommen konnten.

IV. Das Hinschlachten der scillitanischen Gläubigen ist das Aeusserste, was unter Commodus an vereinzelten Christenbedrängnissen geschah und geschehen konnte, und zwar a) wegen der relativ grossen Anzahl der Blutzeugen (zum Mindesten sechs und höchst wahrscheinlich zwölf; Mehreres über diesen Punkt weiter unten!), b) wegen der vielfachen und complicirten juridischen Basis dieses Processes; Speratus und Genossen werden nämlich hingerichtet 1. auf Grund des Trajan-Rescripts: Einmal dem Richter vorgeführt, werden sie vor die Alternative gestellt, entweder auf irgend eine Weise ihren Rücktritt zur alten Staatsreligion zu bekunden, oder aber die Todesstrafe zu erleiden. Der bekannte Apolloniusfall (s. weiter unten B, V) ist also nicht mehr der einzige Beweis dafür, dass vereinzelt und in milder Form das Trajan-Rescript auch unter Commodus zur Anwendung gelangen konnte; 2. natürlich auch auf Grund der Anklagen, welche die juridische Basis der Trajan'schen Verfügung bilden, α) Theilnahme an einem *collegium illicitum et nocturnum* (= Majestätsverbrechen), β) Zugehörigkeit zu einer *religio nova, peregrina et illicita*, und vor Allem wegen *ἀσέβεια, impietas in principem.* Saturninus fordert die Heiligen wiederholt vergebens auf, dem Genius des Kaisers zu huldigen. 3. als *magi, malefici* als Beförderer einer verbrecherischen Magie: Der Proconsul forscht ausdrücklich nach den Büchern d. i. magischen Schriften, die sich im Besitze der Angeklagten befinden.[1]) Dieser Umstand verdient eine ganz besondere Beachtung, insofern die römischen Behörden von den vielfachen Capitalanklagen, unter die sich das Christenthum je nach seinen verschiedenen äusseren Erscheinungsformen rubriciren liess, gerade die in Rede stehende sehr selten gegen die Christen hervorgekehrt zu haben scheinen. Abgesehen von unseren Acten spielt in der authentisch bezeugten Geschichte der Christenverfolgungen die Anklage auf Magie resp. auf Besitz magischer Schriften nur einmal noch eine

---

1) *Ποῖαι πραγματεῖαι ἐν τοῖς ὑμετέροις ἀπόκεινται σκεύεσιν; Ὁ ἅγιος Σπερᾶτος εἶπεν· αἱ καθ' ἡμᾶς βίβλοι καὶ αἱ προσεπιτούτοις ἐπιστολαὶ Παύλου τοῦ ὁσίου ἀνδρός.*

Rolle, nämlich in der grossen diocletianischen Christenverfolgung, hier aber eine sehr bedeutende. Das erste Edict von 303 verfügt ausdrücklich die Auslieferung und Verbrennung der hl. Schriften der Christen (vgl. *Eus. h. e.* VIII, 2, *Mart. Palaest.*, *exordium*, *Acta s. Felicis episcopi*, *Ruinart*, S. 390f. und meine „Christenverfolgungen", S. 245). Le Blant (*Sur les bases juridiques etc.*, S. 369f.) nimmt freilich an, auch unter Decius sei gegen die Christen wegen der Magie gerichtlich vorgegangen worden, aber lediglich auf Grund der gefälschten *acta s. Achatii* (vgl. meine Abhandlung „Der Bekenner Achatius", Ztschr. f. wiss. Theol. XXII [1879], H. 1, S. 66—99). Und was die Worte Suetons (*Nero*, c. 16): *afflicti suppliciis Christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae* anbelangt, so ist es zweifelhaft, ob man das *maleficae* technisch = *magicae* oder allgemein und unbestimmt = *perniciosae* aufzufassen hat. 4. Die Formulirung des Todesurtheils endlich[1]) lässt sich entweder allgemein als ein Zusammenfassen obiger Anklagepunkte oder speciell als Motivirung der verhängnissvollen Sentenz entweder mit *religio nova* oder *sacrilegium* deuten.

V. Mit Hülfe unseres „*Μαρτύριον*" lassen sich die spärlichen getrübten Traditionen über Pseudo-Märtyrer aus der Zeit des Commodus unschwer widerlegen.

VI. Selbst unsere „*Passio*" liefert den Beweis, dass gleich nach dem Tode Marc Aurels die in dessen letzten Jahren von der Staatsgewalt beliebte rigorose Strenge sofort einer milderen Praxis wich: Saturninus ist sichtlich bemüht, zu schonen, Blutvergiessen zu vermeiden, wendet das Trajan-Rescript in der mildesten Form an; statt die Angeklagten durch die Tortur zum „Leugnen" ihres Glaubens zu zwingen, bietet er ihnen wiederholt eine Bedenkzeit von 30 Tagen an; dazu will er sich mit der denkbar mildesten Form der religiösen

---

1) *τὸν Σπερᾶτον, Νάρτζαλλον καὶ Κιττῖνον, Δονᾶτάν τε Ἑστίαν καὶ Σεκούνδαν καὶ τοὺς ἀφάντους, ὅσοι τῷ χριστιανικῷ θεσμῷ ἑαυτοὺς κατεπηγγείλαντο πολιτεύεσθαι, ἐπεὶ καὶ χαριςθείσης αὐτοῖς προθεσμίας τοῦ πρὸς τὴν τῶν Ῥωμαίων ἐπανελθεῖν παράδοσιν, ἀκλινεῖς τὴν γνώμην διέμειναν, ξίφει τούτους ἀναιρεθῆναι δέδοκται παρ᾽ ἡμῖν.*

Apostasie begnügen, er verlangt nur das Schwören beim Genius des Kaisers,[1]) während man sonst gewöhnlich ein förmliches Opfern zu Ehren des kaiserlichen Numens gefordert hatte (vgl. *Plin. Ep.* X, 97, *Tertull. Apolog.* c. 28. 30. 32. 34, *Ad nationes*, l. I. c. 17).[2]) Aber alle seine gelinden Intentionen erwiesen sich den standhaften Christen gegenüber als illusorisch, da er sich einmal auf einen nach dem Trajan-Rescript zu leitenden Process eingelassen hatte: wollte er um jeden Preis Gnade walten lassen, ohne seinen amtlichen Pflichten allzu sehr zu nahe zu treten, so musste er wie Cincius Severus oder Vespronius Candidus verfahren (s. oben S. 244ff.), oder aber unter der Form einer Ueberlegungsfrist auf unbestimmte Zeit den Process der Angeklagten *ad calendas Graecas* vertagen.

VII. An und für sich stellt sich uns also das Verfahren des Saturninus als eine Milderung der Strenge Marc Aurels dar, speciell für Afrika bedeutete aber die Hinrichtung der Scillitaner, wahrscheinlich noch in Verbindung mit einem sogleich zu besprechenden Martyrium, eher so recht den Beginn einer Verfolgungsära. Denn bis dahin war gerade Afrika im Wesentlichen vom Sturm der Christenhetzen verschont geblieben: Dies beweist nicht nur das gänzliche Nichtvorhandensein von bezüglichen Traditionen, sondern mehr noch das ausdrückliche Zeugniss Tertullians, des afrikanischen Presbyters und jüngeren Zeitgenossen unserer scillitanischen Märtyrer (*ad Scapulam* c. III: *Vigellius*

1) *Σατουρνῖνος ὁ ἀνθύπατος ἔφη· . . . καὶ δὴ ὀμνύομεν κατὰ τῆς συμπεφυκυίας εὐδαιμονίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν βασιλέως καὶ ὑπὲρ τῆς αὐτοῦ σωτηρίας ἱκετεύομεν· ὃ καὶ ὑμᾶς ὡςαύτως χρὴ ποιεῖν . . . . . . ἀλλ᾽ ὀμόσατε μᾶλλον κατὰ τῆς εὐδαιμονίας τοῦ δεσπότου ἡμῶν αὐτοκράτορος.*

2) Der kleinasiatische Proconsul fordert freilich auch den Polykarp auf, beim Genius des Kaisers zu schwören (vgl. das Rundschreiben der smyrnäischen Christengemeinde, c. IX. X. [Ruinart, S. 86]). Aus dem Vergleich von c. VIII mit c. X erhellt aber, dass dem Bischof von Smyrna aber auch ausserdem zugemuthet wurde, wo nicht zu opfern, so doch mindestens Christum zu schmähen (vgl. A. Hilgenfeld, „Das Martyrium Polykarps", Ztschr. f. wiss. Th. XXII [1879], H. II, S. 159).

Saturninus, qui primus hic gladium in nos egit, lumina amisit), wonach also gerade der Proconsul Saturninus, der die scillitanischen Heiligen processirte, zuerst das Schwert gegen die afrikanischen Christen handhabte, d. h. zuerst gegen dieselben mit Todesstrafen vorging (vgl. Aubé, *les chrétiens etc.* S. 142. 156—169).

VIII. Mit der durch die Usener'sche Publikation gewonnenen richtigen Datirung des scillitanischen Martyriums ist zugleich auch eine wenigstens annähernd correcte chronologische Fixirung des Martyriums der punischen Heiligen Namphamo und Genossen (s. unten B, II, Nr. 2, S. 261 ff.) geboten.

IX. In dem Vorkommen der bekannten Schlussformel „. . . καθ' ἡμᾶς δὲ βασιλεύοντος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ." (*Regnante . . Jesu Christo*) im griechischen Texte unserer unzweifelhaft echten Vita [1]) liegt ein weiterer Beweis dafür, dass in jener Formel an sich, wenn sie auch häufig genug in notorisch gefälschten Märtyreracten begegnet, wenigstens kein genügendes Argument für den apokryphen Charakter der betreffenden Märtyrergeschichten gefunden werden kann. Mit Recht hat A. Hilgenfeld (Ztschr f. wiss. Theol. 1861, H. III, S. 294 f.) das Vorkommen des . . . βασιλεύοντος . . . . Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ. bereits in den gewiss echten „*actis s. Polycarpi*" resp. in dem berühmten Rundschreiben der Gemeinde Smyrna (c. 21, S. 90, *ed. Ruinart*) als Beweis für das frühe Vorkommen der erwähnten Formel geltend gemacht (vgl. auch meine Ausführungen, Ztschr. f. wiss. Theol. XXII [1879], H. I, S. 97 f.)

X. Im Gegensatz zu den lateinischen Acten geht aus dem correcteren griechischen Texte resp. aus der Art und Weise, wie sich Speratus über die Briefe des Apostels Paulus äussert (s. das betreffende Citat, oben S. 256, Anm. 1) mit Sicherheit hervor, dass die Briefe Pauli in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts u. Z. noch nicht so recht zum

1) Die Fortsetzung der Formel (ᾧ πρέπει πᾶσα δόξα, τιμὴ καὶ προςκύνησις σὺν τῷ παναγίῳ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι νῦν καὶ ἀεὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν), aber auch nur diese, findet sich in kürzerer Fassung auch in den lateinischen Texten.

neutestamentlichen Kanon gehörten. Dieses Ergebniss unserer griechischen Acten hat bereits A. Hilgenfeld (Anzeige von Usener's Publikation, a. a. O.) eruirt.

Ehe ich mich von den erlauchten scillitanischen Blutzeugen verabschiede, noch ein Wort über die Zahl derselben. Man kann nämlich auch nach Bekanntwerden des vortrefflichen griechischen Textes einem gelinden Zweifel darüber Raum geben, ob zwölf Scillitaner — die gewöhnliche Ansicht! — oder nur sechs am 17. Juli 180 zu Carthago hingerichtet wurden; die Sache verhält sich nämlich so: Der Proconsul Saturninus verhört nur sechs Märtyrer, nämlich drei Männer, Speratus, Nartzallus und Cittinus, und ebenso viele Frauen, Donata, Secunda und Vestia. Das Todesurtheil schliesst aber ausser diesen noch „τοὺς ἀφάντους" ein. Nach Fällung der verhängnissvollen Sentenz lässt der Proconsul dann sämmtliche zwölf Scillitaner durch den Herold namhaft machen; hierauf heisst es ganz allgemein: „ἐτελειώθησαν τῷ ξίφει" = sie wurden enthauptet. Der Schluss endlich lautet: „ἐπλήσθη σὺν Θεῷ τὸ μαρτύριον τῶν ἁγίων Σπεράτου, Ναρτζάλλου, Κιττίνου, Οὐετουρίου καὶ τῶν σὺν αὐτοῖς." Mit Recht nimmt also Aubé (*Étude*, S. 27, Anm. 2) in höchst beachtenswerther Ausführung eine Schwierigkeit in Betreff der Zahl unserer Blutzeugen an. Lässt sich etwa glauben, der in seiner Weise gewissenhafte Proconsul, der sichtlich bemüht ist, Blutvergiessen zu vermeiden, hätte die sechs „ἄφαντοι" ohne vorhergegangenes Verhör hinrichten lassen, ohne ihnen Gelegenheit zur Vertheidigung resp. zur Rettung durch Abfall von ihrem Glauben zu gönnen? Gewiss nicht! Will man die Zwölfzahl unbedingt festhalten, so erübrigt nur die freilich nicht unwahrscheinliche Vermuthung, jene sechs „ἄφαντοι" hätten bereits in einem früheren Verhör vor dem Tribunal des Proconsuls ihre unbeugsame religiöse Ueberzeugungstreue sattsam bekundet. Schliesslich möge hier noch Aubés zutreffende Bemerkung (a. a. O.) über die „*latitude*" folgen, die in dem Ausdruck „τοὺς ἀφάντους" liegt: „*Et absentes rend très insuffisamment l'expression grecque* τοὺς ἀφάντους — *qui se subtraxerunt, qui evanuerunt* —, *qui ont disparu et qu'on*

n'a pas sous la main." Ich interpretire: „Die jetzt nicht vor dem Tribunal des — Saturnin Erschienenen", weil das die dem gesammten Contexte am meisten entsprechende Deutung zulässt, jene sechs Christen seien, weil bereits früher verhört, im Kerker zurückgeblieben.

2. Die römische Kirche begeht alljährlich am 4. Juli die Erinnerungsfeier an einige afrikanische Märtyrer punischer Abstammung, die zu Madaurus, der bekannten Vaterstadt eines Apulejus (im nordöstlichen Numidien), für ihren Glauben geblutet haben sollen; es handelt sich da um drei Männer, Namphamo, Miggin, Lucitas (?), und eine Frau, Samaë, (vgl. *Baronius, Mart. Rom.* [*Coloniae 1603*] *s. 4. Julii*, S. 423). Das sehr alte *Kalendarium Carthaginense*[1]) übergeht freilich diese punischen Heiligen, obgleich es der scillitanischen Märtyrer gedenkt (vgl. Ruinart, S. 633: *XV. . . . Kal.*

1) Zuerst nach uralten Handschriften aus Clugny edirt von Mabillon, O. s. B., in seinen *Analecta vetera, tom. III*, S. 398f. (vgl. Ruinart, *Acta mart.*, S. 630, Nr. 2) und hiernach abgedruckt bei Ruinart (S. 632—634). Mabillon (a. a. O.) und hiernach Ruinart (S. 630, Nr. 2) nehmen an, dieses afrikanische Calendarium sei bereits im fünften Jahrhundert redigirt worden, weil darin kein Märtyrer resp. Heiliger aus der Zeit nach dem Vandalenkönig Hunerich (reg. von Ende Januar 477 bis 13. December 484) erwähnt werde. Die Entstehungszeit unserer Quelle ist aber doch etwas später anzusetzen. Da nämlich einerseits gerade im *Kalendar. Carthag.* schon der carthagische Bischof Eugenius Aufnahme gefunden hat (S. 634: *Nonas Januar. depositio s. Deogratias et Eugeni episcoporum*), und da anderseits jener Eugenius erst zur Zeit des Vandalenkönigs Trasamund (reg. 496—523) im Ausland gestorben ist, und sein Nachfolger Bonifacius (zum Bischof ernannt erst im J. 523 unter König Hilderich) resp. seine „*Depositio*" noch nicht erwähnt wird, so wird unser Calendarium wohl erst in der ersten Hälfte des sechsten Jahrhunderts d. h. noch bei Lebzeiten des Bonifacius, zur Zeit Hilderichs (reg. 523—530) oder Gelimers (reg. 530—534), kurz vor dem Untergang des vandalischen Reiches (534) abgefasst sein; jedenfalls ist es erst nach 525 entstanden, da Bonifacius in diesem Jahre einer Synode zu Carthago präsidirte (vgl. „*Victor Tunnunensis, chronicon, Theodoro V. C. consule*", *ed. Canisius — Jacobus Basnage, Thesaurus monumentor. ecclesiast.* T. I, S. 326 und das Nähere in meinem Artikel „Christenverfolgungen", Abschnitt: Katholikenverfolgungen im arianischen Vandalenreich, S. 280 A. 281 B).

Augustas sanctorum Scilitanorum). Gleichwohl ist aber an der Historicität auch der madaurensischen Blutzeugen nicht zu zweifeln. Erstens nämlich liegt das gewiss unverdächtige Zeugniss des heidnischen Rhetors Maximus von Madaurus vor; dieser äussert bereits zu Anfang des fünften Jahrhunderts in einem Schreiben an den hl. Augustinus seinen Unwillen darüber, dass die christliche Bevölkerung Afrikas jenen Heiligen mit ihren barbarischen Namen eine so übertriebene Verehrung zolle, sie allen Göttern vorziehe und den Namphamo sogar durch den Ehrennamen des afrikanischen „Erstlingsmärtyrers“ auszeichne („*Quis ferat cunctis praeferri diis archimartyrem Namphamonem*“ *etc.*). Zweitens, indirect wenigstens bestätigt der gefeierte Bischof von Hippo selber in seinem Antwortschreiben die Richtigkeit der betreffenden Tradition: Er führt aus, dass es unpassend sei, wenn ein Afrikaner einem andern Afrikaner gegenüber es versuche, die punischen Namen in's Lächerliche zu ziehen, die doch durch ihre Bedeutung die mythologischen überträfen; so habe der Name Namphamo den schönen Inhalt „Mann der günstigen Vorbedeutung“, „Glückbringer“ (vgl. *Augustini epistola Maximo*: . . . . . „*Nam si ea vocabula interpretamur, Namphamo quid aliud significat quam boni pedis hominem, id est, cujus adventus afferat aliquid felicitatis, sicut solemus dicere secundo pede introiisse, cujus introitum prosperitas aliqua secuta est*“ *etc.*).[1] Zu einer directen Bestätigung der Historicität der madaurensischen Blutzeugen hatte Augustinus keinen Anlass, da Maximus die Thatsache ja gar nicht in Abrede gestellt hatte. Drittens, für die Geschichtlichkeit speciell des Namphamo spricht auch der Umstand, dass dieser Name nebst gewissen Varianten desselben in der römischen Provinz Afrika überhaupt auch sonst ebenso gebräuchlich war, als der Name Felix oder Fortunatus, der nur eine lateinische Uebertragung des fraglichen punischen Namens ist: In afrikanischen Inschriften findet sich fünfmal „Namphamo“, zweimal „Nampamo“, zweimal „Namephamo“ und ebenso

1) Die wichtigsten Stellen aus dem Briefwechsel des Rhetors Maximus mit Augustinus abgedruckt bei Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 200, Anm. 1 u. 2.

oft „Namefamo“ (vgl. *Léon Renier*, *Inscriptions d'Algérie*, Nr. 1030, 1761, 3777, 3954, 985 —, 245, 2689—30601, 3632 —, 3608, 3609 bei Aubé, *Les chrétiens etc.*, S. 200 und Aubé selbst a. a. O.). Nach dem Gesagten giebt also der Jesuit Sollier, der sonst hochconservative Kritiker, seltsamer Weise exceptionell einmal einer hyperkritischen Anwandlung nach, wenn er meint, aus dem Briefwechsel des Madaurensers Maximus mit dem gefeierten Bischof von Hippo lasse sich bezüglich der Existenz der fraglichen Märtyrer nichts Sicheres folgern (*Acta Sanct. Boll. Julii mensis T. II* [*XXVI, Venetiis 1747*], *s. 4. Julii* p. 6)[1]), hat aber entschieden Recht mit seinem Schlusssatz: *Optandum esset, ut rei aliquantum implexae lucis aliquid aliunde affunderetur.* Ich theile mit dem Bollandisten den Wunsch nach ausführlicherer Kenntniss über jene Blutzeugen.

Der soeben erwähnte Briefwechsel des Augustinus mit dem Heiden Maximus von Madaurus ist die einzige Quelle für die Geschichte unserer punischen Märtyrer; was wir also über sie wissen, ist dürftig genug: Wir kennen die Namen, wir dürfen allenfalls mit Aubé (*Les chrétiens etc.* a. a. O.) vermuthen, dass sie den unteren Ständen angehörten, vielleicht Sclaven waren. Wir können aber auch die Zeit des Martyriums wenigstens mit annähernder Sicherheit festsetzen. Baronius freilich (a. a. O.) hat keine chronologische Fixirung gewagt; in seinen „Annalen“ hat er die Heiligen sogar ganz übergangen. Dennoch lag es schon vor Erscheinen des griechischen Textes der Acten der scillitanischen Märtyrer nahe, sich von der Zeit der madaurensischen Blutzeugen wenigstens eine Vorstellung zu machen. Da einerseits Namphamo der „Erstlingsmärtyrer“ der afrikanischen Kirche heisst, und da anderseits, wie schon erwähnt, Tertullian eben jenem Proconsul Saturninus, der die Scillitaner processirte, das Zeugniss ausstellt, er habe zuerst gegen die afrikanischen Christen das Schwert erhoben (*ad Scap.* c. III),

1) „*Consului Maximi Senecionis grammaticastri ethnici insulsius jocantis aut nugantis epistolam et ad eam responsoriam ipsius S. Augustini, ex quibus fateri cogor, me non satis eruere, quae inde Eminentissimum Cardinalem (sc. Baronium) collegisse oportet*“.

so war es ganz in der Ordnung, wenn Aubé in seinem kurz vor der Usener'schen Publikation erschienenen Buche *„Les chrétiens" etc.* (S. 198f.) das madaurensische Martyrium dem scillitanischen ganz kurze Zeit, ja fast unmittelbar vorhergehen liess und als Zeitpunkt für ersteres etwa die zweite Hälfte des Jahres 198 annahm. Jetzt aber, da uns der bessere Usener'sche Text zwingt, das scillitanische Martyrium auf den 17. Juli 180, also auf das erste Regierungsjahr des Commodus, vorzudatiren, ist auch eine genauere Chronologie für den Glaubenskampf der Madaurenser geboten: So viel steht jetzt jedenfalls fest, dass die letzteren vor den Scillitanern, d. i. früher als den 17. Juli 180, für ihren Glauben den Tod erlitten haben. Genauer lässt sich freilich der Zeitpunkt mit voller Sicherheit nicht fixiren, da wir beim gänzlichen Mangel an Detailnachrichten nicht wissen, ob Namphamo und Genossen auf Befehl der Behörden hingerichtet wurden, oder einem Ausbruche der heidnischen Volkswuth erlegen sind. Im ersteren Falle müsste man freilich mit Aubé (*Étude etc.* [wie schon erwähnt, nach der Aubé'schen Publikation erschienen, ja eine Studie über dieselbe], S. 13, verglichen mit S. 3—5) annehmen, die Madaurenser hätten unter dem Proconsul Saturninus, im Jahre 180, vor dem 17. Juli, oder bereits 179, noch unter Marc Aurel zu Carthago (nicht zu Madaurus) das Martyrium erlitten. — Auf die Angabe des Baronius, der 4. Juli sei der Todestag unserer Punier, ist gar nicht zu fussen, da der Briefwechsel des Bischofs von Hippo mit Maximus, unserer einzigen Quelle, darüber schweigt. Jene Notiz beruht also entweder auf purer Willkür des Kardinals oder lediglich auf der unzuverlässigen späteren Tradition.[1])

---

1) Obigen Erörterungen zufolge lässt Doulcet (S. 125f.) das Martyrium der Madaurenser allzu bestimmt gerade am 4. Juli 180 stattfinden.

III. Partielle Bedrängnisse der orientalischen Christenheit durch die combinirten Angriffe Seitens der Behörden und des Pöbels in der ersten Regierungszeit des Commodus

sind bezeugt durch den Apologeten Theophilus von Antiochien (*ad Autolycum* l. III, c. 30, *caput ultimum*, *ed.* Otto, 1861, S. 274), wo es heisst: „*ἔτι μὴν καὶ τοὺς σεβομένους αὐτὸν* (nämlich Christum) *ἐδίωξαν καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν* . . . . . . *οὓς μὲν* (die Christen) *ἐλιθοβόλησαν, οὓς δὲ ἐθανάτωσαν, καὶ ἕως τοῦ δεῦρο ὠμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν*". Diese schwierige Stelle ist sachlich so zu interpretiren: Unter der christenfeindlichen Regierung Marc Aurels, zumal in den Sturmjahren 176 ff., wurden, wie auch sonst fast aller Orten in der römischen Welt, so auch im Orient, d. h. in Kleinasien und namentlich in Syrien resp. Palästina, die Anhänger Jesu der Gegenstand einer äusserst harten Verfolgung durch die vereinte Action der kaiserlichen Behörden und des fanatischen Pöbels: Erstere sorgten für motivirte Todesurtheile auf Grund der bestehenden christenfeindlichen Gesetzgebung, der letztere gestattete sich ungesetzliche Gewaltthaten gegen die Christen, brachte gegen dieselben eigenmächtig u. A. die im drakonischen Strafgesetzbuch der Römer nicht vorgesehene Todesstrafe der Steinigung zur Anwendung. Diese von Behörden und Volk inscenirte Verfolgung dauerte in den genannten Gegenden auch nach dem Tode des kaiserlichen Stoikers, zu Anfang der Regierung des Commodus, wenn auch in milderer Form, noch fort; auch in den Jahren 180 und 181 waren die Christen in jenen Territorien noch immer vereinzelten rohen Misshandlungen Seitens der Behörden und des Pöbels preisgegeben.

Zu dieser Deutung der vorliegenden, vielfach noch viel zu wenig beachteten, Stelle gelange ich auf Grund folgender Erwägungen:

I. Die Aeusserung des Theophilus darf nicht, wie so manche patristische Stellen, als allgemeine Betrachtung über

den grässlichen Charakter der Christenverfolgungen überhaupt gelten, sondern muss als positive Anspielung auf ganz specielle Christenhetzen, auf ganz bestimmte derartige Vorfälle aufgefasst werden.

II. Durch das erzählende Tempus, den Aorist *ἐλιθοβόλησαν-ἐθανάτωσαν* spielt der Apologet auf christenfeindliche Acte der (nächsten) Vergangenheit an, durch das Präsens und die beigefügten Zeitadverbien deutet er an, dass die betreffenden Bedrängnisse der Christenheit der Gegenwart angehören, d. h. der Zeit, in der er sein Werk verfasste resp. vollendete („*καὶ τὸ καθ' ἡμέραν διώκουσιν ...... καὶ ἕως τοῦ δεῦρο ὠμοῖς αἰκισμοῖς περιβάλλουσιν*").

III. Beide Gruppen christenfeindlicher Acte, wenn auch zeitlich geschieden, stehen doch in einem innern Zusammenhang: mit dem „*διώκουσι*" und „*περιβάλλουσι*" spielt Theophilus auf die Fortsetzung einer schon längere Zeit wüthenden Verfolgung an.

IV. Aber diese Verfolgung ist doch milder geworden: Früher gab es Todesurtheile und Steinigungen, jetzt finden nur noch „rohe Misshandlungen" statt.

V. Nun wurde die Schrift *ad Autolycum* spätestens 181 verfasst resp. vollendet, da der Verfasser aller Wahrscheinlichkeit nach schon in diesem Jahre starb (vgl. *ad Autolycum* III, 27. 28, wo bereits das Ableben Marc Aurels erwähnt wird, und das Nähere bei Ad. Harnack, Die Zeit des Ignatius und die Chronologie der antiochenischen Bischöfe, S. 13f., 42f.; s. auch Tillemont, *Mémoires* T. III[1] [Bruxelles 1699], S. 89. 92, R. A. Lipsius, Chronol. d. röm. Bisch., S. 186 und Aubé, *Les chrétiens*, S. 29: „*Avant l'arrivée d'Aemilius Frontinus en Asie* [also vor 182 oder 183, ganz richtig!] *dans les premiers temps de Commode*" . . .).

VI. Die Bedrängnisse der orientalischen Christenheit, in den letzten Jahren Marc Aurels sehr bedenklich, dauerten also auch in der ersten Zeit des Commodus, in den Jahren 180 und 181, vor dem Amtsantritt des milden christenfreundlichen kleinasiatischen Proconsuls Frontinus (s. oben S. 240f.), in freilich milderer Form, noch fort.

VII. Wie die orientalische Christenheit in den Jahren 176ff., ganz dem allgemeinen Charakter jener Sturmepoche entsprechend, von den kaiserlichen Behörden bedrängt wurde — „ἐθανάτωσαν“ sagt Theophilus —, aber auch unter den ungesetzlichen Ausbrüchen der Volkswuth — Theophil spricht von Steinigungen („ἐλιθοβόλησαν“) — zu leiden hatte, so waren auch an den schwächeren Nachklängen der Verfolgung im Orient in der ersten Zeit des Commodus noch immer Behörden und Volk betheiligt: Dies beweist 1. der allgemeine Ausdruck διώκουσι, 2. der Ausdruck „rohe Misshandlungen“, 3. wollte man sowohl das διώκουσι als auch das περιβάλλουσι bloss auf das Vorgehen der Behörden beziehen, so würde das dem allgemeinen Charakter der Friedensepoche zur Zeit des Kaisers Commodus, insoweit dieselbe vom kaiserlichen Hofe ausging, widersprechen.

VIII. Die Streitfrage, ob Theophilus von Antiochien oder ein Theophilus aus dem palästinensischen Cäsarea Verfasser der Schrift *ad Autolycum* ist, interessirt uns hier der nur in zweiter Linie. Im ersteren Falle bezöge sich unsere Stelle in erster Linie auf partielle Bedrängnisse der syrischen Christenheit und im andern Falle vorzugsweise speciell auf Leiden der Christen Palästinas.

IX. Abgesehen von der vorliegenden Stelle des syrischen Apologeten sind für die Regierungszeit des Commodus keine Ausbrüche der heidnischen Volkswuth gegen die Christen bezeugt.

Unzweifelhaft liegt also in der Aeusserung des Theophilus ein Beweis, dass es in der Zeit vor dem Eintritt der Marcia bei Hofe, in den Jahren 180 bis 183, zu ziemlich heftigen vereinzelten Bedrückungen der Christen kommen konnte.

Zum Schlusse unserer Interpretation von *ad Autolyc.* III. 30 noch ein Wort über die bezügliche neuere Literatur. Keim (S. 639) hat richtig erkannt, dass diese Stelle einmal auf die grausamen Bedrängnisse der orientalischen Christen unter Marc Aurel anspielt und dann auch für die Zeiten des Commodus eine Fortsetzung dieser Befehdungen, wenn auch in schwächerer Form, bezeugt. Dagegen übersieht er gänzlich, dass Theophilus andeutet, wie auch noch unter Commodus

Behörden und **Pöbel** christenfeindliche Acte verüben, und dann lässt er irrthümlich die Apologie *ad Autolycum* erst „frühestens 184" entstehen (S. 487. 639). Aber dieser Chronologie widerspricht erstens, worauf schon vorhin aufmerksam gemacht wurde, *ad Autolycum* III. 27. 28 und zweitens der Umstand, dass die von Theophilus berichteten, auf die Regierungszeit des dritten Antoninus bezüglichen, christenfeindlichen Acte eine breitere Basis von Christenverfolgungen voraussetzen, als eine solche für die Zeiten nach Eintritt der Marcia bei Hofe denkbar ist. Am correctesten interpretirt Aubé (a. a. O. S. 29) unsere schwierige Stelle: er ist der einzige Forscher, der daraus richtig auf ein combinirtes Vorgehen von Behörden und Pöbel gegen die orientalische Christenheit in der ersten Zeit des Commodus geschlossen hat. Aubés ebenso durchaus zutreffende, als in eine kurze bündige Form gekleidete Interpretation verdient es, hier wörtlich eingerückt zu werden: „*Avant l'arrivée d'Aemilius Frontinus en Asie dans les premiers temps de Commode, les chrétiens avaient subi çà et là nombre* ***de vexations populaires ou*** *de condamnations juridiques* (Nr. 3: *Théophile d'Antioche, Ad Autolyc.* III, 30).[1])

1) Tillemont (a. a. O.) fasst die Stelle im Ganzen richtig auf. nur ist er sich darüber nicht klar geworden, dass sich dort Anspielungen auf die vereinten Angriffe Seitens der Behörden und des Pöbels gegen morgenländische Christen finden. — Schröckh (Christl. Kirchengesch., Theil III [Leipzig 1777], S. 138) datirt die Entstehung der Apologie des Theophilus irrthümlich schon auf die Regierungszeit des Marc Aurel, nämlich auf die Jahre 170 bis 180.

(Schluss folgt.)

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

II. Uebersicht der letzten Jahre. (1859—1883).

Wer eine Uebersicht geben soll über die Geschichte der Literatur zur Kritik und Exegese des N. T. in den Niederlanden während der letzten Jahre, kann nicht lange zweifeln wo er seinen Ausgangspunkt nehmen soll. Die Grenze ist von selbst gegeben. Er muss ungefähr ein viertel-Jahrhundert zurückgehen.

Dann findet er zuerst einen geeigneten Anknüpfungspunkt für seine Mittheilungen. Denjenigen Leser, welcher auch die frühere Literatur kennen lernen will, kann er in diesem Fall verweisen — betreffs der wichtigsten isagogischen Studien — auf die Vorrede der zweiten vermehrten Auflage von J. H. Scholten's „Historisch-kritischer Einleitung in die Schriften des N. T." (Leiden, 1856) und vor allem — für die Geschichte der Kritik und Exegese im Allgemeinen — auf die gekrönte Preisschrift von Chr. Sepp: „Versuch einer pragmatischen Geschichte der Theologie in den Niederlanden, seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts bis auf unsere Zeit, (1787—1858)" besonders S. 82—92, 106—117, 122—124, 208—224, 230—234 und 240—255 der zweiten Ausgabe in 8°, welche bald nach der ersten in 4° erschien im Jahre 1860.[1]) Hat man dem geehrten Verfasser nicht ganz ohne Grund vorgeworfen, dass seine pragmatische Geschichte der Theologie zu sehr eine Geschichte der theologischen Literatur geworden ist, so ist dieser Vorwurf in unserm Fall nur eine Empfehlung, von seiner ge-

1) Eine dritte Ausgabe dieses, in mancher Beziehung vortrefflichen Werkes, erschien 1867.

lehrten Arbeit Kenntniss zu nehmen.[1]) Was daran übrigens fehlt, wird vollkommen ersetzt durch die ausführliche Beurtheilung des „Versuchs“ durch J. J. van Oosterzee in den „Neuen Jahrbüchern“ (1861, S. 161—250, auch separat erschienen unter dem Titel: „Geschichte unsrer Theologie?“) und durch das umfangreiche Werk des früheren Prof. der Theologie Herm. Bouman: „Die Theologie und ihre Vertreter in den Niederlanden, während des letzten Theiles des vorigen und im Lauf des gegenwärtigen Jahrhunderts,“ (Utrecht 1863) womit man noch vergleichen mag: „Wahrheit in Liebe“ 1863 S. 399—410, und für die ältere Literatur J. Clarisse, „*Encyclopaediae Theologiae epitome*“ (1. Ausg. 1832, 2. Ausg. 1835).

Von grösserer Bedeutung als das zufällige Erscheinen von Sepp's „Versuch“, welcher seine Mittheilungen über die Theologie in den Niederlanden mit dem J. 1858 abschliesst, ist der andere Grund warum wir eine Uebersicht über die letzten Jahre, wie die folgende, füglich um 1859 beginnen lassen. In diese Zeit fällt das erste, frische Auftreten der modernen Theologie in den Niederlanden. Die neue Richtung hatte Kopf und Herz bedeutender Wortführer erobert. Sie sprach sich aus in einem Strom von Flugschriften und Zeitschriftenartikeln. Sie ward in Vorträgen und auf der Kanzel vor das Forum der Gemeinde gebracht. Sie gab Freunden und Gegnern neuen Stoff, die Resultate der Wissenschaften zu popularisiren, wie es in den Niederlanden von Alters her beliebt ist. Sie beherrschte seitdem ohne Unterbrechung die Entwicklung der Theologie in allen ihren Disciplinen. Man spürt ihren Einfluss von Tag zu Tag beim Durchblättern der seither erschienenen Schriften zur Kritik und Exegese des N. T. Sie bestimmte sowohl für Freund als für Feind, mit einem von fast allen respektirten Ansehen, welche Gegenstände während der ersten 25 Jahre auf die Tagesordnung kommen und auf ihr bleiben sollten. Sie entschied selbst über Leben und Tod einer der wichtigsten Quellen unsrer Uebersicht, nämlich

---

1) Aus dieser Quelle nahm D. A. Immer, Hermeneutik des N. T. 1873, S. 64—67, seine Skizze der Exegese in den Niederlanden, womit zu vergleichen Theol. Tijdschr. 1874, S. 173.

der Zeitschriften.

Die „Theologischen Beiträge", Godgeleerde Bijdragen, seit Jahren die allgemein geachtete Monatsschrift, worin die „Bibliothek für Theologische Literatur" (begründet 1803) sich aufgelöst hatte, blieb noch einige Jahre der gemeinsame Kampfplatz unsrer wissenschaftlichen Theologen, begann jedoch bei immer schärferer Trennung der Geister hinzusiechen. Der Redakteur, Dr. C. Sepp, übertrug seine Aufgabe nach 12jährigem Dienste im Decbr. 1866 einem Unbekannten, der die altbetagte im J. 1870 eingehen liess.

„Wahrheit in Liebe", eine theologische Zeitschrift für gebildete Christen, herausgegeben von P. Hofstede de Groot, L. G. Pareau, W. Muurling und C. H. van Herwerden (später auch von A. T. Reitsma), war seit 1837 das Organ der Groninger Theologen, worin sie ihre eigenthümliche Anschauungsweise wissenschaftlich vertheidigten und populär entwickelten. Das Auftreten der modernen Theologie mochte einige von ihnen bezaubern, die meisten nahmen eine feindliche Haltung gegen sie ein und machten seitdem ihre Zeitschrift zu einem Bollwerk des Alten im Gegensatz zum Neuen in der Wissenschaft und im christlichen Denken. Als der Streit einige Jahre gedauert hatte und das Interesse an der Groninger Richtung bedeutend geringer geworden war, während viele ihrer früheren Freunde oder ihrer rechtmässigen Nachkommen sich entweder auf die rechte oder auf die linke Seite stellten, unter die Orthodoxen oder unter die Modernen, — da hörte auch diese Zeitschrift auf. Ihre letzte Lieferung trug die Jahreszahl 1872.

Die „Jahrbücher für wissenschaftliche Theologie," eine besonders tüchtige Zeitschrift, 1845 begründet durch J. I. Doedes, B. J. L. de Geer, H. H. Kemink und J. J. van Oosterzee, und aus ihren Händen 1858 übergegangen in die von Dr. D. Harting, haben sich als „Neue Jahrbücher" nur bis 1863 gehalten. Es schien, dass die Gemüther zu sehr beunruhigt waren, um sich mit der wissenschaftlichen Entwicklung der Theologie ausserhalb allen Streitpunkten ernstlich zu beschäftigen, und bei aller Verschiedenheit der Richtung durch dieselbe Liebe zur wissenschaftlichen Untersuchung vereinigt zu bleiben.

Inzwischen war das Interesse an derartigen, tüchtigen und streng durchgeführten Studien, obgleich zeitweilig abgelenkt, doch bei Schriftstellern und Lesern nicht erstorben. Es lebte wieder auf, doch bei der Scheidung suchte und fand jede der Richtungen ihr eigenes Organ.

Ohne unbescheiden zu sein, können wir gewiss unter Zustimmung aller derer, welche in den Niederlanden die wissenschaftliche Behandlung der Theologie hochschätzen, unsrer „Theologischen Zeitschrift" den ersten Platz anweisen. Sie ward 1867 ins Leben gerufen durch F. W. B. van Bell, S. Hoekstra Bz., A. Kuenen, A. D. Loman, L. W. E. Rauwenhoff und C. P. Tiele, zu welchen später noch hinzutraten H. P. Berlage, Ph. R. Hugenholtz und H. Oort.

Neben dieses Organ der Modernen stellte in demselben Jahr 1867 die Mittelpartei, welche sich selbst mit Vorliebe „evangelisch" nennt, ihre gleichfalls alle 2 Monat erscheinende Zeitschrift, „Glaube und Freiheit," redigirt von Dr. T. K. M. von Baumhauer, H. Brouwer, W. Francken Az., M. A. Gooszen, J. Hartog, E. H. Lasonder, und Dr. J. van Loenen. Hier suchte man so viel als möglich auch für Nicht-Theologen verständlich zu schreiben. Die Letzteren mögen es sich dann gefallen lassen, einen einzelnen Artikel und sehr viele Anmerkungen ungelesen zu lassen.

Die Rechte hat lange auf ein eigenes wissenschaftliches Organ warten müssen, nachdem die neue Richtung sich von den früheren Genossen getrennt hatte. Dr. J. Cramer und Dr. G. H. Lamers veröffentlichten 1863 eine nicht zu bestimmten Zeiten erscheinende Sammlung ihrer Studien, welcher sie den Namen gaben: „Beiträge auf dem Gebiet der Theologie und Philosophie," nach dem Erscheinen des ersten Theiles, 1863—67, als „Neue Beiträge" bezeichnet. Von dieser neuen Reihe ist unlängst das erste Stück des vierten Theiles erschienen.

Dr. J. J. van Oosterzee, Professor der Theologie zu Utrecht († Aug. 1882), welcher besonders Gewicht legte auf den Namen eines „biblischen" Theologen, gründete gleichfalls ein eignes Organ, „Für Kirche und Theologie", in welchem er von Zeit zu Zeit sein wissenschaftliches Gemüth entlastete und

wovon zwei Theile mit der Jahreszahl 1872 und 1875 ans Licht getreten sind.

Für alle Bestrebungen der wissenschaftlichen Theologie unter den Mitgliedern der Rechten begannen im J. 1875 Dr. P. D. Chantepie de la Saussaye und Dr. J. J. P. Valeton Jr., später unterstützt von Dr. Is. van Dijk ihre „Studien, Theologische Zeitschrift". Aber sie schlossen die Arbeit mit Vollendung des siebenten Theils 1881, weil sie bei den geistesverwandten Schriftstellern keine genügende Unterstützung fanden. Inzwischen wurde sie nach Verlauf eines Jahres von Andern weiter geführt, von F. E. Daubanton, F. van Gheel Gildemeester, A. J. Th. Jonker, C. H. van Rhijn und D. C. Thijm. Sie brachten im Titel eine kleine Aenderung an und nannten ihr angenommenes Kind, welches noch in seinem ersten Lebensjahre steht: „Theologische Studien. Zeitschrift für Niederländische Theologie."

Bei zeitweiligem Fehlen eines eignen Organs für die reifen Früchte ihrer wissenschaftlichen Untersuchung, oder wenn sie sich aus andern Gründen lieber dort hören liessen, fanden und finden rechtgläubige Theologen Gastfreundschaft unter dem geistesverwandten Dach der „Stimmen für Wahrheit und Friede. Evangelische Zeitschrift für die protestantischen Kirchen," seit beinahe 20 Jahren hervorgegangen aus dem „Büchersaal der gelehrten Welt," und während fast der ganzen Zeit redigirt von Dr. A. W. Bronsveld.

Eine ähnliche Gastfreundschaft fanden häufig moderne, bisweilen auch wohl evangelische Theologen in den bedeutendsten Zeitschriften von allgemeinem Charakter: „Der Führer" (De Gids) gegründet 1837, „Der Zeitspiegel," gegründet 1844, und die „Vaterländischen literarischen Studien," Vaderlandsche Letteroefeningen, im Alter von 115 Jahren 1876 eingegangen.

Ein einziges Mal kam dasselbe seit Kurzem vor in den „Stimmen aus der freien Gemeinde," dagegen seit 1873 öfter in der „Bibliothek der modernen Theologie und Literatur". Bis zum Jahre 1873 enthielt diese Bibliothek keine niederländische, sondern nur ausländische Stücke. Sie ward 1862 von J. H. Maronier begründet und kam 1880

unter die Leitung von Dr. M. A. N. Rovers. Ihr Inhalt ist nicht in erster Linie für Fachleute bestimmt, doch pflegen diese hier nicht wenig Zusagendes anzutreffen aus dem reichen Schatz gediegener Zeitschriftenartikel und kleiner selbständig erschienener Schriften deutschen, englischen, französischen oder schweizerischen Ursprungs. Seit 1880 bietet das „Beiblatt der Reform", vor der Zeit der „Reform" (De Hervorming) selbst das Organ des niederländischen Protestantenbundes, Gelegenheit zu Bücherbesprechungen und kleinen wissenschaftlichen Beiträgen.

Einen eigenthümlichen Platz hat die Monatsschrift „Neues und Altes," redigirt von J. Hooykaas Herderscheê und Dr. A. L. Poelman, von 1860–1871 eingenommen. Sie war eine Fortsetzung des „Bibelfreundes," welchen Poelman und Dr. U. P. Okken 1856 begründeten und ebenso wie dieser bestimmt, den Inhalt und Geist der Bibel in entschieden modernem Geist zu erklären. Prediger und Gemeindeglieder, welche in angenehmer und zuverlässiger Weise eingeführt werden wollten in die Art und die Resultate der Untersuchungen, welchen die Führer der neuen Richtung sich widmeten, besonders auf dem Gebiete der neutestamentlichen Kritik und Exegese, lasen die Zeitschrift Jahre lang mit grosser Vorliebe. In populärer Form gab sie bisweilen Artikel, welchen gleichwohl selbständige Studien zu Grunde lagen. Als Hülfsmittel für die Exegese und ihre Geschichte verdient sie auch jetzt noch Beachtung. Ein Register der behandelten Bibelstellen erleichtert den Gebrauch.

Als der erste Streit vorüber und das Neue bereits auf dem Wege war, alt zu werden, selbst für seine wärmsten Freunde, da nahm das Interesse ab. Die Zeitschrift ging in andere Hände über, wurde aber schon ein Jahr später mit einer jüngeren Schwester verschmolzen, welche ihre Sache, auch im Dienste der neuen Richtung, 1867 unter Leitung von J. van der Ven und H. Vrendenberg begonnen, einfacher angefasst und stets mehr zum Volk gesprochen hatte in erbaulich-belehrendem Geiste. Mit Ehren trägt sie noch alle Zeit ihren Namen: „Glaube und Leben, Beiträge zur religiösen Volksentwicklung". Hier kommt sie jedoch

ebensowenig weiter in Betracht, wie der 1872 eingegangene „Evangelienspiegel", eine Monatsschrift zur Beförderung der Kenntniss von Religion und Christenthum, redigirt zuerst von Dr. L. S. P. Meyboom, später von J. H. Maronier, oder das „Religiöse Album", bestimmt zur Sammlung von Erbauungsliteratur aus den Niederlanden und dem Ausland, redigirt von Dr. A. G. van Hamel, 1871—77, oder periodische Ausgaben von Kanzelreden, wie von Seite der Modernen früher die „Sprache des Glaubens", besorgt von W. de Meijier, 1867 ff., worauf bald folgten H. Oort's „Stüberpredigten", welche 1875 als „Unsre Gottesdienstpredigt" in die Hände des Dr. J. W. Lieftinck und des Referenten übergingen; oder von orthodoxer Seite „Das ewige Evangelium", seit Jahren redigirt von Dr. J. Cramer und Dr. G. H. Lamers; etc. In derartigen Ausgaben mag man nicht undeutlich den Einfluss der fortgesetzten wissenschaftlichen Untersuchung spüren, doch liefern sie keinen unmittelbaren Beitrag zur Geschichte der

Historischen Kritik.

Für dieselbe schrieb am Anfang der Periode,[1]) welche uns hier beschäftigt, Cd. Busken Huet, damals wallonischer Prädikant in Haarlem, eine warme Vertheidigung, eingekleidet in die plastische Form von „Briefen über die Bibel" (1. Ausg. 1858. 2. Aufl. 1863). Die zweifelnde Machteld sucht und findet Licht bei ihrem gelehrten Bruder Reinout, der sie in allgemein verständlicher Weise belehrt über die Resultate der neueren oder Tübinger Kritik betreffs des Ursprungs der neutestamentlichen Schriften, der Zusammenstellung der evangelischen Geschichte, des Verhältnisses der Synoptiker zum vierten Evangelium, des lehrhaften Inhaltes dieses Buches, der Verbindung zwischen dem Paulus der Apostelgeschichte und demjenigen der Briefe. Mit einer Anzahl von Beispielen sucht er die Richtigkeit und damit die Berechtigung dieser Kritik zu erweisen.

1) Man vergleiche was A. Pierson u. C. P. Tiele verhandelten über „Historisch-kritische Grundsätze" in Pierson's „Zeitschrift f. Theol. u. Philosophie" 1857. S. 172—234; 353—368; und Opzoomer „*De waarheid en hare kenbronnen*" 1859. S. 41—119.

Diese Briefe wurden von vielen mit grossem Interesse gelesen, während Andere sich schwer ärgerten. Neffe Leonard, obgleich überzeugt, dass er lange nicht so geistreich sei als Reinout, nahm doch den Kampf auf und schrieb durch Dazwischenkunft von C. P. Hofstede de Groot, damals Prädikant zu Rottum, später Professor zu Groningen, gleichfalls an Machteld „Briefe über die Bibel“ (1859), worin er unter Anderem seiner Cousine zu beweisen sucht, dass Reinout ganz unwissenschaftlich gesprochen habe über die Entstehung und den Charakter der Evangelien, ihr gegenseitiges Verhältniss und geschichtlichen Werth, den Ursprung und die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte. Er war offenbar in der Hauptsache eins mit der Zeitschrift „Wahrheit in Liebe“, welche seinem Eifer für die Rettung der Ehre der Wissenschaft, ohne allzusehr mit dem leichtsinnigen Reinout auf dem Altar der historischen Kritik zu opfern, ebenso herzlich zustimmte (1859, S. 153—166), wie sie unmittelbar vorher mit hohem Ernst die 1858 begonnene Besprechung und Widerlegung von Huet's „Briefen“ fortsetzte (S. 111—153).

Die Frage war auf die Tagesordnung gesetzt. Das Recht und die Nothwendigkeit der historischen Kritik war im Princip auf beiden Seiten anerkannt. Streiten musste man fortan, theoretisch und praktisch, über die Grenzen ihrer Anwendung. Moderne Theologen sagten und bewiesen mit der That, dass sie dieselbe frei machen wollten von dem beengenden Einfluss des Supranaturalismus, von der kirchlichen Dogmatik und von jeder gläubig angenommenen und darum in Ehren gehaltenen Tradition. Man vergleiche ihre Behandlung neutestamentlicher Erzählungen in den bereits genannten Zeitschriften und vor allem ihre Schriften zur Beurtheilung und Erklärung des Inhalts des N. T. und des Ursprungs seiner verschiedenen Theile. Von einer und der andern soll später das Wichtigste berichtet werden, weshalb wir hier nur verweisen auf das mehrfach gedruckte Lesebuch von Dr. J. C. Matthes: „Die neue Richtung“ (2. Aufl. 1867) als auf eine Probe von Treue gegen das genannte Princip und von seiner stillschweigenden Empfehlung. Hier wird u. A. die alte und die neue Auffassung von der Bibel, von Wundern und Wunder-

erzählungen, von Jesus, dem Christenthum und der Kirche einander gegenüber gestellt und abgewogen.

Mit der bestimmten Absicht, zu zeigen, wie die historische Kritik verfährt, entwickelte Dr. J. A. Lamping den Lesern von „Neues und Altes" (1865. S. 57—98) die Gründe, weshalb sie die übernatürliche Geburt Jesu verwirft, und hielt Dr. L. W. E. Rauwenhoff eine Vorlesung über die Bibel und die moderne Richtung, abgedruckt in „Neues und Altes" (1866. S. 1—27). Prof. Hoekstra suchte das grosse Interesse ins Licht zu stellen, welches der religiöse Glaube der Gemeinde an der freien, historischen Untersuchung habe („Vorlesungen über die biblischen Berichte betreffend das Leben Jesu". 1866. S. 269—315), wogegen Dr. C. H. van Herwerden von mehr konservativem Standpunkt Bedenken erhob („Wahrheit in Liebe". 1867. S. 385—412).

Andere waren ihm bereits vorangegangen mit dem versuchten Nachweis, dass die historische Kritik in den Händen der modernen Theologen, weit entfernt frei zu sein, auf unwissenschaftliche Weise beherrscht werde durch bestimmte philosophische Grundsätze über Wunder und dergl., während erst unter Anerkennung des Supranaturalismus die vollständige und wirklich freie Anwendung der historischen Kritik zu ihrem Rechte kommen solle. So hatte Dr. J. I. Doedes seine Professur in Utrecht angetreten mit einer vielbesprochenen „*Oratio de critica studiose a theologis exercenda*". Bei der folgenden Untersuchung des Gegenstandes, der Aufgabe, des Rechtes, der Regel und der Methode der Kritik zeigte sich deutlich, wie sehr der neue Professor das Recht der Kritik so kräftig als möglich auch für alle Freunde des Supranaturalismus in Schutz nehmen wollte, immer in dem Sinn, dass der Offenbarungsglaube und sein Inhalt, oder was man von rechtgläubiger Seite aus dem grossen Buch der Geschichte und der Ueberlieferung dazu zu rechnen pflegt, ausser ihrem Bereich gehalten werde. Dagegen erklärte sich Dr. A. Pierson im „Führer" (Gids), bei welcher Gelegenheit das berüchtigte „*mihi constat*" geboren wurde, unter welchem an sich bescheidenen Ausdruck der Redner seine persönlichen Ueberzeugungen wiederholt zusammengefasst hatte,

welche ihm nun als unpassend und des Priesters der Wissenschaft unwürdig zum Vorwurf gemacht wurden. Günstiger sprach in den „Neuen Jahrbüchern“ (1860. S. 71—90) Dr. Harting über die „Oratio“, obschon er nicht so unbestimmt wie „Wahrheit in Liebe“ (1860. S. 151—154) den Inhalt loben mochte und besonders sich beschwerte gegen Doedes' Festhalten an überlieferten Lehrstücken, im Gegensatz gegen die vorab als gültig erkannte Theorie.

Für das Bedürfniss „evangelischer“ Christen und gegenüber den von den Modernen vertretenen Sätzen suchte W. Francken Az. geltend zu machen, dass der christliche Glaube nicht völlig unabhängig sei von der historischen Kritik, und dass es darum geboten sei, eine historische Kritik, welche uns verbieten sollte, Christus für den wirklichen Heiland zu halten, sorgfältig nach ihrer Beglaubigung zu fragen. Zum Schluss soll uns nach keiner historischen Kritik verlangen, als nach einer, „deren Principien nicht in Streit sind mit unserm christlichen Bewusstsein, welche also einen Probirstein gebraucht, welcher durch uns nicht im Princip verurtheilt werden muss („Glaube und Freiheit“. 1867. S. 30—53. 453—477).

Dr. A. T. Reitsma schrieb zur Belehrung und Warnung für diejenigen, welche durch schlechte Werke und Vorbilder von Modernen auf einen falschen Weg geleitet seien, über den Charakter, den Werth und den rechten Gebrauch der sogenannten äusseren und inneren Beweise in der Behandlung historisch-kritischer Fragen. Er suchte auf diese Weise klar zu stellen, welche Methode bei der Untersuchung der Echtheit oder Unechtheit einiger biblischer Bücher befolgt werden müsse („Wahrheit in Liebe“. 1868. S. 109—132. 175—209). Hatte Reitsma dabei besonders das vierte Evangelium im Auge, so gab G. W. Stemler in derselben Zeitschrift (S. 385—395) eine kurze Skizze von dem Ursprung, dem Fortgang und der Aufgabe der historischen Kritik betreffs der Evangelien im Allgemeinen.

Dr. von Baumhauer schrieb („Glaube und Freiheit“. 1870. S. 324—344) Winke und Wünsche in Bezug auf die Kritik der neutestamentlichen Bücher, nach Anleitung von verschiedenen Bibelstudien, in welchen völlig streitige Resultate vorgetragen waren. Dies, meinte er, müsse die Folge davon

sein, dass man nicht von richtigen Principien ausgehe, man untersuche nicht unparteiisch, nicht vielseitig genug. Einige Jahre später gab das Erscheinen von Scholten's „Paulinischem Evangelium" ihm Anlass, an diesem Beispiel zu zeigen, welche Vorzüge den historisch-kritischen Schriften unsrer Zeit eignen, aber auch, welche Mängel bei der Handhabung der Schriftkritik in den Niederlanden eingebürgert seien („G.u.F." 1873. S. 413—456).

Dr. van Dijk klagte ebenfalls über die Hyperkritik einiger, welche, wie z. B. Holsten, historisch-kritische Fragen mit einem einzigen Worte entscheiden, statt das Für und Wider sorgfältig abzuwägen. („Studien". 1877. S. 379—382). Derartige Klagen wurden öfter laut, sowohl im Hinblick auf vaterländische, als auf fremde Autoren, gewöhnlich von Seite der mehr oder minder orthodoxen Theologen, während diese von modernen meist den Vorwurf hören mussten, dass sie zu Gunsten ihrer Dogmatik den Regeln der historischen Kritik der Anwendung beständig untreu wurden.

Inzwischen wurde stets von vielen gefühlt, wie gross auf diesem Gebiet der Einfluss der Weltanschauung und der damit zusammenhängenden theologischen Richtung eines Jeden sei. Noch vor Kurzem versicherte R. H. Drijber („Glaube und Freiheit". 1882. S. 28—45) wie die Kritik von Prof. Loman in dessen *„Quaestiones Paulinae"* (vgl. Jahrb. 1883. S. 593 ff.) ihn und seine evangelischen Gesinnungsgenossen unberührt lasse und lassen müsse, weil sie ausgehe von der Richtigkeit der für ihn unbewiesenen und unbeweisbaren Tübingischen Hypothese, dass ein unversöhnlicher Streit bestehe zwischen den Hauptbriefen des Paulus und der Apostelgeschichte, und dass der Supranaturalismus nicht historisch sei. Loman, sagt er, führt den von Tübingen angegebenen Grundsatz konsequent durch und zeigt daher an seinem Beispiel, wie verkehrt der Baum ist, welcher solche Früchte trägt. Nach der Methode des Amsterdamer Theologen muss das Resultat jeder Untersuchung nothwendig sein: die vorliegende Schrift ist unecht, während man vielmehr von einem Brief, welcher unter dem Namen des Paulus auf uns gekommen ist, annehmen muss, dass er wirklich vom Apostel geschrieben ist, bis man im Stande ist, das Gegentheil zu beweisen.

Ohne dass dabei dogmatische Differenzen ins Spiel kamen, oder geringere Voreingenommenheit für die Resultate der historischen Kritik im Allgemeinen, hatte ich selbst bereits früher Anlass gehabt, einige Bedenken zu entwickeln gegen die vielfach gepriesene Methode, welche bei Beurtheilung der Echtheit oder Unechtheit einiger Schriften diese nach einander prüfen will an den beiden Hypothesen: das Werk ist echt und das Werk ist unecht, um danach entweder das Eine oder das Andere anzunehmen, je nachdem entweder die erste oder die zweite Hypothese das Ganze und die Einzelheiten besser erklärt. Dr. A. B. van der Vries hatte in seiner Dissertation über die beiden Briefe an die Thessalonicher (1865) diese Methode nachdrücklich empfohlen und aus ihrer Anwendung die Thatsache erklärt, dass er die Unechtheit beider Briefe hatte behaupten müssen, während ich mit Anderen geglaubt hatte, die Echtheit des ersten festhalten zu müssen. Die Annehmbarkeit der Methode musste deshalb geprüft werden. Ich stellte ihrer Empfehlung durch van der Vries meine Bedenken gegenüber („Theologische Beiträge". 1866. S. 97—123) und suchte zu erweisen, dass die genannte Methode eine unparteiische Untersuchung unmöglich mache, immer zur Erklärung der Unechtheit führen müsse und daher ihr Urtheil mit sich führe. Kurz darauf wurde die Methode, welche van der Vries vertheidigt hatte, entschieden bestritten durch G. W. Stemler („Theol. Beiträge. 1866. S. 999—1017, und durch J. Douwes („Wahrheit in Liebe". 1866. S. 869—883).

Dr. Rovers besprach in einem besondern Aufsatz (Theol. Zeitschrift. 1878. S. 59—84) die Methode von E. Renan in der Behandlung historisch-kritischer Fragen, besonders des N. T. und wies die eigenthümlichen Schwächen derselben auf, wie auch die ungebührliche Vernachlässigung der Resultate bedeutender Vorgänger. Andere hatten bereits früher, besonders nach dem Erscheinen seines „Leben Jesu" Bedenken erhoben gegen Renan's Methode, doch waren sie ebensowenig geneigt, dem Supranaturalismus nachzugeben. Dagegen blieben viele dabei, die Leugnung des Uebernatürlichen als die Hauptursache anzusehen, wenn moderne Führer der historischen

Kritik für unreif geachtete Früchte ihrer Untersuchung anboten. So meinte Prof. J. Tideman die Willkür, welche er in der Kritik des „Meisters", F. Chr. Baur, entdeckt hatte, aus dessen Anti-Supranaturalismus ausschliesslich erklären zu müssen und vollkommen erklären zu können; „Theol. Beitr." 1866. S. 889—913. Dass jedoch nicht alle so ungünstig über den berühmten Tübinger urtheilten, bewiesen das Interesse, welches Teyler's theologische Gesellschaft an den Tag legte durch das Ausschreiben der Preisfragen, wonach eine vollständige kritische Uebersicht über F. Chr. Baur's Wirksamkeit auf theologischem Gebiet verlangt wurde,[1]) und die 1867 eingesandten, gekrönten und auf Rechnung der Gesellschaft gedruckten Antworten von Dr. W. Scheffer und von Dr. S. P. Heringa, ferner was aus Anlass beider Werke von Dr. A. D. Loman geschrieben wurde (Gids. Nov. 1870), wie auch Scheffer's Antwort darauf (Theol. Ztschr. 1871. S. 80—90) und die Abhandlung von J. de Koo über das Werk Heringa's („Vaterländische lit. Studien." 1871. III. S. 105—131).

Inzwischen fuhr man von der rechten wie von der linken Seite fort, die historische Kritik wenigstens im Princip mit Auszeichnung zu behandeln. Man sagte nichts Uebles von ihr, wenn man mit Dr. van Dijk den innigen Zusammenhang zwischen Religion und Geschichte in's Licht zu stellen suchte (Studien. 1881. S. 300—332), wogegen Dr. Hugenholtz seine Ansicht vertrat, dass der echte religiöse Glaube nie abhängig sein könne von den Resultaten historischer Untersuchung (Theol. Zeitschrift 1883. S. 153—163); oder wenn man mit dem erstgenannten und anderen sogenannten ethischen Orthodoxen einem sichern sittlichen Bewusstsein eine entscheidende Stimme zuzuweisen suchte bei der Beurtheilung historisch-kritischer Fragen, wogegen Dr. Hugenholtz noch kürzlich seine Stimme erhob (Theolog. Zeitschrift 1883. S. 163—172). Das eigenthümliche Streben dieser ethischen Orthodoxen, in möglichst gutem Verhältniss zu leben, sowohl mit der Wissenschaft und ihrer freien Behandlung auf der einen, als mit dem Offenbarungsglauben der rechtgläubig

1) Vgl. „Strauss und Baur" in L. W. E. Rauwenhoffs „Geschichte des Protestantismus" 1865. II. S. 328—362.

denkenden Gemeinde auf der andern Seite, bewog u. A. einen ihrer bedeutendsten Wortführer, Dr. J. J. P. Valeton Jr., Professor zu Utrecht, in einigen Flugschriften, betitelt „Ein neuer Anfang“ (1882) und „Glaube und Theologie“ (1883), die Ansicht vorzutragen, dass es für unsern christlichen Glauben vollkommen gleichgültig sei, zu welchen Resultaten die historische Kritik komme, weil dieser Glaube ausschliesslich ruhe auf dem Grunde der Lebenserfahrung. Sein Amtsgenosse Doedes bestritt diese Meinung in den „Stimmen für Wahrheit und Friede“ (1883. I. S. 133—148. 249—268) und Dr. G. J. Brutel de la Rivière schrieb ihm deshalb einen „Offenen Brief“ (ebenda S. 269—280) der von dem Angegriffenen unmittelbar beantwortet wurde (ebenda S. 281—289). Einen Mittelweg sucht J. H. L. Roozemeyer in der Erläuterung seiner Ueberzeugung, dass unser christlicher Glaube weder auf der historischen Kritik noch auf der christlichen Lebenserfahrung beruht, sondern auf der Persönlichkeit Jesu, welche wir — doch nur theilweise — kennen lernen aus Berichten über sein Wirken und sein Schicksal, bei deren Beurtheilung historische Kritik am Platze ist (Stimmen für Wahrheit und Friede. 1883. II. S. 39—52). Professor J. J. P. Valeton zu Groningen erklärte in seiner *Πίστις* und *ἱστορία* („Theol. Studien“. 1883. S. 339—370), den Glauben (bei ihm = Glaube in Christus) für ganz unabhängig von jeder Untersuchung über die Geschichte Jesu Christi; der Glaube würde unverändert bleiben, wenn auch die Kritik lehrte: alle Schriften des N. T. sind unecht, ja selbst: Jesus von Nazareth war keine historische Person. Jedoch sollte der Christus für ihn kein Trugbild sein, sondern für immer sein Heiland bleiben.

Eine vollkommene Kriegserklärung gegen die neuere Bibelkritik in ihrem ganzen Umfang ward Oktober 1881 im Namen des Glaubens und der Wissenschaft von Dr. A. Kuyper erlassen bei Uebernahme des Rektorats der freien Universität, so genannt, weil sie keine staatliche oder städtische Anstalt ist, sondern allein gebunden an die drei Formulare der Einheit, wie sie 1619 auf der Dortrechter Synode festgestellt sind. Der Festredner sprach über „Die heutige Schriftkritik“,

welche er nach ihrer bedenklichen Tendenz für die Gemeinde des lebendigen Gottes darstellen wollte. Seine Rede ist eine merkwürdige Probe von konsequentem Festhalten an den altreformirten Principien, deren Auferstehung aus dem Grabe des 17. Jahrhunderts durch Dr. Kuyper und die Seinen mit eiserner Ausdauer erstrebt wird in Kirche und Staat, für die Schule und das Leben, und wobei *in casu* der streng durchgeführte Begriff der mechanischen Inspiration der Schrift auf den Thron gesetzt wird.

Die Rede erregte nicht wenig Aufsehen, besonders im Lager der mehr oder weniger rechtgläubigen Theologen, welche höchst ungern den Stab gebrochen sahen über ihr völliges oder theilweises Zurückweichen vor Einwänden der Kritik. Der verstorbene Professor van Oosterzee ging ihr in den Hauptpunkten nach und vertheidigte eine freisinnige Auffassung der Eingebung der Schrift („Theopneustie" 1882). G. A. F. mischte Ernst und Scherz in dem scharfen Brief, welchen er einen in's Schwanken gebrachten Studenten der Theologie an den abgetretenen Rektor schreiben liess (Stimmen für Wahrheit und Friede 1882. Jan.). Dasselbe that ein Anonymus, welcher ebenso wie van Oosterzee eine eigne Schrift ausgab: „Die Schriftbetrachtung von Dr. A. Kuyper" (1882). Dr. von Baumhauer untersuchte das Urtheil des Professors über die

Textkritik,

besprach seine dem 17. Jahrhundert angehörige Verherrlichung des *textus receptus* und damit zusammenhängende Geringschätzung abweichender Lesarten, des einsichtigen Gebrauchs der besten Handschriften und der Conjekturalkritik (Glaube und Freiheit. 1882. S. 26—48).

Auf diesem Gebiet ist in den Niederlanden noch nicht vergessen die von Teyler gekrönte „Abhandlung über die Textkritik des N. T." von Dr. J. I. Doedes (1844), worin sowohl die Geschichte des Textes der neutestamentlichen Bücher, als die Principien und Mittel, welche bei der Textkritik vorzugsweise in Anwendung kommen müssen, ferner die wahre kritische Methode und die kritischen Regeln auf eine für jene Zeit vortreffliche und auch für die Gegenwart noch sehr

beherzigenswerthe Weise besprochen sind. Dass der Autor als Professor seine Liebe zur Kritik, ihrer Geschichte und ihrer Anwendung auch auf die Schriften des N. T. nicht verloren hat, wissen seine Schüler seit Jahren und mögen Andere sehen aus dem, was er noch unlängst über die Geschichte und die Kritik des überlieferten Textes der neutestamentlichen Schriften drucken liess in der 2. Ausgabe seiner „Encyklopädie der christlichen Theologie.“ (1883. S. 58—68).

Prof. Kuenen schrieb eine Handleitung zum Gebrauch beim akademischen Unterricht: *„Critices et hermeneutices librorum N. Foederis lineamenta“* (1858. 2. Aufl. 1859), worin er u. A. in knapper Form die Geschichte der Textkritik erzählt und die Regeln bespricht, welche bei ihrer Anwendung im Auge behalten werden müssen. In Verbindung mit seinem Amtsgenossen Cobet schenkte derselbe Gelehrte uns einen köstlichen Beitrag zur Ausübung der neutestamentlichen Textkritik in der Ausgabe des *„Novum Testamentum ad fidem codicis Vaticani“* (1860) beurtheilt von T. J. Halbertsma in dem „Gids“ (1861. I. S. 865ff.). Die höchst wichtige *„Praefatio“* bespricht nicht bloss die Geschichte der älteren Ausgaben des *Vaticanus*, sondern richtet auch die Aufmerksamkeit auf die Menge und die Eigenart der meisten in dem Manuscript vorkommenden Fehler. Betreffs des Textes war es den Herausgebern nicht zu thun um einen möglichst richtigen Text des N. T., sondern um einen genauen Abdruck des *Vaticanus*, gereinigt von Sprach- und Schreibfehler.

Sehr wichtig für die Förderung der Textkritik ist die Beurtheilung von Tischendorf's *Editio VII. Ni Ti* („Neue Jahrbücher“. 1860. S. 548—597) von Dr. J. H. Holwerda, einem Kenner des Griechischen, wie wenige, dessen exegetisch-kritische Beiträge mehr Aufmerksamkeit und Würdigung verdienen, als sie bis jetzt gefunden haben.[1]) Trotz aller Anerkennung der Verdienste Tischendorfs und dessen, was wir ihm schulden, glaubt er doch seine Autorität als

1) Man sehe, was die Literatur vor 1859 betrifft, seine „Exegetischen Anmerkungen zu einigen Stellen des N. T.,“ (1853), „Die Beziehung des Verstandes zur Auslegung der Bibel“, (1853) und „Beiträge zur Auslegung des N. T.“ (1855).

angemasst betrachten zu müssen. Er giebt uns zu viele Varianten, welche für die Kritik des Textes von keiner Bedeutung sind: den neuerdings beigebrachten fehlt fast aller Werth Die Väter, welche er anführt, hat er nicht studirt; ebensowenig die alten Uebersetzungen. Sein Urtheil über den Werth der Codices hat er nicht deutlich ausgesprochen. Die von ihm aufgestellten Regeln bringen uns nicht weiter. Er selbst befolgt sie nicht in der Anwendung. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung bestimmt bei ihm allzu oft, was für die wahre Lesart gehalten werden soll. Ein wie viel besseres Werk hätte er liefern können, wenn er eins der ältesten Manuscripte seinen Ausgaben des N. T. zu Grunde gelegt hätte. Dafür hätte die Wahl auf B oder C fallen müssen.

Inzwischen blieb Tischendorf der gefeierte Mann, seine Ausgaben, die siebente und achte, in aller Händen. Einer genauen Vergleichung dieser beiden widmete Prof. J. J. Prins gelegentlich seine Untersuchung („Theol. Zeitschrift". 1872. S. 615—627 betreffs des Galaterbriefes, ebenda 1874. S. 510—520 betreffs Röm. I—VI). Darum jedoch brauchten andre Ausgaben nicht unbeachtet zu bleiben, wie Prins noch 1881 in der „Theol. Zeitschrift" (S. 580f.) das griechische N. T. anzeigte, welches die Baseler Bibelgesellschaft 1880 ausgegeben hatte. Eine neue Entdeckung auf dem Gebiete der Textkritik fand fortwährend theilnehmende Ohren und Augen. Man sehe zum Beweise, wie Prof. Hofstede de Groot die Bedeutung der Auffindung des Sinaiticus für die Gemeinde schätzte („Wahrheit in Liebe". 1866. S. 132—143) oder was Dr. A. J. Th. Jonker schrieb zur Schilderung des *Codex Graecus purpureus Rossanensis:* Σ („Studien". 1880. S. 402—412).

Als Kuriosität bemerken wir die in deutscher Sprache geschriebenen „Neuen Entdeckungen auf dem Gebiete der biblischen Textkritik" von J. Jongeneel (1868), worin u. A. Spuren eines alt-israelitischen Strophenbaues in den Evangelien besprochen wurden. Dr. J. P. N. Land hat, was den hebräischen Theil dieser Schrift betrifft, unbarmherzig den Stab gebrochen über diese Ausschweifung einer krankhaften Phantasie („Theol. Zeitschrift". 1869. S. 287—290).

Als ein nicht unwichtiger Theil der Textkritik hat in

den letzten Jahren die Conjekturalkritik in den Niederlanden vieler Aufmerksamkeit auf sich gezogen, Dank einer von der Teyler'schen theologischen Gesellschaft darüber ausgeschriebenen Preisfrage. Von den vier eingelaufenen Antworten wurden zwei gekrönt und 1880 in die Werke der Gesellschaft aufgenommen: „Ueber die Anwendung der Conjekturalkritik auf den Text des N. T." von Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen, und „Conjekturalkritik, angewandt auf den Text der neutestamentlichen Schriften" von Dr. W. C. van Manen. Wir hatten beide in Uebereinstimmung mit der gestellten Frage, aber natürlich Jeder auf seine Weise, die Geschichte der zur Behandlung gestellten Kritik beschrieben, ihre Nothwendigkeit beurtheilt und eine Zusammenstellung ihrer Resultate gegeben. Betreffs der Geschichte hatte ich mich mehr auf Einzelheiten eingelassen. Von der Nothwendigkeit dieser Kritik waren wir beide in gleicher Weise durchdrungen. Was den dritten Theil anlangt, urtheilte van de Sande Bakhuyzen, dass er möglichst kritisch zu Werke gehen müsse, während ich glaubte, mehr auf Vollständigkeit sehen zu müssen. Unsre Schriften also ergänzen einander in gewissem Sinne. Sie wurden ausführlich und mit grosser Sachkenntniss besprochen von Dr. M. A. N. Rovers in der „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie" 1881. S. 385—408, und von J. H. A. Michelsen in den „Studien" 1881. S. 137—172.

Noch ehe Teyler über unsre Arbeit einen Beschluss gefasst hatte, sprach einer unserer Beurtheiler, Dr. D. Harting, in der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Amsterdam über die Feststellung des Textes der neutestamentlichen Schriften. Seine Beiträge wurden aufgenommen in die „Berichte und Mittheilungen der Königl. Akademie der Wissenschaften", Abth. Literatur. 2. Reihe. Th. IX. S. 46—70. Er wies hin auf den traurigen Zustand der Manuscripte, auf das Ungenügende, bloss auf diplomatischem Wege den Text festzustellen, und auf die Nothwendigkeit, dabei streng wissenschaftlich zu Werke zu gehen und bisweilen auch von Muthmassungen Gebrauch zu machen. Die neue Arbeit solle in unsern Tagen besser denn jemals früher unternommen werden, um so besser, je mehr man die Gefahren des Subjektivismus durch Zu-

sammenarbeiten zu überwinden suche. Ein Plan dazu ward angeboten, aber als unpraktisch und undurchführbar abgewiesen.

Sehr gute Beiträge zur Säuberung des überlieferten und zur Herstellung des ursprünglichen Textes durch einsichtige Vermuthungen hat der Amsterdamer Sprachforscher Dr. S. A. Naber bereits dreimal gegeben in der Zeitschrift „*Mnemosyne*“ (1878. S. 85—104. S. 357—372. 1881. vol. IX. p. III). Von den ersten zwei Reihen gab Dr. H. P. Berlage einen beurtheilenden Bericht („Theol. Zeitschrift“. 1880. S. 74—97). Die dritte fand weniger Zustimmung bei B. G. de Vries van Heyst, welcher mehrere Fehler, vor allem theologische Sünden, zu tadeln hatte (ebenda 1881. S. 617—627).

Jedoch, wie wagte sich Jemand daran, Conjekturen in grösserer Zahl zu machen und fände keinen Widerspruch? Prof. Scholten hatte zu der Zeit, als er noch die Echtheit des Johannesevangeliums vertheidigte, im überlieferten Bibeltext eine Anzahl Interpolationen entdeckt, aber sie wurden alle ohne Unterschied als solche abgewiesen von Dr. van Herwerden, welcher den Text in der Hauptsache für unverfälscht überliefert hielt und Scholten nachwies, dass er sich bei seiner Kritik nicht durch äussere und innere Gründe habe leiten lassen, sondern durch seinen eigenthümlichen philosophischen und theologischen Standpunkt („Wahrheit in Liebe“. 1860. S. 9—106. 225—289). Wer mehr Vorbilder der Conjekturalkritik kennen lernen will, gute wie schlechte, benutze die bereits erwähnten Untersuchungen von Bakhuyzen und von mir. Hier sei nur noch hingewiesen auf die Monographie, mit welcher der Utrechter Prädikant S. S. de Koe unlängst die Doctorwürde erwarb: „Die Conjekturalkritik und das Evangelium nach Johannes“ (1883). Der Verfasser spricht über Conjekturalkritik im Allgemeinen, ihre Geschichte, ihre Nothwendigkeit, welche er anerkennt, worauf er zum Schluss selbst Regeln für die kritische Conjektur aufzustellen sucht. Aber er hat inzwischen den überlieferten Text des Johannesevangeliums in der Weise als Objekt der Conjekturalkritik betrachtet, dass er die wichtigsten Conjekturen, welche im Laufe der Jahre daran gewagt sind, gewogen und fast ohne Ausnahme zu leicht befunden hat. Sein Beur-

theiler, Dr. A. J. Th. Jonker („Theol. Studien." 1883. S. 455—474) lobt seine Arbeit. Er hat aber viele Bedenken gegen die logische Entwickelung seiner Gedanken und gegen die Richtigkeit und Genügsamkeit seiner Argumente im Verwerfen der von Andern empfohlenen Conjekturen.

Eng verbunden mit der Textkritik war und ist das Studium der

Hermeneutik.

Prof. Kuenen behandelte sie in den bereits genannten „Lineamenta". Er gab dort eine kurze Uebersicht über die Geschichte der Erklärung (*interpretatio*) des N. T. und eine Skizze der Auslegungskunde, erst im Allgemeinen betrachtet, dann im Besonderen als grammatische, historische, logische und psychologische *interpretatio*. Mit den hier gegebenen Vorschriften für eine gesunde Schriftauslegung mögen verglichen werden die Bemerkungen desselben Verfassers auf Anlass der Besprechung von A. Immer's „Hermeneutik des N. T." („Theol. Zeitschrift". 1874. S. 171—183).

Ausführlicher als ihre Behandlung in den „Lineamenta" ist die „Hermeneutik für die Schriften des N. T." von Dr. J. I. Doedes (1866), nicht bloss von Gesinnungsgenossen, sondern auch von den Modernen entschieden anerkannt. H. E. Stenfert Kroese („Vaterländische lit. Studien". 1867. III. S. 68—83) kündigte das Werk, von welchem 1878 eine dritte, sehr vermehrte Auflage erschien, als besonders belangreich und vortrefflich an. In der That nicht ohne Grund. Es bietet uns viel zur Kenntniss der Geschichte der Hermeneutik, zur Empfehlung und Beförderung einer streng grammatisch-historischen Auslegung. Wie bei Kuenen ist das Ganze eingetheilt in einen geschichtlichen und einen theoretischen Theil. Die Geschichte wird gegeben im Hinblick auf die verschiedenen Richtungen, welche sich bei Erklärung der neutestamentlichen Schriften geltend gemacht haben, nämlich die ungebunden willkürliche, die sklavisch gebundene und die wahrhaft freie. Bei der Entwickelung der Theorie der Exegese wird erst die Aufgabe bestimmt, welche der Ausleger zu erfüllen hat, und darauf der Weg, auf welchem er das Ziel erreichen kann. Wird hier neben der gramma-

tischen und historischen auch noch eine dogmatische Auslegung empfohlen, so geschieht dies nur insofern, als man das grammatisch und historisch gehörig Beleuchtete auch noch betrachten muss in Verbindung mit der ganzen Denkweise des Autors, dessen Worte man auslegt; eine Thätigkeit, welcher man den Namen „dogmatische Erklärung“ beilegen kann. Zum Schluss einige Winke und Bemerkungen über die Erfordernisse einer guten Uebersetzung. In der Hauptsache findet man das hier Mitgetheilte und Entwickelte wieder in des Verfassers „Encyklopädie“ (S. 68—83), wo von der Exegese der heiligen Schriften gehandelt wird, und zwar im Einzelnen 1° von der exegetischen *propaedeusis*, als bestehend aus der linguistischen, rhetorischen, archäologischen und hermeneutischen *propaedeusis*, 2° von der exegetischen Praxis, bestehend aus der Auslegung oder Erklärung und der Uebersetzung.

Gehen wir von der Theorie zur Praxis über, um zu sehen, wie die anempfohlenen Principien angewendet werden. Wir berichten zuerst einige

allgemeine Proben von Kritik und Exegese.

Man findet sie, obgleich in Duodez-Format, in reichem Ueberfluss in dem „Griechisch-Niederländischen Handwörterbuch zum N. T.“ von Dr. D. Harting (1863), einem selbständigen Werke von hohem Werth; doch verdankt es seine Entstehung dem Plan einer Uebersetzung von Schirlitz „Griechisch-Deutschem Wörterbuch“. In Vollständigkeit, Genauigkeit und dogmatischer Unbefangenheit steht Harting weit über seinem Vorgänger, der ebenso wie er für seine Landsleute zuerst ein Wörterbuch zum N. T. in der Muttersprache schrieb. Sein Ideal war, ein Werk zu geben, das man eine nach dem Sinn und nach der Bedeutung der Wörter klassificirte Concordanz sollte nennen können, ebenso vollständig und ebenso unparteiisch wie diese, wenn sie gut ist; das Ziel, welches er sich bei der Arbeit stellte war dieses, die Worte und Ausdrücke aus Sprachgebrauch und Zusammenhang gut zu erklären. Mit historisch-kritischen und dogmatischen Fragen sollte sie sich nicht einlassen, während natürlich die Textkritik nicht vernachlässigt werden dürfte.

Als kleine Beiträge zur Lexikographie mögen genannt werden: die Abhandlung von G. W. Stemler (Studien 1879, S. 341—356) zur Kennzeichnung der „*Vindiciae Articuli ὁ, ἡ, τὸ* in *Nov. Tto*“ von A. Kluit (1768—71), ein Buch, welches wohl alt, aber noch nicht veraltet heissen dürfte; eine Abhandlung über den dogmatischen Begriff des Glaubens (Theolog. Beiträge 1868, S. 40—79), wo derselbe Verfasser eine ausführliche Untersuchung anstellt über die neutestamentliche Bedeutung von εἰδέναι (wissen), γινώσκειν (begreifen), und πιστεύειν (glauben); womit man vergleiche einen Brief von derselben Hand über den religiösen Glauben, im Unterschied vor allem von Wissenschaft, bei welcher Gelegenheit ein Versuch gemacht wird, den Glauben möglichst genau so zu bestimmen, wie man ihn aus den Schriften des N. T. kennen lernt (Studien 1880, S. 229—242); und endlich, um hier nicht mehr dergleichen zu nennen, eine Abhandlung über den Gebrauch der Worte ἀποκαλύπτειν und φανεροῦν im N. T. von Dr. J. Cramer (Neue Jahrbücher 1860, S. 1—70). Dr. van Bell hatte unter Zustimmung der Prof. Scholten, van Hengel u. A. einen bestimmten Unterschied im Gebrauch dieser Worte an vielen Stellen des N. T. nachgewiesen, mit dem Zugeständniss, dass sie anderwärts auch zur Bezeichnung derselben Sache vorkämen. Dagegen sucht nun Cramer nachzuweisen, dass sie stets *promiscue* gebraucht werden.

Nicht wenig Proben einer glücklichen Handhabung der historischen Kritik und der Exegese des N. T. werden niedergelegt in dem „Biblischen Wörterbuch“, unter Mitwirkung vieler Anderer, herausgegeben von den damaligen Amsterdamer Professoren W. Moll, P. J. Veth und F. J. Domela Nieuwenhuis. Sie kündigten ihre Arbeit (3 Theile. 1852—59) an als bestimmt für das christliche Haus, aber sie lieferten ein Werk, welches seine besten Dienste leistet auf der Studierstube und dort von Anfang an mit Nutzen um Rath gefragt wurde und noch wird. Dass es gegenwärtig nicht ganz mehr genügt, begreift Jeder. Ob es deshalb mit Recht binnen Kurzem ausser Gebrauch gesetzt werden soll durch die angekündigte Bearbeitung eines „Neuen Biblischen Wörterbuches“, unter Beihülfe von

Dr. C. H. van Rhyn nach dem in Deutschland erschienenen Werke von Dr. Ed. Riehm, muss die Zeit lehren.

Eine Anzahl von Stellen, welche in Betracht kommen bei Auseinandersetzung und Prüfung des kirchlichen Lehrsystems der Reformirten, wurden untersucht und erklärt in dem klassischen Werk von Prof. Scholten: „Die Lehre der reformirten Kirche, in ihren Grundprinzipien aus den Quellen dargestellt und beurtheilt", welchem ein ausführliches Register behandelter Bibelstellen beigefügt wurde (4. Aufl. 1861—62). Dasselbe gilt von der umfangreichen Beurtheilung, welche Prof. Doedes gab von „Das Niederländische Glaubensbekenntniss und der Heidelberger Katechismus, als Bekenntnissschriften der Niederländischen reformirten Kirche im 19. Jahrh." (1880—81). Dies Werk — von den Gesinnungsgenossen mit grosser Voreingenommenheit begrüsst, man lese z. B. die Lobrede von J. H. L. Roozemeyer (Studien 1881, S. 249—260); von den Evangelischen ebenfalls mit grosser Werthschätzung aufgenommen, von W. Francken in ihrer Zeitschrift (Glaube und Freiheit 1880, S. 297—324) vom Referenten Dr. J. Offerhaus auf ihrer Jahresversammlung (ebda. 1881, S. 499—517); von denen, welche den hier behandelten Bekenntnissschriften nur noch historischen Werth zuerkennen, nur anerkannt als ein Beweis von Annäherung, doch im Uebrigen kühl aufgenommen, obgleich bewundert als merkwürdige Probe von Scharfsinn und Ausdauer — war von Anfang an den Ultra-Orthodoxen ein Dorn im Auge. Ihr gelehrter Wortführer D. A. Kuyper, sucht in seinem „Heraut" (1881, N. 115—118) und in einer besonderen Flugschrift „*Ex ungue leonem*" (1882) den Utrechter Gelehrten zu vernichten, ohne jedoch einen Versuch zu wagen, das verketzerte Buch, das in der That von Abweichungen von der reformirten Lehre wimmelt, mit der Schrift in der Hand an den Pranger zu stellen. Kuyper beweist wohl, dass Doedes kein Reformirter des 17. Jahrh., aber nicht, dass er nicht biblisch ist. Die Frage, ob dieser biblische Standpunkt in unseren Tagen noch festgehalten werden kann, kam diesmal nicht zur Sprache.

Proben von populär und nützlich angewandter Exegese

gaben u. A. Prof. Prins in seinem „Allerlei aus den hlg. Schriften des N. T.“ (2. Aufl. 1860), Dr. E. Moll in seiner, durch die Haager Gesellschaft gekrönten Preisschrift, worin „Missbrauchte Bibelstellen“ (1864) gesammelt und erklärt sind, ein Werk, das nach dem Urtheil von W. H. van de Sande Bakhuyzen, (Theol. Beiträge 1866, S. 235—248) nicht tadellos heissen kann; und Prof. Scholten in der Beantwortung der Frage: „Sind wir noch Christen?“ nach Anleitung von Strauss Urtheil darüber (Bibliothek für moderne Theologie und Literatur. 1873).

Die Studien zur biblischen Theologie, sei es im Ganzen, sei es zu einzelnen Theilen, mögen hier ebenfalls genannt werden, soweit die Früchte dieser Untersuchungen dem Druck übergeben sind. So die das Ganze umfassende kurze Anleitung von Scholten: „Geschichte der christlichen Theologie während der Zeit des N. T.“ (2. Aufl. 1858) und das mehr umfangreiche Handbuch von J. J. van Oosterzee: „Die Theologie des N. T.“ (2. Aufl. 1872), wozu man vergleiche, was Doedes über diesen Gegenstand schreibt in seiner „Encyklopädie“ (S. 159—167) und Kuenen zur Ankündigung und Beurtheilung von Immer's „Neu-Testamentliche Theologie“ (Theol. Zeitschr. 1878, S. 443—457). P. E. Briët behandelte in einem umfangreichen Werk „Die Eschatologie nach dem N. T.“ (1857—58), welches Werk sehr günstig beurtheilt wurde (sowohl Theol. Beiträge 1860, S. 231—249 als Wahrheit in Liebe, 1859, S. 819—821). Teyler's Gesellschaft veranlasste die Monographie von Albrecht Thoma: „Geschichte der christlichen Sittenlehre in der Zeit des N. T.“ (1879). Dr. A. Réville gab in seiner, auch Holländisch erschienenen „*Histoire du dogme de la divinité de Jesus-Christ*“ (1869) auch Rechenschaft über das, was in Bezug darauf in den Schriften des N. T. gefunden wird (vergl. Vaterländische lit. Studien, 1870, III. S. 164—172). Dr. B. Tideman untersuchte den Unterricht Jesu, welchen wir seiner Meinung nach kennen lernen können aus den Reden des Herrn, welche den Kern des Matthäus-Evangeliums ausmachen und wozu Markus und Lukas wesentliche Beiträge liefern, während

auch das vierte Evangelium an manchen Stellen Worte des Meisters aufbewahrt haben soll. (Neues und Altes 1863, S. 355—365. 1864, S. 103—110. 1865, S. 230—251. 1866, S. 41—56, 114—121). Dr. M. A. G. Vorstman untersuchte, welcher Gebrauch von Gen. I—III im N. T. gemacht worden ist, mit Rücksicht auf den Gedanken, der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, die Verbindung von Sünde und Tod, die Feier des Sabbats (Glaube und Freiheit, 1877, S. 460—493. 1878, S. 337—385. 1879, S. 429—473). Dr. E. H. van Leeuwen schrieb ein „*Specimen exegetico-theologicum, exhibens Jesu doctrinam de resurrectione mortuorum*“, wovon Briët eine Beurtheilung gab (Theol. Beiträge 1860, S. 420—431). Dr. J. van Dijk beschrieb (Studien 1878, S. 289—324) die Lehre der Erwählung nach dem N. T., fand Widerspruch bei van den Hoorn und de Cock in ihrer Monatsschrift „Die freie Kirche“, aber hielt an seiner Auffassung fest (Studien 1879, S. 96—118).

Prof. J. G. D. Martens gab eine exegetische, dogmatische und praktische Entwickelung der Lehre von „der Wiederkunft des Herrn“ („Theol. Studien.“ 1883. S. 258—274), wobei er ausgeht von der Glaubwürdigkeit der Evangelien in der Ueberlieferung aller Reden Jesu. Er sucht jedoch diese alte Methode nicht zu vertheidigen.

Wir werden noch öfter Gelegenheit haben, einzelne Beiträge zur Exegese von grösserem oder kleinerem Umfang zu erwähnen. Da es uns für den Augenblick darum zu thun ist, allgemeine Proben anzuführen, welche weniger passend bei Besprechung der einzelnen biblischen Bücher genannt werden, so richten wir unsere Aufmerksamkeit auf die

Uebersetzungen.

Hoch angesehen ist noch immer mit Recht die alte Uebersetzung der Staaten, so genannt, weil sie in der ersten Hälfte des 17. Jahrh. im Auftrag der Generalstaaten der vereinigten Niederlande und nach dem Beschluss der Nationalsynode, 1618—19 zu Dordrecht abgehalten, aus dem Griechischen in die Muttersprache übersetzt wurde. Das Niederländische Volk verehrt diese Uebersetzung fast ebenso ab-

göttisch als das Deutsche diejenige von Luther. Es ist darum erklärlich, dass der wissenschaftliche Wortführer der antirevolutionären Partei auf theologischem Gebiet, Dr. Kuyper, in seiner bereits erwähnten Verurtheilung der „heutigen Schriftkritik“, genannte Uebersetzung nächst derjenigen von Luther „so überraschende Produkte geheiligten Genie's“ nennt, „dass ohne höhere Eingebung ihr Erscheinen sich kaum erklären lässt“. „Solche Uebersetzungen“, heisst es hier (S. 39) weiter, „durch die Kirche, als Säule und Stütze der Wahrheit in der Blütheperiode ihres geistigen Lebens der Gemeinde geboten, sind darum für die Gemeinde die Bibel; für Theologen gilt allerdings die Appellation an den Grundtext und sind sie nicht in sich selbst als Autorität zu betrachten, aber doch sind sie von solchem Werth und solcher geistigen Bedeutung, dass unter des Geistes Leitung der Laie vollkommen frei ausgeht, der an diese Uebersetzung und nicht an einen Text, welcher ihm fremd bleibt, sich im Gewissen bindet.“

Inzwischen hatten Andere bereits seit lange die Nothwendigkeit erkannt und ausgesprochen, dass die alte Uebersetzung durch eine bessere ersetzt werde, wobei auch den Forderungen der Textkritik Rechnung zu tragen sei. Proben aus einer früheren Periode, wie die von Y. van Hamelsveld (2. Ausg. 1802) und von J. H. van der Palm (1825 und später), obgleich damals viel gebraucht und hoch geschätzt, befriedigten nicht mehr. „Das Neue Testament mit erklärenden und anwendenden Anmerkungen“ von dem Utrechter Professor H. E. Vinke (1857 und später) mochte als ein nützliches und praktisches, der Erbauung förderliches Buch gepriesen werden, es brachte die Uebersetzung und die wissenschaftliche Auslegung des N. T. nicht viel weiter. Dem Unterschied der Lesarten wurde Rechnung getragen, dagegen jede Frage der historischen Kritik stillschweigend übergangen.

Der Prädikant zu Haag, Dr. C. E. van Koetsveld hielt sich bei der Ausgabe seiner „Christlichen Hausbibel“ (begonnen 1861, vollendet 1867) an die gewohnte Uebersetzung der Staaten. Er suchte dem häuslichen Bibellesen und der

gottesdienstlichen Unterweisung förderlich zu sein durch eine eigenthümliche Anordnung des Stoffes. Die vier Evangelien werden in einander gefügt und erhalten dadurch die Form einer in Abtheilungen getheilten Beschreibung von Jesu Leben und Predigt. Darauf folgt die Erzählung von der Stiftung und Ausbreitung der christlichen Kirche nach der zweiten Schrift des Lukas; die apostolischen Briefe, nach der Zeitfolge geordnet, erst diejenigen des Paulus, dann die übrigen, und endlich das prophetische Buch des N. T. Eine breite Einleitung (p. I—CIV) vor den dritten Theil gestellt, mag eine ziemlich vollständige populäre Einleitung in die Schriften des N. T. heissen. Der Verfasser zeigt, dass er bekannt ist mit den Einwendungen der neueren Kritik gegen die älteren Ansichten vom Ursprung des N. T. als Ganzen und seiner einzelnen Theile; aber er hält die Bedenken zum grössten Theil nicht für belangreich und für leicht widerleglich. Eine selbständige, obwohl von Natur conservative Kritik liegt, wie es scheint, seinen Betrachtungen zu Grunde. Mit einer Berufung auf die alten Zeugen glaubt er feststellen zu können, dass unsere vier Evangelien, oder doch wenigstens die ersten drei im ersten Jahrhundert geschrieben, und dass bereits im Anfang des zweiten diese vier und keine andern in allgemein kirchlichen Gebrauch aufgenommen sind, da der Inhalt mit der noch lebendigen apostolischen Ueberlieferung vollkommen übereinstimme. Johannes brachte die Beschreibung des Evangeliums zur Vollendung; er schrieb in hohem Alter für Christen, wie Matthäus für die Juden, Lukas für die Griechen und Markus für die Römer. Die Apostelgeschichte, deren Glaubwürdigkeit ohne genügenden Grund in Zweifel gezogen ist, verdankt ihre Entstehung dem Evangelisten Lukas, dem bekannten Arzte. Die Aechtheit der bezweifelten Paulinischen Briefe kann mit überzeugenden Gründen gestützt werden. Nach einander sind sie geschrieben, vor des Apostels Gefangenschaft: 1. und 2. Thessalonicher, Galater, 1. und 2. Corinther-, Römerbrief; während der Gefangenschaft: Epheser-, Colosser-, Philemon-, Philipperbrief; nach derselben: 1. Timotheus-, Titus-, 2. Timotheusbrief. Jakobus schrieb seinen Brief ums Jahr 60, Petrus den seinigen

(ersten) vielleicht ein wenig später, ein Ungenannter denjenigen an die Hebräer nach dem Märtyrertod Jakobus des Gerechten, Judas den seinen, von welchem der zweite Petrusbrief abhängig ist, noch vor der Zerstörung von Jerusalem, Johannes seine drei Briefe gegen Ende des Jahrhunderts. Ob wir von seiner Offenbarung sprechen dürfen, bleibt unbestimmt.

Von römisch-katholischer Seite gab Mr. S. P. Lipman eine Uebersetzung des „Neuen Testaments“ mit Anmerkungen (1867), womit man vergleiche, was G. Vissering (Zeitspiegel 1861, I. S. 465 ff.) schrieb über „zwei katholische Uebersetzungen des N. T.“ Lipman übersetzte in Uebereinstimmung mit der Vulgata, d. h. nach dem Griechischen Codex, welchen die Vulgata gebraucht haben soll. In seinen Anmerkungen nimmt er Rücksicht auf abweichende Lesarten. Ein andrer Katholik, Prof. J. M. Schrant, hatte für seine „Blumenlese aus den Schriften des N. T.“ (1865) einfach den Text der Vulgata ins Holländische übersetzt. Er theilte was er gab in Erzählungen, Schilderungen, Gleichnisse, Gespräche, Reden, Beweise und Sittensprüche.

„Das Evangelium nach dem Zeugniss des Matthäus“ mit ausführlichen Anmerkungen von W. A. van Meurs (1863) konnte weder als Uebersetzung noch durch seine Zugaben grossen Beifall finden. Wir besassen damals bereits die 2. Ausgabe (1859) einer vortrefflichen Uebersetzung von „allen Büchern des N. B.“ von Dr. G. Vissering. Die erste Ausgabe (1854) war Tischendorf's *editio secunda* (*Lipsiae*, 1849) gefolgt; bei der zweiten machte Vissering sich für die Feststellung des Textes von jeder Autorität los und ging seinen eigenen Weg. Die wichtigsten Abweichungen vom *textus receptus*, soweit sie auf die Uebersetzung Einfluss hatten, werden in den Anmerkungen unterm Text angeführt, welche zugleich in grösster Kürze werthvolle Beiträge zur Erklärung des Inhalts enthalten. Durchgehends werden die gleichlautenden Stellen im A. u. N. T. nach einer selbständigen Bearbeitung angegeben und kurze Aufschriften über die verschiedenen Theile der Bücher gesetzt zur Angabe des Hauptinhaltes des unmittelbar folgenden. Eigentliche Ein-

leitungen gibt der gelehrte Verfasser nicht, nur ein einziges Wort über vermuthlichen Ursprung und Bestimmung der Briefe und der Offenbarung an der Spitze der Anmerkungen zu diesen Schriften. Der Werth dieses Werkes liegt in der Uebersetzung, welche sich allerdings soviel als möglich an die seit Jahrhunderten gebräuchliche Uebersetzung der Staaten anschliesst, doch nicht auf Kosten des deutlichen Sinnes der ursprünglichen Worte, oder einer richtigeren Lesart. Nach der Sorgfalt, welche Vissering der Feststellung des Textes und der Uebersetzung widmet, welche häufig die äusserst bescheidene Form ist, worin das Resultat einer tiefgehenden exegetischen Untersuchung niedergelegt ist, brauchen wir nicht erst an seine Anführungen gleichlautender Stellen und an seine Anmerkungen zu denken, um sein Werk einen obwohl eigenartigen, aber doch vollständigen exegetisch-kritischen Commentar zum N. T. nennen zu dürfen, welcher auch für die Wissenschaft bleibenden Werth hat. Befugte Beurtheiler mochten denn auch in dem Erscheinen dieses Werkes einen Gewinn für alle Bibel-Freunde begrüssen (Zeitspiegel, 1861 I., S. 267 ff.), oder nach Anleitung desselben mit Dr. W. H. van de Sande Bakhuyzen (Führer, 1864 II., S. 193 ff.) von dem Einfluss der Exegese und Kritik auf die Uebersetzung des N. T. reden. Ihr hochgestimmtes Lob (womit noch verglichen werde Dr. Harting in den Neuen Jahrbüchern 1860, S. 486—522, und Dr. Berlage in den Theol. Beiträgen 1861, S. 641—684) brauchte sie darum nicht zu hindern, die Aufmerksamkeit auf Mängel und Fehler zu richten, welche nothwendig allezeit in einem derartigen Werke angetroffen werden. Berlage gab fortlaufende Anmerkungen zu Vissering's Behandlung des Johannesevangeliums und zeigte also in einer deutlichen Probe, wie die sorgfältigste Uebersetzung noch allezeit verbessert werden kann.

Eine verbesserte Uebersetzung, über die von Vissering hinausgehend und sie mehr und mehr verdrängend, ward uns von der allgemeinen Synode der Niederländisch-reformirten Kirche besorgt in „Das Neue Testament" aufs Neue aus dem Grundtext übersetzt und mit Einleitungen, Inhaltsangaben, Parallelstellen und Anmerkungen versehen (1868 gr. 8°.,

später ohne Einleitungen und Anmerkungen in kleinerem Format). Diese Ausgabe, durch wiederholte Berathungen seit 1848 vorbereitet, seit 1855 begonnen und 1866 vollendet, ist die Frucht des beharrlichen, obschon allzu oft abgebrochenen Zusammenwirkens einer gelehrten Commission, welche vorab die Grundlagen und Regeln für die Uebersetzung sorgfältig festgestellt hatte und diese später zweimal mit einer neuen Reihe von Beobachtungen bereicherte. Sie bestand aus den Doctoren der Theologie W. A. van Hengel, J. H. Scholten, P. Hofstede de Groot, L. G. Pareau, W. Muurling, C. H. van Herwerden, J. Spyker, J. J. Prins, A. H. Blom, D. Harting, G. Vissering und F. W. B. van Bell. Sie vertheilte die Arbeit und sorgte für eine wiederholte sorgfältige Revision. Sie übersetzte nach dem *textus receptus*, ohne jedoch offenbar falsche Lesarten aufzunehmen. Grössere oder kleinere Theile, welche sie für unzweifelhaft unecht oder für höchst verdächtig hielt, deutete sie als solche an. Die Anmerkungen geben, was das Einzelne betrifft, Rechenschaft von dem Einen und Anderen. Ferner enthalten sie einen Schatz von sprachlichen, geschichtlichen und archäologischen Anmerkungen, welche zur Erklärung des Textes dienen mögen. Aber alles was dogmatischer Art ist, musste dabei sorgfältig vermieden werden. Wahrscheinlich aus demselben Grunde, welcher zu diesem Beschluss geführt hat, haben die Einleitungen wenig zu bedeuten. Sie sind dürftig nach Form und Inhalt, als wäre es darauf angelegt, über alle isagogischen Fragen von Belang gemächlich hinzugleiten. Für die Uebersetzung hat man sich möglichst an die durch den Gebrauch bekannte Uebersetzung der Staaten angeschlossen. Ungeachtet aller dieser Vorsichtsmassregeln, um doch ja kein Aergerniss zu geben, fand das Werk von Anfang an von der Rechten eine höchst ungünstige Beurtheilung. Dr. A. W. Bronsveld gab seinem Widerspruch Ausdruck in der Ankündigung in seinen „Stimmen" (1868, S. 259) und durch Aufnahme (S. 223—234) eines Artikels von Dr. G. J. Vos zur Beantwortung der Frage: „Was dünkt Euch von der neuen Bibelübersetzung?" worauf bald eine Zurechtweisung folgte von

Prof. Prins (Glaube und Freiheit, 1868, S. 279—291). Später erschien eine besondere, wenig freundliche Schrift von Dr. Vos „Die neue synodale Bibelübersetzung untersucht". Von mehr Wohlwollen, obschon nicht von mehr Kraft zeugte eine andere Beurtheilung von P. van Dugteren: „Anmerkungen und Beobachtungen beim Lesen der neuen Bibelübersetzung des N. T." (1870).

Unter den nicht von Natur anti-synodalen Theologen ist diese sog. neue synodale Uebersetzung als ein vorzügliches Werk mit Anerkennung aufgenommen. Noch unlängst meinte ein berufener Beurtheiler, Dr. Berlage, sie dringend rühmen zu müssen gegenüber der von ihm theilweis gelobten Uebersetzung von Dr. C. Weizsaecker (1882), für dessen Arbeit er bedauerte, dass dabei von unsrer synodalen keine Kenntniss genommen sei (Theol. Zeitschrift, 1883, S. 101—105). Dr. J. Herderschêe folgte ihr fast ganz in seiner „Blumenlese aus den ältesten religiösen Schriften der Christen" (1877), worin er nacheinander ausgewählte Stücke zusammenstellte aus den allgemein anerkannten Briefen des Paulus (Galater-, 1. und 2. Corinther-, Römerbrief), der Offenbarung des Johannes, den Synoptikern, der Apostelgeschichte, den Briefen, welche Paulus zugeschrieben werden (1. Thessalonicher-, Philipper-, Philemon-, Hebräer-, Colosser-, Epheser-, 2. Timotheus-, Titus-, 1. Timotheusbrief), den allgemeinen Sendschreiben (Jakobus-, 1. Petrus-, 1. Johannes-, 2. Petrusbrief) und dem vierten Evangelium. Aus diesem und jenem erhellt grosse Vorliebe für die allgemeinen Resultate der neueren historischen Kritik.

Für die Geschichte und die Kritik des

Kanon

im Allgemeinen werden von Zeit zu Zeit Beiträge geliefert, welche, um Wiederholungen zu vermeiden, richtiger hier zusammen erwähnt werden als später, wo wir die Untersuchungen über die verschiedenen biblischen Bücher besonders erwähnen.

Eine vollständige Einleitung in die Schriften des N. T.

in streng wissenschaftlicher Form — nicht zu verwechseln mit einer encyklopädischen Skizze der Sammlung der heiligen Schriften, wie Doedes sie gab in seiner „Encyklopädie" (S. 51—58) — haben die letzten 25 Jahre nicht gebracht. Die von Scholten (2. Aufl. 1856) blieb die neueste. Doch erhielten wir eine, sogar zwei in populärer Form von Dr. M. A. N. Rovers. Die erste und älteste, „Skizze der Geschichte der neutestamentlichen Literatur" genannt, erschien in drei Stücken (1874—76), wovon das erste „die Briefe von Paulus" (1. Thess., Gal., 1. Cor., 2. Cor., Röm., Phil., Philemon) und einen Anhang über Interpolationen (2. Cor. 6, 14—7, 1, 12, 11^{b}—12. Röm. 15 und 16) enthält. Im zweiten Stück sind die „Briefe aus der nachapostolischen Zeit" (2. Thess., Hebr., Jak., 2. Petr., Col., Eph., 2. Tim., Tit., 1. Tim., 1. Joh., 2. u. 3. Joh., Judas, 2. Petr.) behandelt. Das dritte Stück behandelt die Evangelien, Apostelgeschichte und Offenbarung. Das Ziel des Verfassers ist, die einzelnen Bibelbücher nach Inhalt und Herkunft kennen zu lehren, wie es möglich ist bei einer selbständigen Bearbeitung der Resultate der neueren Kritik. Er macht den Leser bekannt mit den wichtigsten Gründen für und wider Echtheit oder Unechtheit, dieser oder jener Meinung über den Ursprung irgend einer Schrift. Seine Darlegung ist klar, bündig und sehr geschickt, um fortgeschrittene Gemeindeglieder und angehende Studenten der Theologie einigermassen auf die Höhe der neueren Einleitungswissenschaft zu bringen. Maronier mochte Bedenken haben gegen die Art von Schriften, wozu die „Skizze" gehört (Bibliothek für moderne Theologie, 1875 I., S. 330—335); Berlage hat dennoch Recht, sie zu loben, trotz einiger Bemerkungen über den Inhalt (Theol. Zeitschrift 1875, S. 624—31. 1877, S. 335—39); und von Baumhauer mochte das Werk einen guten Dienst nennen, welcher den Modernen erwiesen sei, doch hatte er von seinem Standpunkt aus nicht wenig Einwendungen gegen Rovers Kritik (Glaube und Freiheit 1878, S. 427—58), welche eine Discussion veranlassten über das Verhältniss des Paulus zu den Säulenaposteln zwischen Rovers (Glaube und Freiheit 1879, S. 57—66) und von Baumhauer (S. 67—102), wobei Letzterer entscheidende

Einwendungen gegen die neuere Auffassung dieses Verhältnisses geltend zu machen suchte.

War die „Skizze" zu breit angelegt, um sie den Lehrlingen bei der Katechese in die Hände zu geben, Rovers selbst brachte ihren Hauptinhalt in die Form einer kürzeren Anleitung für den Religionsunterricht unter dem Titel „Die Bücher des N. T." (1877). Die Reihenfolge wurde ein wenig verändert und der Stoff jetzt in vier Capitel vertheilt. 1) Paulus und seine Briefe. Die Apostelgeschichte. 2) Offenbarung des Johannes. 3) Dem Paulus zugeschriebene Briefe. Allgemeine Sendschreiben. 4) Die Evangelien. Eine Einleitung geht voraus, eine Reihe „Fragen" (S. 88—98) schliesst das Ganze und kann den Gebrauch dieses Buches recht fruchtbar machen. Dass der Verfasser jedoch nicht beabsichtigte, mit seinem Werk eine ähnliche Arbeit eines Andern überflüssig zu machen, beweist seine Ankündigung der Uebersetzung von E. Langhans „Handbuch der biblischen Geschichte und Literatur" (Bibliothek für moderne Theologie, 1881 II., S. 137—140).

In Kreisen, wo Rovers und Langhans als Führer mit Freuden begrüsst wurden, konnte eine Uebersetzung von R. F. Grau's „Entwicklungsgeschichte der Sammlung der Schriften des N. T.", obwohl von Dr. J. H. Gunning empfohlen, aus leicht begreiflichen Gründen keinen Beifall finden (Theol. Zeitschrift, 1874, S. 555—61).

Ein populär-wissenschaftliches Werk in einigermassen novellistischer Form gab der Prof. E. J. Diest Lorgion in „Der Prädikant von Freiburg. Ueber Gottesdienst und Wissenschaft" (1872). Dies Buch enthält nicht wenig zur Empfehlung der neueren Kritik an der altchristlichen, kanonischen und nicht-kanonischen Literatur. Es verweilt u. A. bei der Zeit, wann man die Schriften des N. T. mit denen des A. T. als heilige Bücher gleichzustellen begann, bei der Methode der Evangelienkritik, den Clementinen, der Bedeutung der Philosophumena für die historische Kritik der Schriften des N. T., der Unzulänglichkeit der äussern Beweise für die Echtheit des Johannes-Evangeliums, einer sachkundigen Betrachtung der Entstehung dieses Buches, auch im Vergleich zu den Synoptikern, den wichtigsten Meinungen über

den Ursprung der kanonischen Evangelien, und der Apostelgeschichte als Geschichtsquelle. Eine ausführliche Inhaltsangabe machte ich Vaterl. lit. Studien, 1873 III., S. 16—28.

Im Hinblick auf den Kanon hatte die nicht-kanonische altchristliche Literatur bereits früher vieler Interesse gefesselt. Dr. A. Réville liess in seinen „*Essais de critiques religieuses*“ (1860, S. 51—76) einen Artikel wieder abdrucken über den (ersten) Brief des Clemens Romanus an die Corinther, und gab in der „*Revue de théologie et de philosophie chrétienne*“ eine Studie über Tertullian und den Montanismus, welche man auch kennen lernen kann aus „Theol. Beiträge“ 1861, S. 471—500.

Dr. F. J. J. A. Junius hatte eine Preisfrage der Haager Gesellschaft beantwortet: „Der Ursprung und Werth der verschiedenen Sammlungen und Recensionen der Ignatianischen Briefe“ und separatim von diesen Briefen eine etwas freie Uebersetzung herausgegeben (1858), welche Schriften J. Steenmeyer's „Sätze über Ignatius etc.“ (1859) veranlassten (vgl. Theol. Beiträge 1860, S. 162—166), und Stemler's Zeugniss völliger Uebereinstimmung mit dem vorgetragenen Resultat, dass wir sieben echte Briefe von Ignatius besitzen (Neue Jahrbücher 1860, S. 270—288).[1])

Prof. J. Tideman betrachtete in seinen „Theologischen Studien“ (1863, S. 127—229) den (ersten) Brief des Clemens als einen höchst belangreichen Beitrag zur Kenntniss des ältesten Christenthums nach den Aposteln.

G. J. Snoeck schrieb ein „*Specimen theologicum exhibens introductionem in epistolam ad Diognetum*“ (1861), günstig beurtheilt von v. H. (Theol. Beiträge 1861, S. 865—71) und von Junius (Neue Jahrbücher 1862, S. 343—59). Prof. Opzoomer machte dieselbe altchristliche Schrift zum Gegenstand einer Vorlesung (Vaterl. lit. Studien 1869 II., S. 743—72).

Dr. A. C. Duker gab mit dem Referenten „Alt-christliche Litteratur“ (1871), eine Bearbeitung der Schriften der apostolischen Väter, welche wir nach den besten Textesaus-

1) Vgl. Straatman, „Die Gemeinde von Rom“ 1878, S. 297—301. über die Bedeutung der Ignatianischen Briefe für die Geschichte des Episkopats.

gaben sorgfältig übersetzten, in Anmerkungen erläuterten und in voraufgehenden Einleitungen nach Inhalt, Ursprung und Tendenz besprachen. Wir suchten unsre Leser, durch Mittheilung unserer möglichst selbständigen Studien, auf die Höhe zu bringen von dem Stand der in Betracht kommenden Fragen und ihnen eine klare Vorstellung zu verschaffen von der Art und dem Werth der behandelten Schriften. Nach dem Brief des Barnabas, den beiden Briefen des Clemens, dem Hirten des Hermas, den Briefen des Ignatius und dem Brief des Polykarp an die Philipper hatten wir auch den Brief an Diognet aufgenommen. Wir hörten von verschiedenen Seiten über das Werk nur mit Wohlwollen sprechen; so von H. Oort (Vaterl. lit. Studien 1870 III., S. 75 ff., S. 356 ff.), H. E. Stenfert Kroese (Zeitspiegel 1872, Juli), einem Ungenannten (Theol. Beiträge 1869, S. 852 ff.), Prof. Rauwenhoff (Theol. Zeitschrift 1869, S. 564).

Einige Jahre früher hatte L. van Cleeff diese Schriften besprochen, und von den Gründen gehandelt, warum sie schliesslich nicht in den Kanon aufgenommen worden seien (Wahrheit in Liebe 1861, S. 9—63), sowie von dem Platz, welchen sie gegenüber den Schriften des N. T. einzunehmen verdienen (ebda 1865, S. 257—312). Prof. P. Hofstede de Groot verweilte noch einmal bei dem Briefe des Clemens, nach Anleitung der neuen Textausgabe von Bryennios (1875). Er wies hin auf die Bedeutung dieser Ausgabe, besprach die Frage der Echtheit, glaubte „Clemens" für den von Paulus genannten Christen halten zu müssen, dem Namen nach sicher ein geborner Heide, und richtete die Aufmerksamkeit auf den Werth dieser Schrift für unsre Kenntniss der Sprache und des Stils der ältesten christlichen Schriftsteller, der Denkweise und des Geisteszustandes der Apostelschüler, und des Gebrauchs, welchen sie von der Bibel machten (Glaube und Freiheit, 1877, S. 1—67). Nach Anleitung einer zu Paris von J. Réville vertheidigten akademischen Probeschrift schrieb Dr. Rovers das Eine und Andere über den Märtyrertod des Polykarp, den er nicht mit Waddington und Anderen 155 oder 156, sondern um 160, vielleicht 166 ansetzen zu müssen glaubt (Theol. Zeitschrift 1881, S. 450—464).

Mit Rücksicht auf die Bedeutung dieser Schrift für unsre Kenntniss der ersten christlichen Zeiten, brachte Prof. van Hengel die Testamente der 12 Patriarchen auf's Neue zur Sprache (Theol. Beiträge 1860, S. 881—970), während Dr. J. M. Vorstman, bekannt durch seine akademische Probeschrift über diesen Gegenstand (1857), den Plan fasste, eine neue Ausgabe dieser Schrift zu besorgen, aber sein Vorhaben wieder aufgab, als Tischendorf versprach, diesem Mangel bald abzuhelfen (ebda 1866, S. 953—65).

Nach Anleitung von Volkmar's „Handbuch der Einleitung in die Apokryphen" besprach Dr. H. Oort das Buch Judith, ohne alle damit zusammenhängenden Fragen lösen zu können (Neue Jahrbücher 1862, S. 360—82). Dr. B. Tideman widmete seine Kraft der Apokalypse des Henoch und suchte darzuthun, dass dies Buch eine Geburtsgeschichte von zwei Jahrhunderten habe; welche die älteren, vor-christlichen, und welche die jüngeren Bestandtheile seien; und dass es gehalten werden möge für ein Werk, welches aus den Kreisen des Pharisäischen Judenthums herrühre, darnach angenommen sei von den Essäern und Gnostikern, und schliesslich durch neue Zusätze mit dem Geiste der christlichen Orthodoxie erfüllt, so dass selbst Tertullian die Offenbarung für echt halten konnte (Theol. Zeitschrift 1875, S. 261—96).

G. W. Stemler machte die Leser der „Neuen Jahrbücher" (1860, S. 636—54) bekannt mit der von Duncker und Schneidewin besorgten Ausgabe von S. Hippolyti *episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium librorum decem quae supersunt* (1859). Er theilte die Gründe mit, weshalb die *Refutatio*, von Miller (1851) mit Unrecht *Philosophumena* des Origenes genannt, dem Hippolyt zugeschrieben werden müsse und suchte ihren Werth ins Licht zu stellen. Dr. P. Hofstede de Groot ging einen Schritt weiter und entlehnte dem Werk von „Hippolyt" ein Bild des Basilides, wodurch er jetzt auf diesen zeigen konnte als auf einen Zeitgenossen des am längsten Lebenden unter den Aposteln und auf einen ersten Zeugen für das Alter und die Autorität der Bücher des N. T. vor dem Jahr 138 (Wahrheit in Liebe,

1866, S. 449—512, 579—92; separatim in deutscher Sprache, Leipzig 1868, und hier wie dort gelegentlich verbreitet).

Damit hatte der Professor einen Punkt näher beleuchtet, welchen er nur kurz hatte berühren können in seinen Anmerkungen zur Uebersetzung von Tischendorfs Schrift: „Wann wurden unsre Evangelien verfasst?" (1865). Die Schrift fand wenig Beifall, dagegen Bestreitung durch Stenfert Kroese (Vaterländische lit. Stud. 1866) und durch N. J. Krom (Theol. Beiträge 1866, S. 774—89). Ausser einigen andren wichtigen Bedenken gegen seine Darlegung verwies Letzterer dem Autor sein Streiten mit den Waffen der Verdächtigung. Dr. D. Harting sprach mit Rücksicht auf den Schreiber und den Uebersetzer von zwei Kämpfern für eine verlorene Sache. (Zeitspiegel 1866 I., S. 661 ff.) Den kräftigsten Angriff jedoch auf die von Tischendorf-de Groot eingenommene Stellung machte Prof. J. H. Scholten in „Die ältesten Zeugnisse betreffs der Schriften des N. T." (1866). Der Gelehrte, welcher also mit diesem Werk einen Theil seiner Zusage erfüllte, auch eine Geschichte des Kanons zu geben, untersuchte hier nach einander, was wir über den Bestand und die Würdigung des neutestamentlichen Kanons, sei es im Ganzen, sei es nach seinen Theilen ableiten können, 1) aus den kirchlichen Schriftstellern bis zum Jahr 170: Clemens Romanus, Pastor Hermä, Barnabas, Papias, Hegesipp, Justin, Polykarp, den Briefen des Ignatius, den Homilien des Clemens; 2) aus den Häretikern: Basilides, Valentinus, Marcion, dem Montanismus, Ptolemäus und Herakleon, den Ophiten und Peraten, Tatian, Celsus; 3) aus den kirchlichen Schriften, Canones und Uebersetzungen von 170—200: Brief an Diognet, Claudius Apollinaris, Dionysius von Corinth, Athenagoras, Theophilius, der Brief der Gemeinden von Vienne und Lyon, Irenäus, Clemens Alexandrinus, Tertullian, das Fragment des Muratori, die *versio Itala* und die Peschito; 4) aus den Spuren von Zweifeln an dem apostolischen Ursprung des vierten Evangeliums noch gegen Ende des 2. Jahrh.; 5) aus den Zeugnissen der apokryphen Evangelien und der *Acta Pilati*. Eine Nachlese bleibt möglich, eine Kritik der Einzelheiten nicht überflüssig; das

Ganze dient inzwischen als Führer für alle, welche sich mit historisch-kritischen Untersuchungen über den Ursprung der Schriften des N. T. befassen. Das relativ kleine Buch entstand in Tagen heftigen Streites und war bestimmt, als eine augenblickliche, tödtlich treffende Waffe zu dienen, nimmt aber nichts desto weniger die Stelle eines *standard work* ein. Das Resultat der Untersuchung bestand in der entschiedenen Versicherung, dass durch äussere Zeugnisse die Echtheit keiner einzigen Schrift des N. T. vollkommen bewiesen werden kann.

Gesinnungsgenossen mochten „Die ältesten Zeugnisse" rühmen, oder daraus Anleitung entnehmen, um einzelne Punkte näher zu untersuchen, wie Stenfert Kroese that rücksichtlich der Frage: Hat Justin der Märtyrer unsere Evangelien gekannt? (Zeitspiegel. 1867. I. S. 1 ff.); die Gegner betrachteten sich nicht als geschlagen. Hofstede de Groot sammelte „neue Beiträge für das Alter und die Autorität der Bücher des N. T., ins Besondere des Johannes-Evangeliums", brachte einige Bedenken vor gegen die Richtigkeit und Unparteilichkeit von Scholten's Nachforschungen und glaubte, dass seine neue Reihe von Zeugnissen für die Echtheit des vierten Evangeliums wohl mit Zweifeln und Einwendungen aufgenommen, aber nicht abgeleugnet werden könne („Wahrheit in Liebe" 1867. S. 673—706. 817—854). J. G. Ottema suchte Klarheit in dem Streit über den Ursprung und die Zeit der Zusammenstellung unsrer Evangelien in einer Uebersetzung und Besprechung der apokryphen Apostelgeschichten, „Reisen und Märtyrertod des Apostels Barnabas" durch Johannes Markus („Theol. Beiträge" 1868. S. 191—212). G. W. Stemler behauptete gegenüber Hilgenfeld: „*Novum Testamentum extra canonem*" (1866), dass unser Matthäus-Evangelium ursprünglicher sei als das Nazarener- oder Hebräer-Evangelium (ebenda 1868. S. 423—477). S. K. Thoden van Velzen stellte die Frage: „Was zu halten sei von Johannes, genannt der Presbyter?" und kam zu dem Resultat: dass der von Papias erwähnte Presbyter Johannes kein Andrer sei als der Apostel desselben Namens, während der Presbyter vor Eusebius nicht bestanden habe und deshalb aus der wissenschaftlichen Debatte gestrichen werden müsse (ebenda 1867. S. 435—494).

Auf Scholtens Seite stand als Mitstreiter sein Amtsgenosse Rauwenhoff, welcher zeigte, mit wie wenig Recht Hofstede de Groot sich berufen habe auf das Zeugniss eines gewissen Theodotus, welcher nicht sagt, was ihm in den Mund gelegt wird und von dem man überdies nicht einmal sagen kann, wer er gewesen sein mag, da man an verschiedene Personen desselben Namens denken kann. D. H. Waubert de Puiseau hatte bereits früher in seiner akademischen Probeschrift „Die Christologie des Justin Martyr“ (1864) die Zeugnisse des Kirchenvaters über die von ihm benutzten Quellen besprochen und in dieser Beziehung Widerspruch gefunden bei Stemler („Theol. Beiträge“ 1864. S. 732—775). Ein anderer Zögling der Leidener Hochschule, H. D. Tjeenk Willink, schrieb über „Justin Martyr in seinem Verhältniss zu Paulus“ (1867). Er erkannte seinem Helden judenchristliche Sympathien zu, fand jedoch auch Einflüsse des Paulus, dessen Briefe er kannte, den er aber nicht als Apostel anerkannte. Diese Arbeit wurde lobend besprochen von Stenfert Kroese (Vaterl. lit. Stud. 1870. III. S. 79—88) und Loman („Theol. Zeitschrift“. 1868. S. 336—341).

Hochbedeutsame „Beiträge zur Geschichte des Kanons“ begann Dr. J. H. Holwerda („Theol. Beiträge“ 1868. S. 95—176) in der Ueberzeugung, dass die Geschichte des Kanons des N. T. von vorne an aus den Quellen selbst geschöpft werden müsse. Diese Ueberzeugung war bei ihm gereift aus der Thatsache, dass Hilgenfeld, Volkmar, Scholten u. A. in ihrem Streit gegen Tischendorf, der ohne Zweifel irrte, untereinander so sehr uneinig waren betreffs ihrer Ansichten über Alter und Sammlung der Evangelien. Er wies nun nach, wie diese Schriften uns eine Kopie von der Predigt der Apostel geben oder wenigstens eine richtige Vorstellung von ihrer Denkweise und derjenigen der ersten Christen, weshalb es *a priori* nicht unmöglich ist, dass sie aus dem ersten Jahrhundert datiren. Die äusseren Zeugnisse mögen entscheiden. Er sammelt nun sorgfältig, was Clemens Romanus, Barnabas, Ignatius, Polykarpus, Papias und Justin mit Bezug auf die Synoptiker und das Johannes-Evangelium erklären. In einem folgenden Artikel sollten

die Ketzer verhört und dann die Geschichte des Kanons vom Jahr 150 bis auf Eusebius von Cäsarea fortgesetzt werden; aber derselbe ist leider nicht erschienen. Inzwischen verdient der erste fortgehende Beachtung.

Um die Klarstellung eines einzelnen Punktes, des von Muratori veröffentlichten Fragments, hat sich vor allem der Prof. A. D. Loman verdient gemacht. 1865 erschien von seinen „Beiträgen zur Einleitung in die Johanneischen Schriften des N. T.“ das erste Stück, welchem nie ein zweites folgte. Dies Stück bildet ein Ganzes für sich und führt den besonderen Titel: „Das Zeugniss über Johannes im Fragment Muratori“. Es verdankt seine Entstehung der Bemerkung von Credner, dass nach dem Katalog, welchen der Fragmentist mittheilt, das vierte Evangelium nicht von dem Apostel Johannes herrühren könne. Von der einen Untersuchung kam Loman zur andern und fand, dass nach den Arbeiten von Wieseler, van Gilse, Credner, Volkmar und Hilgenfeld das Fragment einer näheren Beleuchtung zu bedürfen scheine. Seine Untersuchungen führten zu wichtigen Beobachtungen über das Vaterland, die Lebenszeit und den Charakter des Fragmentisten, welchen er um 190 in nächster Umgebung des bekannten Hierarchen Victor glaubte suchen zu müssen; über den Text dessen, was er in Bezug auf Johannes mittheilt, welchen er erst kritisch festzustellen und danach sorgfältig zu erklären suchte; über den Werth der so gewonnenen Resultate, und über manchen andern Punkt, welcher im Katalog berührt und in einer Reihe von Anmerkungen nun ausführlicher besprochen wird. Sie handeln von der Chronologie des 2. Jahrhunderts; von der Zeit des Praxeas; von dem, was der Fragmentist sagt über Valentin, Basilides u. A.; von der Gleichstellung des Gnosticismus und Montanismus als zwei gleich gefahrvoller Ketzereien; von den Marciani; von der Lebenszeit des Montanus; von den beiden Briefen des Petrus; von der Bezeugung der Apostelgeschichte; von der verschiedenen Bezeichnung des Wortes *ordo* in dem kirchlichen Latein; vom Montanismus in Verbindung mit der Anerkennung des Johannes-Evangeliums; von der Reihenfolge der Paulinischen

Briefe. Betreffs der Hauptsache, welche Loman untersuchte, lautete sein Resultat: der unbekannte Autor hielt sich überzeugt von dem apostolischen Ursprung des Johannes-Evangeliums, unseres ersten Johannesbriefes und der Offenbarung; der 2. und 3. Johannesbrief waren nach ihm von einem Andern unter dem Namen des Johannes geschrieben, obwohl in den kirchlichen Gebrauch aufgenommen; aber die Art und Weise wie unser Anonymus seine Meinung über die erste, für apostolisch gehaltene Schrift vorträgt, lässt sehen, dass damals wohl die Apokalypse, nicht aber viertes Evangelium und erster Johannesbrief allgemein als apostolisch galten; die Argumentation kostet ihm Mühe und verräth seine Schwachheit, um nicht zu sagen, seinen heimlichen Zweifel an der Richtigkeit dessen, was er vertheidigt.

Nach diesen selbständigen Studien (von W. H. van de Sande Bakhuyzen besprochen im „Führer“ 1865. III. S. 527ff.) hat Loman sich noch mehrmals über denselben Gegenstand hören lassen. Das Buch von Prideaux Tregelles über den Muratorischen Kanon (1867) schien ihm zu unkritisch, um viel Aufmerksamkeit zu verdienen, bot ihm jedoch in dem beigegebenen Facsimile des Textes die willkommene Gelegenheit, den Text ganz in die Hand zu nehmen, sachkundig zu besprechen und zu beleuchten („Theol. Zeitschrift“ 1868. S. 471—496). F. H. Hesse's Untersuchungen des Fragments (1873) wurden von Loman mit Hochschätzung besprochen und durch die beigegebenen Unterschriften sicher nicht weniger belangreich für die Freunde der Wissenschaft (ebda 1874. S. 369—399). Als J. Schuurmans Stekhoven eine Dissertation schrieb: „Das Fragment des Muratori“, fand er an Loman einen wohlwollenden Beurtheiler, welcher Uebereinstimmung mit seiner verdienstlichen Arbeit bezeugte und das Neue darin rühmte, wohl nicht als bedeutend für die Hauptsache, aber doch für Details (ebda 1877. S. 625—635).

Mehr als ein Andrer, dessen Mittheilungen für wichtig gehalten werden für die Geschichte der Kritik des Kanon, hat Papias während der letzten Jahre in den Niederlanden die Aufmerksamkeit auf sich gezogen, nicht allein derjenigen, welche sich der Lösung des synoptischen Problems widmeten

und deren Arbeiten wir später erwähnen, sondern auch Andrer, welche sich vorläufig allein mit dem genannten Zeugniss beschäftigen wollten. Stemler gab einige vergleichende Bemerkungen über Xenophon und Papias, welche zu der Ueberzeugung führen mussten, der klassische Schriftsteller bestätigt die Richtigkeit der Erklärung, dass die λόγια nicht allein, wenn auch hauptsächlich Reden enthielten, sondern auch Berichte von Thaten, wie auch πραττόμενα nicht allein von Thaten, sondern, wie bei Xenophon, wohl einmal ausschliesslich von Reden gesagt wird. Damit erklärt sich u. A. auch, warum das zweite Buch des Lukas πράξεις ἀποστόλων heisst („Theol. Beiträge" 1866. S. 72—77).

Die grosse Bewegung in den Monographien über Papias entstand jedoch erst durch das Erscheinen von: „Das Papiasfragment, eingehend exegetisch untersucht" von Dr. W. Weiffenbach (1874). Loman lobte dies Werk, fand jedoch hier und dort eine nähere Beleuchtung, bisweilen auch Bestreitung von Weiffenbach's übrigens solider Exegese nicht überflüssig. In einer Nachschrift besprach er Hilgenfeld's Urtheil über Papias („Theolog. Zeitschrift" 1875. S. 125—154). Sein Amtsgenosse Dr. J. G. D. Martens war in gleicher Weise in mancher Hinsicht mit Weiffenbach's Exegese einverstanden, konnte sich jedoch auf vielen Punkten damit nicht einverstanden erklären, weshalb er dasselbe Fragment, von Eusebius (H. E. III 39, 3—4) überliefert, einer sorgfältigen Untersuchung unterwarf, sich abwechselnd an Weiffenbach anschliessend und ihn bestreitend. Er that dies in einer besonderen Schrift, „Papias als Exeget der *logia* des Herrn" (1875) und glaubte zum Schluss erklären zu können, dass die von ihm betrachteten Papias-Fragmente die Beweiskraft nicht haben, welche man ihnen zuschreibt. „Sie sind unbrauchbar, die Entwickelungsgeschichte klarzulegen, welche der katholische Begriff der mündlichen, apostolischen Ueberlieferung durchlaufen hat, unbrauchbar zugleich zur Bestreitung der Echtheit des Johannes-Evangeliums."

Prof. van Oosterzee rühmt die Arbeit von Martens als bedeutend, gründlich, solide und wenigstens davon überzeugend, dass die gute Sache des vierten Evangeliums von

Vater Papias sehr wenig und wenig ernstlichen Einwand zu fürchten habe. (Für Kirche und Theologie, II. 387). Dagegen fand J. W. Straatman bei Martens ebenso wie bei Weiffenbach's Gegner in Deutschland, C. L. Leimbach: „Das Papias-Fragment" (1875) nicht viel Neues, ohne ihm jedoch daraus einen Vorwurf zu machen oder aus diesem Grunde ihren Schriften allen Werth abzusprechen. Er meinte, da nun einmal nach dem verschiedenen theologischen Ausgangspunkt eines Jeden die Urtheile in den Hauptsachen feststanden, sei wenig Aufhellung von Fragen zweiten Ranges zu erwarten. Auf vier Punkte richtete er die Aufmerksamkeit und lieferte also einige nicht unbedeutende Beiträge zur näheren Erklärung des Papias-Fragments. Nach einander sucht er darzulegen: 1) Die Presbyter, von welchen in dem Fragment die Rede ist, können jedesmal sowohl Personen gewesen sein, mit welchen Papias persönlich verkehrt hatte, als andere, deren Mittheilungen und Berichte er aus zweiter oder dritter Hand empfangen hatte. Papias war wahrscheinlich nicht zufrieden mit der herrschenden Auffassung des Christenthums, worin er eine Entartung des ursprünglichen sah und nahm bereits Bedacht darauf, das echte apostolische Christenthum zu lehren. Dazu befragte er die Bücher, welche in seinen Bereich kamen, namentlich die, welche von vertrauten, bis in die apostolische Zeit reichenden Verfassern herrührten; zugleich benutzte er jede Gelegenheit, welche die Ankunft von einem oder mehreren Presbyter-Lehrlingen ihm bot, um aus der echten, mündlichen apostolischen Tradition den Schatz seiner Kenntniss zu vermehren. 2) Mit ἅτε .... λέγουσιν nimmt Papias den Faden seiner Betrachtung wieder auf und giebt an, was vor und über allem Ziel und Zweck seines ἀνακρίνειν war, nämlich, zu wissen, was die noch lebenden Schüler des Herrn, Aristion und der Presbyter Johannes bezeugten. 3) Den Ausdruck φωνὴ ζῶσα καὶ μένουσα dürfen wir nicht zu weit und unbestimmt von der mündlichen Ueberlieferung im Gegensatz zur Schrift auffassen, sondern müssen ihn bedeutend beschränken. 4) Dass Papias das vierte Evangelium nicht gekannt hat, ist bewiesen („Theol. Zeitschrift" 1876, S. 173—206. 281—315).

Bei der Entwicklung der letztgenannten Behauptung hatte Straatman die Auffassung vertheidigt, dass das vierte Evangelium für das Werk des Presbyters Johannes gehalten werden müsse. Martens wandte sich dagegen, bestritt einen Theil der durch Straatman gegebenen Darlegung in „Ein neuer Beweis aus dem Papias-Fragment gegen die Echtheit des vierten Evangeliums“ (Studien 1877, S. 58—91) und suchte auszuführen, dass nicht der geringste Grund vorliege, für den Johannes des vierten Evangeliums den Presbyter zu halten,[1]) in: „Der Ursprung des vierten Evangeliums“ (ebda 1877, S. 225—46). Stemler hatte mit Rücksicht auf Straatman's Kritik eine verneinende Antwort gegeben auf die Frage: „Ist das Papias-Fragment genau exegetisch erklärt?“ (ebda 1876, S. 199—204).

Die neue Studie von Weiffenbach: „Die Papias-Fragmente über Marcus und Matthäus“ (1878) fand einen dankbaren Berichterstatter, der sich jedoch einige Bedenken erlaubte erstens in Dr. J. J. Prins (Theol. Zeitschrift 1878, S. 643—52), und darauf in Dr. Martens: „Das Zeugniss des Presbyters über Markus und Matthäus“ (Studien 1879, S. 68—81).

Bei Behandlung der Johanneischen Frage hatten viele Gelegenheit, ihre Meinung über den Paschastreit auszusprechen. A. H. C. van Leeuwen lenkte speziell darauf die Aufmerksamkeit in seinem: „*Specimen historico-theologicum de sacris Paschalibus in ecclesia Christiana, saeculo primo et secundo*“ (1860), von Wallon gleichzeitig mit Hilgenfeld's Buch über den Paschastreit besprochen (Theol. Beiträge 1861, S. 45—84) und besonders günstig angekündigt (Wahrheit in Liebe 1861, S. 349—53). Van Leeuwen behauptete: die Klein-Asiaten feierten ihr Paschafest im Anschluss an die Juden den 14. Nisan, nicht als Sterbetag Jesu noch zur Erinnerung an die Einsetzung des Abendmahls, sondern im Allgemeinen an die Bedeutung des Todes, der Auferstehung und des himmlichen Lebens Jesu. Zu Rom wählte man dazu im 2. Jahrh. bestimmte Tage, für das Gedächtniss des Todes Jesu den Tag der Vorbereitung nach dem 14. Nisan, der Auferstehung den darauf folgenden Sonntag. Die Ver-

1) Man erinnere sich hier auch des oben, S. 306 erwähnten Urtheils von Thoden van Velzen.

schiedenheit in der alten Christenheit betraf also nicht den Sterbetag Jesu, und aus der Thatsache, dass Johannes das Passahfest mit den Juden feierte, folgt nicht, dass Jesus nach ihm den 14. Nisan gestorben ist, noch dass er der Verfasser des vierten Evangeliums nicht sein kann.

Eine anscheinend merkwürdige Entdeckung machte einige Jahre später J. C. Diehl. In einer besondern Schrift: „Der 15. Nisan, auch nach Johannes der Todestag Jesu“ (1868) theilte er sie mit. Der erste Tag des Festes soll nämlich nicht der 15., sondern der 14. Nisan und dieser 14. ein Ruhetag gewesen sein, an welchem nicht Recht gesprochen wurde; überdies soll der vierte Evangelist ebenso wie die Synoptiker die Kreuzigung nicht auf den 14., sondern auf den 15. angesetzt haben. Stemler wies diese Probe zur Auflösung der Hauptschwierigkeit gegen die Echtheit des vierten Evangeliums nachdrücklich ab (Theol. Beitr. 1869, S. 181—7). Ein Ungenannter zeigte ihre absolute Unbedeutendheit an (ebda 1870, S. 107—20). Inzwischen hatte L. L. Dibbits in einem unbewachten Augenblick ihr Lob gesungen (Glaube und Freiheit 1869, S. 114—30), und dies bewog Kuenen, eine vernichtende Kritik zu schreiben, welche ihren bleibenden Werth behält als Verhandlung über: „Der erste Tag des Festes der ungesäuerten Brote“ (Theol. Zeitschrift 1869, S. 267—286).

Später hat Straatman noch einmal eingehend „den Streit über das Passahfest“ besprochen. Er glaubt, derselbe sei von Baur nicht richtig vorgestellt. Weitzel soll uns auf die rechte Spur gebracht haben mit seinem Versuch, den ganzen Unterschied zwischen Osten und Westen zu erklären für eine ganz zufällige Abweichung in der Form betreffs des Fastens. Doch blieb auch Weitzel noch im Irrthum. Die Frage blieb unbeantwortet: Warum brachen die Christen im Osten am 14. Nisan, welchen sie als Todestag Jesu betrachteten, das Fasten ab, im Gegensatz gegen die im Westen herrschende Gewohnheit, die solches erst am Ostersonntag erlaubte? Straatman meint, dass die Antwort abhängig scheine von der Bedeutung, welche in der alten Kirche das Fasten habe. War dies ein Beweis von Freude und Dankbarkeit, so soll der Unterschied darauf reducirt sein, dass

in der östlichen Kirche die Freude der Gläubigen über das Werk der Erlösung an den Sterbetag, in der westlichen dagegen an die Auferstehung Jesu geknüpft ward. Asien betrachtete dann den Tod Jesu als den Vollzug des Erlösungswerkes. Rom hielt dafür die Auferstehung. Halten wir nun den Gedanken fest, dass beide Parteien der Paulinischen Auffassung des Evangeliums zugethan waren, dass sie deshalb beide Jesus als das wahre Passahlamm betrachteten, beide auch von keiner judaistischen Gebundenheit an das Gesetz und seine Forderungen wissen wollten, und darum auch nicht daran dachten, das jüdische Passahfest als solches festzuhalten; ging also die ganze Bewegung vor sich ausserhalb des alten Gegensatzes zwischen Petrinismus und Paulinismus und bewegte sich innerhalb der Grenzen des Paulinismus, der sich zum katholischen Glauben entwickelt hatte: dann berührte, wie es scheint, der Streit über das Passahfest bloss die Frage, welche Beziehung für den Christen zwischen Tod und Auferstehung Christi bestand, ob nach dem Geiste des Paulus das Werk Christi vollendet war durch seinen Tod oder erst durch seine Auferstehung. So aufgefasst, musste jedoch der Streit gewiss im Sinne von Rom entschieden werden und war Victor im vollsten Rechte gegenüber Polykarp. Doch kann diese Auffassung bei näherer Betrachtung nicht befriedigen; sie ist zu weit gefasst. Man muss, sich streng haltend an das Zeugniss des Irenäus, den Streit beschränken auf das Fortsetzen oder das Abbrechen des Fastens, welches dem in Osten und Westen an demselben Tage, nämlich am Sonntag nach dem 14. Nisan, gefeierten Passah voranging. Der Osten hielt sich an die alte Gewohnheit, herrührend aus der Zeit, da man das Passahfest am 14. Nisan feierte, an diesem Tage das Fasten zu beendigen. Der Westen brach konsequenterweise auch mit dieser Gewohnheit, als das Passahfest im Anschluss an die freisinnige, nämlich Paulinische Auffassung auf den darauffolgenden Sonntag verlegt war und hat selbstredend den Osten leicht von seinem Irrthum überzeugt, da man in der Hauptsache einstimmig war und der Unterschied im Grunde, um mit Irenäus zu reden, nur ein ἀδιάφορον betraf („Theol. Zeitschrift“ 1879. S. 598—619).

In einem folgenden Artikel, „die Bedeutung des Passahstreites für die christliche Theologie“ (ebda 1880. S. 303—336), hat Straatman nachgewiesen, welches Licht von seiner Auffassung des genannten Streites über mehr als eine noch nicht vollkommen aufgehellte Frage ausgeht, vor allem über die Sonntagsfeier, als nicht von den Aposteln herrührend, über die evangelischen Berichte über Jesu Auferstehung und über den Widerspruch zwischen den Synoptikern und das Johannesevangelium betreffs des Sterbetages Jesu.

Wenn man auf den Titel sieht, möchte man glauben, dass hier auch hingewiesen werden müsste auf „Der Kanon der hlg. Schrift in den ersten vier Jahrhunderten der christlichen Kirche“ von Dr. J. Cramer, besonders herausgegeben und als „Neue Beiträge“ 1883. I. S. 1—73. Aber diese Blätter behandeln nur die Entstehung des Dogmas von der Schrift. Sie zeigen die Thatsachen, dass als Kanon oder heilige Schrift für die Christen zuerst allein das A. T. galt, während allmählich einige, endlich alle neutestamentlichen Schriften an dieser Ehre theilnahmen. Für die Geschichte des Kanons haben sie keinen unmittelbaren Werth und ebensowenig für die Kritik des Ganzen oder eines seiner Theile. Wichtiger ist der zweite Theil dieser Studie: „Die römisch-katholische und die alt-protestantische Beurtheilung der Schrift“ (ebda III. S. 1—83). Diese geschichtliche Untersuchung erkennt völlig und handhabt gelegentlich die Rechte der Kritik, während der Verfasser, dogmatische Verirrungen abweisend, die Lehre der Schrift, des Kanon und der Inspiration beschreibt: in der Kirche des Mittelalters; nach dem Concilium Tridentinum; in der Reformationszeit im Allgemeinen und insbesondere nach Luther, Calvin, den Bekenntnissschriften der lutherischen und der reformirten Kirche; endlich bei den protestantischen Theologen des 16. und des 17. Jahrhunderts. Ein dritter oder letzter Theil wird die „Geschichte des Dogma’s der Schrift von Semler bis auf unsere Zeit“ geben.

Zierikzee, Juli 1883.

(Fortsetzung folgt.)

Zwei deutsche Patriarchen in Ostrom.

Von

Prof. Dr. Gelzer

in Jena.

Im vierten und fünften Jahrhundert treffen wir nicht nur in Westrom, sondern ebenso im Osten zahlreiche Germanen in den angesehensten Aemtern des Reiches. Die Zahl ihrer Niederlassungen daselbst war nicht gering: um so mehr muss es auffallen, dass wir nicht auch Deutsche als kirchliche Dignitäre antreffen. Mit der landesüblichen Aushülfe, sie seien Arianer, kommt man nicht aus; denn eine orthodoxe Minorität wenigstens gab es sicher unter den *foederati* Ostroms. Zeugniss legt die schöne Predigt des grossen Johannes Chrysostomos ab Nr. VIII unter den *Homiliae* XI *hactenus non editae.*[1]) *τοῦ αὐτοῦ ὁμιλία λεχθεῖσα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ τῇ ἐπὶ Παῦλον, Γότθων ἀναγνόντων καὶ πρεσβυτέρου Γότθου προσομιλήσαντος.* Mit Recht sagt Montfaucon l. c. p. 321: *Homilia rem prorsus insolitam nobis exhibet atque inauditam*, wie denn überhaupt dessen kurzes, aber die Bedeutung der Homilie treffend zusammenfassendes Monitum hier zu vergleichen ist. Der griechische Patriarch der Hauptstadt predigt vor und neben Gothen. In der That ist auch, wenn nicht alles trügt, sein elfter Nachfolger ein Gothe. Er heisst *Φραυίτας* bei *Evagr. hist. eccl.* III, 23, *Theophan. ed. de Boor S.* 133, 8, bei Nikephoros *Φραίτας*. Er regiert 489 drei Monate.[2]) Der Name ist gothisch, und ich vermuthe, dass wir es mit einem Enkel

---

1) *Joannis Chrysostomi opera omnia*; *opere et studio B. de Monfaucon* Paris 1735. T. XII. pg. 371 sqn.

2) nach Euagrios vier.

des hochberühmten magister militum unter Arcadius und Konsul 401 zu thun haben, welcher gegen die Banden seines Landsmannes Gainas das Reich rettete und durch eine elende Hofintrigue später seinen Tod fand. Suidas s. v. *Φράβιδος*, welcher, wie fast alle Nachrichten über diesen merkwürdigen Mann, auf Eunapius von Sardes zurückgeht, sagt: *ἦν δὲ Ἕλλην τὴν θρησκείαν*, und aus derselben Quelle Zosimos V, 20: *Φραουΐτον ἄνδρα βάρβαρον μὲν τὸ γένος, Ἕλληνα δὲ ἄλλως οὐ τρόπῳ μόνον, ἀλλὰ καὶ τῇ προαιρέσει καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα θρησκείᾳ*. Wahrscheinlich wird sein Heidenthum mit als Anlass zum Sturz benutzt worden sein; sein Enkel flüchtete sich, wie so oft Söhne gestürzter Kaiser und Granden[1]) vor den Gefahren der Welt in das geistliche Gewand; er ward *πρεσβύτερος τῆς ἁγίας Θέκλης Συκῶν* und endlich Patriarch von Neurom.

Von seinem kurzen Pontifikat berichtet Theophanes ohne Frage nach Theodoros Anagnostes nicht eben Rühmliches. Seine an Felix nach Rom geschickten Synodika enthielten die Mittheilung, dass er mit ihm, nicht aber mit Petros Mongos communicire, das Umgekehrte schrieb er an Petros Mongos. Die Orthodoxen schickten indessen eine Kopie der nach Alexandreia gerichteten Synodika an Felix, sodass dieser die Apokrisiarier des Fravitas nicht annahm. Die Erzählung ist eine tendenziöse Lüge der Römlinge. Die Intrigue ging, wie in den Zeiten des Akakios, zweifellos von den *Ἀκοίμητοι* aus. Nach Euagrios[2]) hatten sie damals gegen Akakios nichts vorbringen können, als dass er den Namen des Petros Mongos in die Diptycha eingetragen habe. Darin handelte er vollkommen korrect, da Petros das Henotikon recipirt und die Proterianer in die Kirchengemeinschaft wieder aufgenommen hatte (Euagr. III, 12). Dass das Henotikon ketzerisch sei, ist eine Laune Roms, wie Natalis Alexander, Pagi und Assemani zugeben. In Rom, wo man ausser zu Leo's Zeiten in dogmaticis niemals besonders gut unterrichtet war, liess man sich durch den

1) Vgl. Verhandlungen der Philologenvers. zu Gera, 1878. S. 39 Anm. 13.

2) III, 18.

alexandrinischen Intrusus, Johannes Tabennesiotes und die Abgesandten des Kyrillos vom Akoimetenkloster zu einem höchst thörichten Schritte hinreissen. Begreiflicherweise liess sich dadurch Akakios in seiner verständigen Kirchenpolitik nicht beirren, und dass Fravitas ihm darin konsequent folgte, macht ihm alle Ehre. Leider hat Euagrios die Synodika des Fravitas und des Petros *διὰ τὸ μακρὸν τῆς λέξεως* nicht seinem Geschichtswerke einverleibt. Wenn übrigens Jemand eine Schuld trifft, so ist es Petros, welcher nach Euagrios in seinem Schreiben das Chalcedonense verdammt. Das Henotikon hatte dessen den ganzen Orient verwirrende Haarspaltereien mit Stillschweigen übergangen; darum konnte sich Petros, als Anhänger des Henotikons, für berechtigt halten, dasselbe zu verdammen. Etwas Aehnliches von Fravitas wird nicht gemeldet; er hatte ihm nur ganz korrekt die Kommunion angeboten. Alles Weitere sind Verdrehungen der römisch gesinnten Fanatiker.

Einz weiter Deutscher scheint mir nun das berühmte Haupt der monophysitischen Partei in Aegypten, Timotheos zu sein, welcher erst Mönch, dann alexandrinischer Presbyter nach Proterios'[1]) Ermordung Patriarch von Alexandreia 458—460 und 476 (Theoph. 475) bis 480 (Theoph. 477) war. Dieser führt nun in den meisten Ausgaben der einschlagenden Geschichtsquellen und in den landläufigen Handbüchern den Beinamen *ὁ Αἴλουρος*. Da wir nun glücklich eine kritische Ausgabe des Theophanes endlich erhalten haben, zeigt es sich, dass sein Beiname vielmehr nach dem übereinstimmenden Zeugnisse der Handschriften: *Ἐλοῦρος, Ἑλοῦρος, Ἕλουρος* oder *Ἕλουρος* lautet. cfr. Theoph. S. 111, 9, 13, 26; 112, 5; 121, 5, 15, 17, 19; 125, 19. *Ἕλουρος* heisst er auch

1) Trotz seines Märtyrertodes, seiner Orthodoxie und seiner Verdienste um die Rektificirung des Ostercyclus ist Proterios ein elender Mensch. Vorher Archidiakonus und rechte Hand des Dioskoros verrieth er seinen Herrn und trat im geeigneten Moment zur Gegenpartei über, um die reiche Beute des alexandrinischen Patriarchats einzuheimsen. Sein scheusslicher Tod war also nicht ganz unverdient und die fürchterliche Wuth der Monophysiten nicht entschuldbar, aber erklärlich. cfr. Eutychii ann. T. II, pg. 96 ed. Pococke.

in dem auf des Zacharias von Mitylene monophysitische Kirchengeschichte zurückgehenden Patriarchalverzeichnisse des *χρονογραφεῖον σύντομον*. (Euseb. ed. Schoene I. App. S. 73). Ich sehe nicht, warum man gegen die Handschriften aus ihm absolut einen Kater machen soll. Timotheos war vielmehr seiner Abstammung nach ein Heruler. Die Namensform *Ἔλουροι* bietet kein Geringerer als der Chronograph Dexippos (Steph. Byz. s. v.), wo die Richtigkeit der Lesart durch die alphabetische Reihenfolge feststeht. *Ἔλουροι, Σκυθικὸν ἔθνος, περὶ ὧν Δέξιππος ἐν χρονικῶν ιβ'.* Die Namensform ist ferner gesichert durch die Ableitung von *ἕλος* Et. M. s. u. Ablavius bei Jordanis de reb. Get. c. 43. Moschopulos Sched. p. 194. Arcadius p. 72, 27. Die Form ist damit hinreichend beglaubigt. Die Heruler als römische Foederati sind aus Ammian, der Notitia Dignitatum und Prokopios bekannt genug. Was hat es da Wunderbares, dass ein solches deutsches Soldatenkind in die nitrischen oder sketischen Mönchskolonien verschlagen und schliesslich mit einigen Hindernissen zum alexandrinischen Patriarchat befördert ward. Der griechische Name für den Deutschen ist natürlich anstandslos. Gleichfalls ein Heruler, der comes Vitalianus, führt einen lateinischen. Ammian. Marcell. XXV, 10, 9

Replik auf die „Erklärung" des Herrn Dr. B. Weiss.

Von

W. Weiffenbach.

Herr Dr. B. Weiss will am Schlusse seiner „Erklärung" (Prot. Jahrb. 1883. S. 528) — auf deren übrigen Inhalt meine Replik in der „Prot. Kirchenz." 1883, S. 703f. Antwort gegeben hat — den von mir erhobenen Vorwurf der „Ungerechtigkeit" und der „Unwahrheiten" in seiner Recension meiner Schrift: „Die Papias-Fragmente über Markus und Matthäus" bis auf gegebenen „Nachweis" dahingestellt sein lassen. Er hat das volle Recht zu dieser Forderung, und ich komme im Folgenden der Pflicht ihrer Erfüllung nach.

Dr. Weiss bricht sowohl in formeller als in materieller Hinsicht den Stab über meine Schrift, und zwar in einer Weise, die durchaus die Grenzen der „Gerechtigkeit" und der „Wahrheit" überschreitet. Zwar den Tadel noch nicht überwundener „ermüdender Breite", den von meinen Recensenten ausser Weiss nur noch Grimm (Jen. Lit.-Z. 1878, Nr. 51), aber in unendlich massvollerer Weise erhoben hat, nehme ich in dieser Beschränkung unbesehen ohne Widerspruch hin. Dass aber meine Schrift an „endlosen" Wiederholungen leide, und ich darin sogar „weitläufige Betrachtungen über den Gang der eigenen Untersuchung" anstelle: das hat nur Weiss' überscharfsichtiges Auge entdecken können, und den Beweis für diese Behauptung ist er seinen Lesern leider schuldig geblieben. Nicht minder auch den anderen für den viel schwereren Vorwurf, dass ich „das Unrichtige nicht mehr von dem Entscheidenden zu sondern wisse", sowie dass

sich in meinem Buche „Kleinigkeitskrämerei" breit mache. Wenn Weiss hierfür eine $1^1/_2$ Zeilen starke Anmerkung (1. auf S. 37), worin ich eine falsche Schreibung, bzw. Accentuirung des Wortes „ἑρμηνευτής" nicht „aufrücke", sondern kurzerhand und ohne böse Nebenabsicht corrigire, als Beleg citirt: so ist das nur eine zwar recht landläufige, aber darum keineswegs sehr edle Recensenten-Gepflogenheit, die trotz leerer Büchse sich mit einem „z. B." die Miene giebt, als hätte sie noch einen ganzen Vorrath von Exempeln auf Lager, wolle aber den Leser nicht damit behelligen. Ich aber bin begierig, weitere Proben, die meine „σμικρότης τὸν νοῦν" erweisen sollen, zu erhalten.

Eine Schrift, welche angeblich so grosse formellen Mängel an sich trägt, sollte billigerweise den Leser durch um so grössere Sorgfalt, Pünktlichkeit und Genauigkeit bezüglich des Inhalts entschädigen. Letztere Eigenschaft haben nun auch die übrigen Herren Recensenten, denen ich hierfür von Herzen dankbar bin, meinem Buche übereinstimmend nachgerühmt; nur Weiss vermisst auch sie an zahlreichen Stellen desselben, allerdings merkwürdigerweise immer blos da, wo ich seine Evangelien-Ansichten wiedergebe. „Wäre, sagt er, darüber Alles mit derselben Accuratesse behandelt, so müsste man es sich ja zuletzt gefallen lassen, aber Referent z. B. findet auf wenig Seiten seine Ansicht theils thatsächlich unrichtig (S. 57), theils ungenau (S. 65) und missverständlich (S. 72) wiedergegeben." Auch S. 82 findet sich „wieder eine der Ungenauigkeiten, an denen es bei W. trotz aller sonstigen Akribie nicht fehlt". Ja einmal hat er sogar, wie „seine Gegenbemerkungen auf S. 95 zeigen", „meine Beweisführung in dieser Beziehung nicht verstanden". Angesichts dieser in der That starken Vorwürfe, welche mit einer Ausnahme in die Form blosser Versicherungen gekleidet sind, habe ich sämmtliche einschlägigen Stellen nochmals nachgelesen. Und das Resultat? Von einem Falle abgesehen, wo ich mir allerdings ein kleines Versehen habe zu Schulden kommen lassen — wofür ich Herrn Dr. Weiss aufrichtig um Entschuldigung bitte — bleibt von seinen gegen die „Accuratesse" und „Akribie" meines

Buches gerichteten Vorwürfen Nichts, rein gar Nichts bestehen. Jener eine Fall ist folgender: Auf S. 57 lasse ich Weiss (ebenso wie Steitz) behaupten, das vom 2. Satze des Fragmentes über Markus an Folgende zwecke vornehmlich darauf ab, die Unvollständigkeit der Markus-Aufzeichnungen zu „entschuldigen". Es gilt dies aber strenggenommen nur von Steitz, während, wie **ich ja selber** auf S. 18, Anm. 1 **richtig** angegeben habe, Weiss nur behauptet: Papias suchte (im Satz 2 und 3) die Markus-Schrift gegen den Vorwurf (sc. *οὐ μέντοι τάξει*), den ihm die Mittheilung des Presbyters (in Satz 1) zu enthalten schien, zu „vertheidigen" und jenen Vorwurf zugleich auf Einiges „einzuschränken". Ich hätte also auf S. 57, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, hinter „Unvollständigkeit" noch die Worte „bzw. Ordnungslosigkeit in einigen Stücken" hinzufügen sollen. — Ueber das Recht der übrigen Vorwürfe von Weiss urtheile der Leser selbst!

Auf S. 72 soll ich Weiss' Ansicht „missverständlich" wiedergegeben haben. Ich schrieb dort: „Während — — der Text sagt, Markus habe die Worte und Thaten Christi nicht in geordneter Darstellung geschrieben, hat umgekehrt der Klostermann'sche Markus — Anm.: Ebenso auch Weiss — es grade unternommen, die überlieferten petrinischen Notizen in eine *τάξις* zu bringen." — Nun lesen wir bei Weiss (Mk.-Ev. S. 21): „So blieb dem Erzähler (sc. Markus) nichts übrig, als die gleichartigen Ereignisse in sachlich geordnete Gruppen zusammen zu stellen" u. s. w., S. 26: „Das Eigenthümlichste aber in seiner Komposition ist die Art, wie Markus durch die Reihenfolge seiner — — Erzählungsgruppen den pragmatischen Fortschritt, in dem sich nach seiner Anschauung das öffentliche Leben Jesu entwickelte, zur Anschauung bringt", und S. 16: „Hier (sc. bei der „apostolischen Quelle" oder dem Ur-Matthäus) war für Markus der weiteste Spielraum gegeben — — — das dort aphoristisch aneinandergereihte nach den leitenden Gesichtspunkten seiner Darstellung zu gruppiren", Sprüche, Spruchreihen und Parabeln „seiner Erzählung einzureihen" u. s. w. Vgl.

auch Matth.-Ev. S. 9, wonach sogar der erste Evangelist „pragmatischen Zusammenhang und biographische Vollständigkeit in seine eigene Schrift erst aus Markus herzubrachte“. Wo bleibt, fragen wir angesichts dieser *verba ipsissima* von Weiss, unsere „missverständliche Wiedergabe“?

„Ungenau“ soll ich Weiss' Ansicht auf S. 65 mit den Worten referiren: „Auch Weiss ist der Ansicht, in den folgenden Sätzen (sc. Mithin hat Markus in keiner Weise sich verfehlt, wenn er so, wie er sich dessen entsann, Einiges niederschrieb u. s. w.) suche Papias gegen den Vorwurf, den ihm die Mittheilung seines Gewährsmanns (sc. des Presbyters) zu involviren schien, den Markus zu vertheidigen und zugleich jenen — nach Weiss vom Presbyter sicher gar nicht beabsichtigten — Vorwurf auf die Verwendung und Einordnung der Herrnworte und damit auf nur Einiges einzuschränken.“ Da ich hier Weiss' Ausführung, von einigen unwesentlichen oder für diesen Zusammenhang überflüssigen Ausdrücken abgesehen, wörtlich wiedergegeben habe: so kann ich den Leser nur bitten, selber die Weiss'schen Worte (Mk.-Ev. S. 2, Anm. 1) nachzulesen, ob er etwa auch nur einen Schatten von Unterschied zwischen dem Original und der Wiedergabe entdecken kann?

Steigen wir die Klimax meiner Verfehlungen gegen Weiss weiter hinauf, so soll es „wieder eine“ der bei mir nicht seltenen „Ungenauigkeiten“ sein, wenn ich auf S. 3. 82 u. ö. Weiss imputire, er fasse den Ausdruck „λόγια“ von einer auch erzählende Elemente enthaltenden Schrift. — Nun enthielt aber die zu den „geschichtlichen Quellenschriften“ gerechnete (Mk.-E. S. 15, Anm. 1) älteste „apostolische“ oder Matthäus-Quelle nach Weiss' ausdrücklicher Versicherung (S. 15 f.) neben und zwischen dem Redestoff „eine Anzahl von eben so locker aneinandergereihten Erzählungen und selbst kleineren Erzählungsgruppen“ — — — „so dass also die papianische σύνταξις τῶν λογίων höchstens *a potiori* als Spruchsammlung bezeichnet werden kann“. Und nach Matth.-Ev. S. 3 ist „mit dieser Charakteristik (sc. als συγγραφὴ τῶν λογίων)

jener Apostelschrift zwar gegeben, dass der Hauptgesichtspunkt derselben die Aufbewahrung der Aussprüche Christi war, keineswegs aber ausgeschlossen, dass dieselbe auch erzählende Elemente enthielt." Hat, wenn „mit der Charakteristik" als **Logien**-Schriftwerk keineswegs ausgeschlossen wird, dass die Apostelquelle „auch erzählende Elemente" enthielt, Herr Dr. Weiss den Ausdruck „τὰ λόγια" oder noch schärfer ausgedrückt: *Logien-Syngraphe* von „einer auch erzählende Elemente enthaltenden Schrift" verstanden oder nicht?

Auf S. 95 endlich soll ich laut meiner Gegenbemerkungen die Weiss'sche „Beweisführung in dieser Beziehung" nicht einmal verstanden haben. Ich erklärte es dort für unzulässig, mit Weiss das *ἑρμηνεύειν* ausschliesslich oder auch nur vorzugsweise von „mündlichen Uebertragungen" der Logien-Schrift in's Griechische zu verstehen und des Wortes Beziehung auf schriftliche Uebersetzungen als unmöglich zu bezeichnen. Wenigstens schien mir der von Weiss (Matth.-Ev. S. 2) hierfür geltend gemachte Grund, nämlich der Hinweis auf den „nicht auf die Schrift nach ihrer formellen Seite, sondern auf ihren Inhalt (*ἡρμήνευσε δὲ αὐτά*, sc. *τὰ λόγια*) bezüglichen Ausdruck", in keiner Weise durchschlagend zu sein, da es schriftliche Uebersetzungen doch nicht blos mit der „formellen Seite" des Originals zu thun hätten. Auf die Gefahr hin, nochmals des Unverstandes bezichtigt zu werden, gestehe ich, auch heute noch keiner anderen Schlussfolgerung aus der Weiss'schen „Beweisführung" fähig zu sein. Sollte gleichwohl ein tieferer Sinn unter der Hülle des äusseren Buchstabens schlummern, so bitte ich um gütige Belehrung, damit meine Augen nicht länger gehalten bleiben.

Ich bin mit meinem Nachweise zu Ende, da hier nicht der Ort und es im Augenblick auch nicht meine Absicht ist, nochmals auf eine materielle Auseinandersetzung mit Weiss' abweichenden Ansichten einzugehen und auch seine (sehr ungefährlichen) sachlichen Angriffe auf meine nach Dr. Grimm's Ansicht mit „siegreichen Gründen verfochtene Erklärung" der Papiasfragmente und auf meine daraus gezogenen

Folgerungen abzuweisen. Ich wollte nur das kritische Verfahren des Recensenten Weiss gegen mich beleuchten und durch wortgetreue Mittheilung des erforderlichen Materials dem theologischen Publikum selber das Urtheil ermöglichen, ob die schweren Vorwürfe des Herrn Dr. Weiss gegen mein Buch berechtigt sind, und ob er zu den „billigen Beurtheilern“, denen er sich beizuzählen scheint, in der That gehöre?

Indem ich somit *a lectoribus male informatis ad lectores melius informatos* appellire, sehe ich dem Richterspruche des unbefangenen theologischen Publikums in Ruhe entgegen. Für mich selber ist die Sache hiermit abgethan.

Zu des Apollinarios von Laodicea Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

So lange eine Ausgabe der sämmtlichen Schriften des Apollinarios, der dichterischen wie der prosaischen, der vollständigen wie der nur in Bruchstücken erhaltenen, nichts als ein frommer Wunsch ist: so lange wird es nöthig sein, auf den schriftstellerischen Nachlass des grossen Laodiceners zurückzukommen, ihn nach Möglichkeit zu ordnen, Dunkelheiten in demselben aufzuhellen und unzureichend Bekanntes oder unübersichtlich Erhaltenes hervorzuziehen und in hellere Beleuchtung zu rücken. Auf die letztere Mühwaltung hat des Apollinarios Schrift „Ueber die Dreieinigkeit“, welche ich aus der unter des Justinus Namen erhaltenen „Glaubenserklärung“, als der weitschichtigen Bearbeitung eines Apollinaristen, herausgeschält zu haben glaube,[1]) unter allen Resten der schriftstellerischen Thätigkeit des Laodiceners den grössten und berechtigtsten Anspruch. Von keinem Werke desselben lässt sich eine der Zeit nach längere und, sehen wir von der einst bei Lebzeiten des Apollinarios besonders in Kappa-

1) In meinen beiden Abhandlungen „Die doppelte Fassung der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*“ und „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*“ in der Zeitschrift für Kirchengeschichte, Bd. VI.

docien stark verbreiteten Schrift desselben „Erweis der Fleischwerdung nach dem Bilde des Menschen“ ab, auch kirchlich bedeutungsvollere Wirksamkeit nachweisen als von dieser. Die Ausgabe von Otto's, auf die ich im Uebrigen verweise, giebt im Einzelnen davon eine Anschauung, der es nur an der nöthigen Klarheit gebricht, um den Einfluss und die Bedeutung der echten, von dem gelehrten Herausgeber in ihrer eigenthümlichen Besonderheit freilich nicht erkannten Schrift, welche der pseudojustinischen „Glaubenserklärung“ kunstvoll eingefügt erscheint, in ihrem vollen Umfange zu ermessen. Ich lasse deshalb zunächst hier in Kürze eine planmässige Uebersicht über die aus dem ersten wie zweiten Theile der echten Schrift von kirchlichen Schriftstellern entnommenen Anführungen, unter gleichzeitiger Berücksichtigung der unechten Einschaltungen, folgen.

Die Anführungen aus dem zweiten, mehr christologischen Theile der Schrift überwiegen bei weitem die aus dem ersten, rein trinitarischen. Aus letzterem, und zwar aus ausschliesslich dem echten Text angehörigen Aussprüchen des 7., 8. und 9. Kapitels zusammengestellt, findet sich, wie Caspari in seinen „Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel“ (Christiania, 1879) S. 261, Anm. und S. 317 mittheilt (vgl. auch von Otto in seiner Ausgabe zu Kap. 7. n. 30, S. 26), im Cod. 288 der Moskauer Synodalbibliothek ein die Ueberschrift *Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ μάρτυρος* tragendes Bekenntniss, das nur darin von dem überlieferten Text abweicht, dass es hinter den Worten des 9. Kapitels n. 21: *φῶς ἐκ φωτός, γεννητῶς ἐξέλαμψεν, τὸ δέ, φῶς μὲν ἐκ φωτὸς καὶ αὐτό, οὐ μὴν γεννητῶς ἀλλ' ἐκπορευτῶς προῆλθεν* noch die in der *Ἔκθεσις* sich nicht findenden Worte folgen lässt: *Ἄλλο γὰρ λόγος καὶ ἄλλο πνεῦμα. Ἐκ τοῦ λόγου καὶ τοῦ πνεύματος ἀνθρώπου ἱκανῶς καὶ ὧδε παραστῆσαι εἰκόνα.* Gleichfalls eine Anführung aus dem ersten Theile hat Mösinger (*Monum. Syr. II*, S. 9) in einem *Cod. Vat. syr.* Nr. 146 nachgewiesen (Harnack, „Texte und Untersuchungen z. Gesch. d. altchristl. Literatur“. I, S. 165, Anm. 152).

Im zweiten Theile der Schrift treffen wir die ersten

aus dem durch Einschaltungen erweiterten Texte entnommenen Anführungen. Es sind dies a) Kap. 10, n. 2: τότε δὴ . . . . οὐσιώσας bei Anastasios und Leontios; b) Kap. 10, n. 17: Ὅταν . . . ὁμολογήσεις bei Leontios, Anastasios, Nikephoros, Theorianos, desgleichen innerhalb derselben Stelle die Worte Ὅταν . . . λεγόμενα und ἑκάστης . . . φύσεως bei Leontios. — Die folgenden Anführungen sind ausschliesslich dem echten Texte entlehnt. So findet sich Kap. 10, n. 6: Μέσῃ . . . οὐσιώσας — von von Otto nicht erwähnt — in des Diakon Niketas Συναγωγὴ ἐξηγήσεων εἰς τὸ κ. Λουκᾶν ἅγ. εὐαγγ. (Mai, *Scr. vet. nov. coll. IX*, S. 640), Kap. 11, n. 9: Τινὲς . . . ἐθέλων ὑπέμενεν bei Anastasios, der aus dem Rahmen derselben Worte noch einmal an anderer Stelle ὡς γὰρ εἷς . . . ἐνεργεῖ anführt. Die Worte ὡς γὰρ εἷς . . . ταπεινὰ παρεδέχετο erwähnt ferner Leontios mehr als einmal. Fast dieselbe Stelle ὡς γὰρ εἷς . . . διαφορᾶς ἀναφανήσεται findet sich endlich Syrisch in einem *Cod. Vat.* als eine Anführung aus *S. Iustini . . . de orthod. fide* Kap. 18. Aus Kap. 11, n. 45 führt Anastasios Ὁ δὲ Χριστὸς . . . ὁμοιοπαθείᾳ an. Die Worte Kap. 12, n. 31: Ὥσπερ . . . τῷ λόγῳ γνωρίσειεν lesen wir mehrfach bei Leontios und Anastasios, Kap. 15, n. 1: Εἴπατε . . . προϊσχόμενοι bei Euthymios Zigabenos, Kap. 15, n. 17: Πάλιν . . . παρέσχηκεν bei Anastasios und Nikephoros. Die Worte Kap. 17, n. 3 schliesslich: Πῶς . . . καὶ οὐχ ὁμοίως werden von einem Anonymus als Ἰουστίνου angeführt in seinen *Loc. commun. theol.* in einem *Cod. Vindobon. theol. gr.* 169.

Wichtiger noch als diese Nachweisungen prüfend zu verfolgen erscheint es mir aber, von dem Inhalte der echten Schrift, welche einst die Aufschrift „Ueber die Dreieinigkeit" trug, eine genauere Vorstellung zu geben, zumal da bei der Prüfung und Sichtung der handschriftlichen Ueberlieferung der Zusammenhang der Gedanken, wenn er auch überall nachgewiesen wurde, doch durch die Menge und den Umfang der zu berücksichtigenden Einschaltungen an Uebersichtlichkeit erheblich verloren haben dürfte. Apollinarios lehrt in seiner Schrift Folgendes:

Einèn Gott zu verehren lehren uns die heiligen Schriften 2. und die Unterweisungen der Väter. Es muss nämlich eine 372 C Hauptursache des Alls geben, damit nichts von aussen Hinzugekommenes das Gewordene schädige. Wäre irgend etwas von Anbeginn ausser Gott, so müsste man dies nothwendig als Gott anerkennen oder als eine andere Kraft. In beiden D Fällen würde man sich mit Aussprüchen der heiligen Schrift in Widerspruch setzen, welche einerseits das uranfängliche Vorhandensein Gottes deutlich lehrt, andererseits das spätere Gewordensein und die Abhängigkeit alles Geschaffenen, der Engel sowohl wie aller sonstigen Kräfte von ihm an verschiedenen Stellen bezeugt. Gott ist also in Wahrheit Einer, 373 der im Vater, im Sohne und im heiligen Geiste erkannt wird. Denn da der Vater aus seinem eigenen Wesen den Sohn gezeugt hat und aus ebendemselben den heiligen Geist hat hervorgehen lassen, so muss nothwendig den eines und desselben Wesens Theilhaftigen eine und dieselbe Gottheit beigelegt werden. — Wie kann aber, sagt man, bei dem 3. zwischen dem Zeugenden und dem Gezeugten, zwischen B dem, was hervorgeht und dem, von welchem es hervorgeht, vorhandenen Unterschiede, der Sohn und der Geist eins mit dem Vater sein? Deswegen, weil die Ausdrücke „ungezeugt“ (*ἀγέννητον*), „gezeugt“ (*γεννητόν*), „ausgegangen“ (*ἐκπορευτόν*) nicht Bezeichnungen des Wesens (*οὐσίας ὀνόματα*), sondern der Daseinsweisen (*τρόποι ὑπάρξεως*) sind. Den Begriff der Wesenheit drückt der Name Gott aus, eine Bezeichnungs- C weise, welche an dem Beispiele Adams veranschaulicht wird, der, was seine Daseinsform anlangt, nicht von einem anderen Menschen gezeugt ward, sondern, von Gottes Hand gebildet, D in's Dasein trat, bezüglich seines Wesens aber, das ihm mit den von ihm Abstammenden gemeinsam ist, eben Mensch ist. Ein gleiches Verhältniss waltet ob bei Gott dem Vater. Hinsichtlich der Seinsweise ist Gott ungezeugt; sehen wir 374 auf sein Wesen, demgemäss er mit Sohn und Geist zu einer Einheit zusammengefasst wird, wird man ihn Gott nennen. Die drei Bezeichnungen *τὸ ἀγέννητον, τὸ γεννητόν* und *τὸ* B *ἐκπορευτόν* dienen demnach zur Unterscheidung der Seinsweisen. Den Zügen eines Siegels gleich bezeichnet der Aus-

druck „ungezeugt" die Hypostase des Vaters, hören wir das Wort „gezeugt", so erweckt es uns den Begriff des Sohnes, die Bezeichnung „ausgegangen" belehrt uns über die Eigenthüm-
C lichkeit des heiligen Geistes. — Die Einheit des Wesens
4. des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes bliebe noch zu erweisen. Zu diesem Zwecke ist etwas weiter auszuholen, damit keine unvermuthete Zwischenfrage den Zusammenhang der Untersuchung durchbreche, und zunächst alles Seiende
D zu sondern. Alles Vorhandene lässt sich theilen in Geschaffenes und Ungeschaffenes. Die ungeschaffene Natur ist zum Herrschen berufen, frei von jeder Nothwendigkeit, die geschaffene zur Dienstbarkeit und den Gesetzen jener unterworfen; jene ist unbeschränkt hinsichtlich ihres Wollens und Könnens, diese nur zur Erfüllung der ihr von der Gottheit
375 zugewiesenen Obliegenheiten bestimmt und fähig. Von dieser Eintheilung aus sind die Aussprüche der heiligen Schrift daraufhin zu prüfen, zu welcher Gattung alles Seienden sie den Sohn und den heiligen Geist zu rechnen lehren. David zunächst, der in seinem Lobgesang auf die Schöpfung (Ps. 148)
B Alles besingt, was im Himmel und auf Erden, zählt ebendort den Sohn und den Geist nicht mit auf, offenbar weil sie mit der göttlichen Natur verbunden sind. In ähnlicher Weise
C aber zählte auch der Apostel (Röm. 8, 38. 39) Welt und Leben und Tod, Engel und Gewalten und Herrschaften, Gegenwärtiges und Zukünftiges, Hohes und Tiefes auf und schloss, nachdem er, dessen sich bewusst, dass er von dem, was zur geschaffenen Natur zu zählen, nichts vergessen, in
D der Form der Steigerung noch „eine andere Creatur" hinzugefügt, seine Rede. Hätte er, der in diesem überschwänglichen Erguss seine unwandelbare Liebe zu Gott kund gab, nicht Sohn und Geist, wenn er sie als zu den geschaffenen
376 Wesen gehörig gekannt hätte, auch mit allen den anderen
5. aufzählen müssen? — Es würde noch erübrigen zu zeigen, wie der Sohn und der heilige Geist mit der göttlichen Natur in eine Linie gestellt werden. Unser Herr Jesus Christus sagte nach seiner Auferstehung, ehe er zum Himmel auffuhr: „Gehet hin und machet zu Jüngern alle Völker, und taufet sie auf den Namen des Vaters und des Sohnes und

des heiligen Geistes" (Matth. 28, 19). Und der Apostel sagt (2 Cor. 13, 13): „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und B die Liebe Gottes, und zwar des Vaters, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes sei mit euch allen." Und an einer anderen Stelle (Ephes. 2, 20—22): „Indem Jesus Christus selber der Eckstein ist, in welchem der ganze Bau ineinander gefüget wächset zu einem heiligen Tempel in dem Herrn, in welchem auch ihr mit erbauet werdet zu einer Wohnung Gottes im Geiste." Du siehst, wie er die Erbauung in Christo lehrend, durch welche wir Tempel des Herrn werden, neben jenem: „Ich will unter ihnen wohnen und wandeln und will ihr Gott sein" (Lev. 26, 12), drei Personen in enger C Verbindung uns einführt (*τὰ τρία συνημμένως ἡμῖν συνεισάγει πρόσωπα*). Denn Christus und Gott und der Geist, die eine Gottheit, wohnt, wie er damit lehrt, in uns, die wir der Gnade gewürdigt werden, der Wirksamkeit nach (*κατ' ἐνέργειαν*). Das erhellt auch aus einer anderen Stelle, wo er sagt (Ephes. 3, 14—17): „Deswegen beuge ich meine Kniee zu dem Vater, von welchem Alles, was einen Vater hat, im D Himmel und auf Erden, den Namen führet, dass er nach dem Reichthum seiner Herrlichkeit euch geben möge, durch seinen Geist an dem innern Menschen mit Kraft gestärkt zu werden, um Christus wohnen zu lassen." Siehe, wiederum zeigt es sich, wie er bei Erwähnung des göttlichen Einwohnens den Vater, den Sohn und den heiligen Geist zusammenfasst. — Einen Gott also[1]) ziemt es sich zu bekennen, der im 379 Vater, im Sohn und im heiligen Geist erkannt wird, so zwar, 7.

1) Hier ist *τοίνυν* selbstverständlich Folgerungspartikel, wie auch gewiss im Anfang der Schrift *Ἕνα τοίνυν θεὸν σέβειν*. Aber schon Kap. 9, n. 7 *οὕτω τοίνυν νοοῦμεν τὸν υἱὸν ἐκ πατρὸς γεγεννῆσθαι* ist, was der alte, wohl durch die langen im 8. und 9. Kapitel befindlichen, von mir als Einschaltungen erwiesenen Auseinandersetzungen irregeleitete Uebersetzer nicht bemerkt hat, die Bedeutung des *τοίνυν* nicht die gleiche. Es wird da *τοίνυν*, genau ebenso wie an unzähligen Stellen des Demosthenes (vgl. u. A. Lept. §§. 5. 7. 8. 15. 18. 24. 41. 48. 49. 51. 105. 112. 118. 120. 136), als Uebergangspartikel gebraucht, um einen neuen, selbständigen Gedanken mit dem Vorhergehenden äusserlich zu verknüpfen.

dass wir, insofern er Vater, Sohn und heiliger Geist ist, darin die Hypostasen der einen Gottheit erblicken, insofern er Gott ist, darunter das wesenhaft Gemeinsame (*τὸ κατ' οὐσίαν κοινόν*) der Hypostasen verstehen. Denn die Einheit wird in der Dreiheit gedacht und die Dreiheit in der Einheit er- B kannt. Nach dem Wie? dieses Verhältnisses (*Καὶ πῶς τοῦτο*) 8. möchte ich weder einen Anderen fragen, noch wäre ich selbst zu dem Wagniss im Stande, über unsagbare Dinge mit un- 9. reiner Zunge zu reden. Zu begreifen suchen wir aber das 380 B Gezeugtwerden des Sohnes aus dem Vater unter dem Bilde des Hervorleuchtens des Lichtes aus dem Lichte. Dies Bild nämlich genügt vollständig zur Veranschaulichung ihres Zusammenseins von Ewigkeit her, der Einerleiheit ihres Wesens und der Leidenslosigkeit der Zeugung. Denn wenn der Sohn ausgestrahlt wurde, so war er zeitlos mit demjenigen vereint, C der ihn ausstrahlte. Durch welche Zwischenzeit sollte denn auch des Lichtes Ausstrahlen unterbrochen werden? Und wenn er Licht vom Lichte ist, so liegt darin auch die Wesenseinerleiheit mit demjenigen, von welchem er zugleich gezeugt ist. Wenn aber auch das Gezeugte wiederum Licht ist, so ist die Zeugung eine solche, welche frei ist von jeglichem Leiden. Denn das Ausstrahlen des Lichtglanzes tritt nicht ein in Folge einer Trennung oder eines Ausflusses oder einer Unterbrechung, sondern geht aus seinem innersten Wesen leidenslos hervor. Dieselbe Anschauung halten wir auch betreffs des heiligen Geistes fest, dass nämlich dieser ebenso aus dem Vater stammt wie der Sohn, ein Unterschied ist nur in der Seinsweise desselben vorhanden. Der Sohn nämlich, D Licht vom Lichte, leuchtete kraft seiner Zeugung hervor, der Geist jedoch, zwar gleichfalls Licht vom Lichte, trat nicht durch Zeugung, sondern durch Ausgehen hervor: so ist er gleich ewig mit dem Vater, so eines Wesens mit ihm, so ist er leidenslos von ihm ausgegangen. So denken wir in der Dreiheit die Einheit und erkennen in der Einheit die 381 B Dreiheit. Und mit diesen Anschauungen von der heiligen Dreieinigkeit wollen wir in unserer Untersuchung nun zu der uns durch die Fleischwerdung des Logos zu Theil gewordenen Gnade (*ἐπὶ τὴν ἐξ οἰκονομίας χάριν τοῦ λόγου*) übergehen:

unsagbar zwar ist auch das Wesen der Fleischwerdung, aber wir wollen nach dem Masse unserer Kraft auch diese Frage untersuchen.

10. Da Adam durch seine Sünde sein Geschlecht dem Tode unterwarf, und die gesammte Natur in Schuld verstrickt hat, so kam der Sohn Gottes, ohne den Himmel zu verlassen, zu uns herab; es war das nicht ein körperliches Hinabsteigen, sondern eine Willensthat des göttlichen Wirkens (*οὐ γὰρ ἦν σώματος ἡ κατάβασις, ἀλλὰ θείας ἐνεργείας βούλησις*). Der Vermittelung einer aus Davidischem Stamme entsprossenen Jungfrau bediente er sich zum Zwecke der Fleischwerdung C (*πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας χρεῖαν*) und in deren Leib wie ein göttlicher Same eingehend, bildete er sich seinen Tempel, den vollkommenen Menschen, indem er einen Theil der Natur jener nahm und zum Zweck der Bildung des Tempels wesenhaft gestaltete. Mit diesem angethan in innigster Vereinigung, als Gott zugleich und als Mensch hervortretend, erfüllte er das Werk der Fleischwerdung unter uns (*τὴν καθ' ἡμᾶς οἰκονομίαν ἐπλήρωσεν*). Nach der Art und Weise dieser Vereinigung frage mich Niemand (*Καὶ μή με τις ἐρωτάτω* 11. *τῆς ἑνώσεως τὸν τρόπον*). Denn ich werde mich nicht scheuen, 383 B mein Nichtwissen zu gestehen, im Gegentheil mich vielmehr rühmen, dass ich an Geheimnisse glaube und in Dinge eingeweiht bin, die völlig zu durchdringen dem Menschengeiste versagt ist. Hoffe daher Niemand hierüber von mir oder einem Anderen etwas Deutliches zu erfahren. Einige haben C zwar die Vereinigung sich unter dem Bilde der Seele und des Leibes gedacht, und das Beispiel ist, wenn auch nicht in allen Stücken, so doch in etwas zutreffend. Denn wie der Mensch eine Einheit ist, in sich aber zwei verschiedene Naturen hat, eine denkende und eine das Gedachte ausführende, D so hat der Sohn, gleichfalls eine Einheit mit zwei Naturen, der einen zufolge göttliche Zeichen gewirkt, der anderen zufolge Niedrigem sich unterzogen. Sofern er nämlich aus Gott stammt und Gott ist, wirkt er Wunder, sofern aus einer Jungfrau und Mensch, hat er Kreuz und Leiden mit natürlichem Willen auf sich genommen. Bis hierher ist das Beispiel zutreffend, bei weiterer Vergleichung treten

die Unterschiede hervor. Obgleich nämlich der Mensch zwei Naturen in sich aufweist, so ist er doch nicht zwei Naturen, sondern besteht aus zwei Naturen (*οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ'* 383 *ἐκ τῶν δύο*). Denn wie der Leib aus Feuer, Luft, Wasser und Erde zusammengesetzt ist, man den Leib aber nicht Feuer oder Luft oder einen der anderen Grundstoffe nennen kann, so ist auch der Mensch, wenn er auch aus Seele und Leib besteht, doch ein anderer als die Urstoffe, aus denen er besteht. Ein anderes Beispiel möge dies noch deutlicher veranschaulichen. Wir erbauen ein Haus aus verschiedenen Rohstoffen und doch darf Niemand sagen, das Haus sei das- B selbe wie die Rohstoffe, aus denen es besteht. Denn alsdann würde kein Grund vorliegen, auch die getrennten Stoffe schon vor dem Bau ein Haus zu nennen; vielmehr erst ihre Verbindung mit einander vollendet uns das Haus. Allerdings verbleiben auch nach Abbruch des Hauses die Rohstoffe in ihrer eigenthümlichen Beschaffenheit, das Haus aber, sagen wir, ist vernichtet, da ja nur die Verbindung der Stoffe uns das Haus hergestellt hatte. So ist es auch mit dem Menschen. Trotzdem er aus Seele und Leib besteht, darf man ihn nicht mit einem dieser Bestandtheile als gleichbedeutend ansehen, C sondern er ist etwas Anderes, ein Drittes, das aus der Verbindung der Seele mit dem Leibe sich vollendet. Dies erhellt daraus, dass nach eingetretener Trennung der Körper zwar, trotzdem er todt ist, in seiner eigenthümlichen Gestalt verharrt, auch die Seele trotz der Trennung in einer ihrem Wesen entsprechenden Verfassung bleibt: der Mensch aber, das Ergebniss der Vereinigung beider, ist vernichtet. Christus aber ward nicht aus Gottheit und Menschheit zum vollkommenen Christus, gleichsam als ein dritter neben diesen beiden, sondern er ist Beides, Gott und Mensch (*ἀλλὰ καὶ θεὸς καὶ ἄνθρω-* D *πος ἑκάτερα τυγχάνει*), und zwar wird er als Gott erkannt dadurch, dass er Wunder verrichtet, als Mensch aber zeigt er sich darin, dass seine Natur mit der unseren die gleiche Leidensfähigkeit theilt. Wenn nun auch die menschliche Seele kraft ihrer denkenden Natur vielfach die Leiden des Körpers vorherempfindet, also früher als der Körper wirklich leidet und gleichwohl auch nach dem thatsächlichen Eintritt

des körperlichen Schmerzes ununterbrochen mitleidet, so wird man eine ähnliche Behauptung in Bezug auf die Gottheit Christi nicht aufstellen dürfen. Daher ist das Beispiel vom 334 Menschen in gewisser Beziehung zwar annehmbar, im Uebrigen 12. B aber zu verwerfen. — Da also (οὖν) der Logos als Licht in die Welt kam, hervorleuchtend aus dem unerschaffenen Lichte (ἐκ φωτὸς ἐκλάμψας τοῦ ἀναιτίου), so soll mir das Licht auch[1]) ein Beispiel für die Veranschaulichung der Vereinigung sein. Den Logos stelle man sich demnach vor als das erstgeschaffene Licht, das durch Gottes erstes Schöpferwort entstand, den Sonnenkörper als den menschlichen Leib, mit dem in geheimnissvoller Weise der Logos sich vereinigte. Unstatthaft ist es nun, die Sonne als ein anderes Licht zu denken ausser dem erstgeschaffenen. Denn die Erschaffung der Sonne ist nicht zurückzuführen auf ein etwa empfundenes Bedürfniss, so zwar, dass das erste Licht zur Erleuchtung der Welt nicht ausreichte. Denn nicht ist der Künstler (τεχνίτης) ein solcher, dass er weder auf die Vollkommen- C heit Bedacht zu nehmen, noch den Lichtglanz zu dem aus ihm fliessenden Nutzen herzurichten im Stande wäre. Das erstgeschaffene Licht also ist eines, des Sonnenkörpers Zweck aber ist, das anfangs durch das ganze All verbreitete Licht zu fassen und zusammenzuziehen. Nur so war das Licht im Stande, uns zur Masseintheilung von Tagen und Stunden zu dienen. Der Einwand, dass es schon vor Er- D schaffung der Sonne Tag und Nacht gegeben, ist hinfällig. Denn von Anfang an flutete das gesammte Licht durch den Luftraum, durchlief aber keine gleichmässige Bewegung, noch sonderte es des Tages Zeiten, sondern sich zusammenziehend, gewährte es der Nacht Eintritt. Zu unterscheiden sind dem- 335 nach das Licht und der dieses umschliessende Sonnenkörper. Denn wie nach der Vereinigung des erstgeschaffenen Lichtes mit dem Sonnenkörper beide Niemand von einander trennen,

---

1) φῶς εἶναι καὶ τὸ παράδειγμα βούλομαι τῆς ἑνώσεως, sagt der Verfasser, damit zurückblickend auf das Vorhergehende (Kap. 9), wo er bereits desselben Bildes, doch in anderer Wendung und Bedeutung sich bediente, und durch das οὖν jene früheren Ausführungen wieder aufnehmend und jetzt weiterführend.

jenes nicht für sich Sonne, diesen nicht mit besonderem Ausdruck Licht nennen kann, sondern das Licht sammt seinem B Leibe Sonne heisst: so kann man auch bei dem wahrhaftigen Licht und dem heiligen Leibe nicht nach der Vereinigung den Sohn gesondert einmal göttlichen Logos, sodann wiederum Mensch nennen, sondern man wird unter der Bezeichnung Sohn Beides denken. Und ferner, wie Licht und Sonne eins sind, aber in dieser Einheit zwei Naturen, die des Lichtes C und die des Sonnenkörpers zu unterscheiden sind, so ist auch hier der Sohn, der Herr und Christ und Eingeborene, Einer, aber mit zwei Naturen, die eine geht über uns hinaus, die andere ist die unsrige. Und wiederum, wie bei dem Licht Niemand die Wirksamkeit desselben von dem Körper, der es in sich aufgenommen hat, trennen kann, sondern, wenn der Verstand die Trennung vollzieht, eine Naturbeschaffenheit findet, deren Eigenthümlichkeit eben die Wirksamkeit (ἡ ἐνέργεια) ist: so kann man auch bei dem eingeborenen Sohne Gottes die gesammte Wirksamkeit nicht von der einen Sohnschaft trennen, das aber, was gewirkt wird, wohl durch den Verstand als eine Eigenthümlichkeit der Natur des Sohnes er-13. 386 B kennen. — Wie kann also (οὖν)[1] der Logos seinem Wesen nach überall sein und wie dabei zugleich in seinem eigentlichen Tempel (ἐν τῷ οἰκείῳ ναῷ)? Denn wenn er hier ebenso vorhanden ist, wie im All, so wird der Tempel vor dem All nichts voraus haben. Und wie besteht dann hiermit der Ausspruch (Coloss. 2, 9): „In ihm wohnet die Fülle der Gottheit leibhaftig"? Wenn man aber einräumen müsste, er sei in seinem Tempel in höherem Grade anwesend, so ist er seinem Wesen nach nicht allgegenwärtig, was ja eine Eigenschaft Gottes ist. — Jenes Reden über das Wie? — lautet des Verfassers Antwort — ist ein offenbarer Beweis des Unglaubens. Denn wie ist der Schöpfer des Himmels, der Erde und des Meeres, der Luft, der Pflanzen und aller

1) Dieser Einwand steht, wie auch das οὖν deutlich erkennen lässt, in innerstem Zusammenhange mit der zuvor dargelegten Anschauung von der Allgegenwart des das All durchflutenden Lichtes und dessen Zusammenfassung und Verdichtung im Sonnenkörper.

Thiere und deiner selbst, der du nach allen auf Gott be- C
züglichen Dingen so sorgfältig forschst? Du wirst jedenfalls sagen, er habe Alles durch die Fülle seiner Macht in's Dasein treten lassen. Hat sich nun Gottes Macht bei dem Geschaffenen als etwas Zufälliges oder wesenhaft Nothwendiges bethätigt? Wenn als ersteres, so bethätigte sich dieselbe als bei etwas schon Vorhandenem, ehe es zu einer Schöpfung kam, da ja das Zufällige nicht gesondert für sich, sondern stets in einem schon Bestehenden vorhanden ist. Wenn dies aber lächerlich und verwerflich ist, so bleibt nur übrig, dass die göttliche Macht wesenhaft allem Geschaffenen beiwohnt. Hatte also, wenn dem so ist, der sogenannte Tempel (ὁ κεκλημένος ναός) nichts vor allem andern Geschaffenen voraus? Das ist eine ebenso schwer zu be- D
antwortende Frage wie jene erste, beide vermag nur der Glaube zu lösen. Sagt mir doch, die ihr euch als Beschützer 15.
des Christenthums ausgebt, die ihr, um die beiden Naturen zu beseitigen, dergleichen fragt und verwendet, die ihr euch mit Mischung und Zusammenschüttung und Verwandlung des menschlichen Leibes zur Gottheit und derartigen Schwierigkeiten beschäftigt, indem ihr bald behauptet, der Logos sei Fleisch geworden, bald, das Fleisch sei in das Wesen des 387
Logos übergegangen und wegen solcher Irrthümer eueres Geistes eure eigentliche Meinung gar nicht klarstellt: sagt mir doch, wie ward der Logos Fleisch, ohne den Himmel zu verlassen? Ihr werdet jedenfalls sagen: Er ward Fleisch, indem er Gott blieb. Nun sagt mir aber weiter: Wie geschah dies, wenn er Gott blieb? Denn wenn er blieb, was er war, wie ward er etwas, was er nicht war? Wenn er aber etwas ward, was er nicht war, wie blieb er, was er war? Du bist um die Lösung verlegen: so sei in Verlegenheit auch um die Art und Weise der Vereinigung. Aber du glaubst, dass der Logos, Gott bleibend, Fleisch ward: nun B
so glaube auch, dass er seinem Wesen nach überall ist und in besonderer Weise in seinem eigenen Tempel. Wiederum wollen wir fragen, wie nach der Vereinigung der Leib vergöttlicht wurde. Verwandelte er sich in das Wesen der Gottheit, oder blieb der Leib zwar menschlicher Leib, oder

blieb er um der Vereinigung willen mit dem Logos fortwährend unvergänglich und unsterblich? Wenn letzteres, so bleibt der Leib zwar Leib, wenn anders er nicht Gott wird, ist aber göttlicher Würde, nicht göttlicher Natur nach dem Wohlgefallen des Logos theilhaftig geworden. Wenn aber der Logos um der Vereinigung willen den Leib in sein eigenes Wesen umwandelte, so werden wir wieder fragen: Wie wurde der Leib in das Wesen des Logos verwandelt? Empfing er c bei seiner Verwandelung in das Wesen des Logos einen Zuwachs zu seinem Wesen? So würde dieses also vordem unvollständig gewesen sein, wenn es nämlich einen Zuwachs erfuhr. Allein es bekam nichts hinzu. Folglich würde der verwandelte Leib überhaupt nichts sein. Und wie sollte wohl das Nichts in das göttliche Wesen übergehen? Aber nicht in das eigene Wesen, heisst es nun, löste der Logos den Leib auf, sondern er verwandelte ihn in das göttliche Wesen. Da möge mir nun wieder beantwortet werden: Verwandelte der Logos ihn in das göttliche Wesen wie in ein anderes neben dem seinigen, oder in etwas, das mit seinem D Wesen ein und dasselbe ist? Wenn wir uns für letzteres entscheiden, so würden wir von zwei göttlichen Wesen des Logos reden müssen, von dem einen, das er hatte als vom Vater gezeugt, von dem andern, dem er seinen Leib gleich gestaltete: wenn für das erstere, so würde man das Wesen zwar nicht für göttlich, wohl aber für geschaffen erklären. Denn zwischen Gottheit und Geschöpf dürfte nichts Mittleres vorhanden sein. Und worin beruht für den Leib die Nothwendigkeit der Verwandelung, wenn anders er wiederum in ein geschaffenes Wesen verwandelt wurde? Du windest dich 16. in Rathlosigkeiten und fürchtest vielleicht sogar, es möchte das Gesagte etwa unseres Glaubens Grund erschüttern. Wenn ich dagegen forschend rathlos bin, dann will ich des christ-388 lichen Geheimnisses Wunder laut verkünden, denn unser Glaube ist höher als aller Verstand, höher als alle Vernunft, höher als alle Einsicht. Sollte aber auch dich bei derartigen Forschungen Rathlosigkeit befallen, nun so bringe zu deinem Forschen als bereite Lösung den Glauben und bedenke dabei, dass gerade wo Gott ist, auch wenn etwas

von dem Gesagten nicht zu vollem Verständniss kommt, sei es wegen der erhabenen Grösse seiner Natur, sei es wegen der Art und Weise der Fleischwerdung, den Unkundigen daraus kein Schade erwächst. Nachdem hierdurch die wider C Gott kämpfenden Zungen zum Schweigen gebracht, drängt die Untersuchung zu einer deutlichen Auseinandersetzung. Ihr aber, Söhne der Kirche, die ihr frommen Sinnes forscht, achtet mir auf Folgendes: Wie nämlich — so hiess es (Kap. 13, 17. 389 S. 386 B) — vermag der Logos seinem Wesen nach einerseits in seinem eigenen Tempel, andererseits in allem Seienden gleicherweise zu sein, und was hat der Tempel vor dem All voraus? Hören wir nunmehr die Schrift, welche sagt (Joh. 1, 18): „Der in des Vaters Schosse ist“, derselbe ist auch seinem Wesen nach, ohne dass er eine Trennung erlitte, im All gegenwärtig. Und nicht in demselben Sinne reden wir von B einem Sein desselben im Vater, wie in den übrigen Dingen, nicht als ob sein in den anderen Dingen gegenwärtiges Wesen sich zusammenzöge, sondern um des Masses willen desjenigen, das ihn aufnimmt, das zur Aufnahme des Göttlichen unfähig ist (*διὰ τὸ τῶν δεχομένων μέτρον, ἀτονούντων τὴν εἰσδοχὴν τὴν θείαν*). Während wir so von dem ungetrennt in seinem Tempel anwesenden Logos reden und gewissermassen das Einwohnen der Fülle der Gottheit bekennen, behaupten wir zugleich auch, dass er seinem Wesen nach im All gegenwärtig sei, und zwar nicht in ähnlicher Weise, denn nicht fasst der niedere Menschenleib der Gottheit Strahlen. Ein Beispiel möge dies veranschaulichen. Die uns allen gemeinsame Sonne scheint uns jeden Tag, und zwar nicht dem C einen weniger, dem anderen mehr, sondern in gleicher Weise vertheilt sie ihre allgemeine Wirksamkeit über das All. Jedoch wenn jemand starke Augen hat, fasst er mehr von ihrem Strahle, nicht der Sonne wegen, als ob diese sich mehr über ihn als über alles Uebrige ausbreitete, sondern wegen seiner eigenthümlichen Sehkraft; wer aber schwache Augen hat, wird nicht in denselben Lichtglanz zu schauen vermögen, eben wegen der Schwäche seiner Augen. So denke dir auch die Sonne der Gerechtigkeit in allen Dingen gleicher Weise ihrem Wesen nach, da sie ja Gott ist, anwesend, wir D

alle aber, schwachsichtig und trietäugig durch den Schmutz unserer Sünden, unfähig zur Aufnahme des Lichtes, der eigenthümliche Tempel des Logos aber, wie ein überaus reines und helles Auge, das deswegen auch des gesammten Lichtes Glanz fasst, da es ja aus heiligem Geiste gebildet, von der Sünde aber durchaus geschieden ist. Denn wie die Sonne, welche allen in gleicher Weise ihrer Wirksamkeit gemäss scheint, nicht von allen in gleicher Weise gefasst wird, so ist auch der Logos, der seinem Wesen entsprechend dem ganzen All gegenwärtig ist, nicht in gleicher Weise in allem Anderen wie in seinem eigenthümlichen Tempel anwesend.

Mit dieser genauen Inhaltsangabe der Schrift des Apollinarios „Ueber die Dreieinigkeit" hoffe ich einmal die Möglichkeit, einen tieferen Blick in die theologisch so bedeutenden Ausführungen dieser trinitarisch-christologischen Schrift zu thun, eröffnet und einen, wenn auch mangelhaften Ersatz für den zusammenhängenden griechischen Text des Werkes, dessen übersichtliche Veröffentlichung ebenso wie die Eingangs dieser Mittheilungen erwähnte, so wünschenswerthe Gesammtausgabe der Schriften des Apollinarios von Laodicea noch lange auf sich warten lassen dürfte, geschaffen zu haben.

Dass endlich — ich gestatte mir diese Bemerkung zum Schluss — in der Schreibung des Namens des Laodicenischen Bischofs auch heutzutage von Theologen so vielfältig gefehlt wird, ist mindestens eine auffällige Erscheinung, für die ein zureichender Grund schwerlich vorgebracht werden kann. Der Name des Mannes muss unzweifelhaft sprachrichtig Apollinarios geschrieben werden. In den älteren, aber auch in neueren griechischen Textausgaben und bei Kirchengeschichtsschreibern herrscht in der Schreibung dieses Namens ein ganz merkwürdiges Schwanken. Zacagni druckt in seiner Ausgabe des *Ἀντιρρητικός* von Gregorios von Nyssa (Rom, 1698) *Ἀπολινάριος*, ebenso Schulze in seiner Ausgabe der Werke des Theodoretos und Mai im VII. Bande seiner *Script. vet. nova collectio.* Ja sogar Fritzsche (*De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis, Halae* 1836) schreibt

Ἀπολινάριος und lateinisch *Apolinarius*, Caspari (a. a. O.) *Ἀπολινάριος*, in lateinischen Anführungen *Apollinarius*, im eigenen Text *Apollinaris*, während Thilo im Titel der in seiner *Biblioth. patr. graec. dogm.* enthaltenen Athanasianischen Schrift gegen die Apollinaristen zwar lateinisch *Apollinarius*, griechisch aber *Ἀπολινάριος* hat drucken lassen. Goldhorn allein hat im zweiten Bande derselben *Biblioth. patr.* in der Ueberschrift der Briefe des Gregorios von Nazianz an Kledonios das Richtige: *Ἀπολλινάριος*. Bestätigt wird diese Schreibung auch durch Hieronymus. Derselbe nennt den Laodicenischen Bischof im CIV. Kapitel seiner Schrift „*De viris illustribus*", wie es der aus dem 7. Jahrhundert stammende *Cod. Vatican.* n. 2077 und der gleichfalls dem 7. Jahrhundert angehörige Pariser Palimpsest (*Mscr. lat.* 12161), genau der griechischen Ableitung des Wortes entsprechend, bezeugen, *Apollinarius*, während erst in dem *Cod. Bamberg.* n. 677 aus dem 11. Jahrhundert die dem späteren lateinischen Sprachgebrauch mehr angepasste Form *Apollinaris* sich findet. Dieser letzteren lateinischen Form aber aus reiner Bequemlichkeit sich zu bedienen und dem Griechen Apollinarios eben diesen seinen ihm zukommenden Namen in wissenschaftlichen Darstellungen seines Lebens und seiner Lehre willkürlich vorzuenthalten, liegt keine ersichtliche Veranlassung vor.

Zu Pseudo-Hippolytos.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Unter den fälschlich Hippolytos beigelegten Schriften hat wohl kaum eine einzige eine so widersprechende Beurtheilung hinsichtlich ihrer Abfassungszeit und Bedeutung erfahren wie die *Κατὰ Βήρωνος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως.*[1]) Seit Fock's Abhandlung über „Beron und Pseudo-Hippolytus" in Illgen's Zeitschrift für die historische Theologie (Bd. XVII. 1847. Heft 4) hat die Frage fast völlig geruht. Und dennoch, meine ich, erfordert sie noch eine andere Lösung, als Fock ihr gegeben. Den Weg zu derselben bahnen zu helfen, ist der Zweck der nachfolgenden Bemerkungen.

Schon die überlieferte Ueberschrift *Κατὰ Βήρωνος καὶ Ἥλικος τῶν αἱρετικῶν* bietet Schwierigkeiten. Nach Pitra's[2]) Zeugniss haben die Handschriften des Nikephoros, in dessen Schrift wider die Bilderstürmer die Aufschrift des fälschlich Hippolytos zugeschriebenen Werkes und ein Theil des ersten Bruchstücks (Lagarde S. 58, 5—17) angeführt ist, *Ἥλικος* und *Ἡλικόνος*, nicht aber *Ἡλικίωνος*, wie es in der auch in die Migne'sche Ausgabe[3]) übergegangenen Bemerkung des Fabricius und auch bei Kimmel[4]) heisst. Nach letzterem, der die beiden Namen mit Recht für ägyptische erklärt und zum

1) *Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece e recogn. P. Ant. de Lagarde.* 1858, S. 57—63.

2) *Spicilegium Solesmense* I. S. 347.

3) *Patrologiae Graecae T. X.* S. 829, 830, Anm. 19.

4) *Kimmel, De Hippolyti vita et scriptis. Ienae,* 1839 S. 57.

Vergleich auf Hierax und Korakion (*Euseb. Hist. eccl.* VIII, 24) verweist, denen noch die Namen des Alexandriners Theon, des Progymnasmatikers, und Heron's, des berühmten Mathematikers, sowie Apion's, des Grammatikers aus Oasis, zugesellt werden könnten, ist eine Aenderung, von der überhaupt bisher nur bei dem zweiten Namen die Rede war, nicht von Nöthen. Die Form *Ἡλικόνος* zunächst sieht stark nach Verbesserung oder Vermuthung eines Schreibers aus, der mit seiner vielleicht etwas verwischten Vorlage nichts Rechtes anzufangen wusste. Das erkannte schon Fabricius, indem er mit Tilgung des folgenden *τῶν* vor *αἱρετικῶν* sehr einfach *ἡλικιωτῶν* vorschlug. Die offenbar von dem Presbyter und Apocrisiarius Anastasios (gest. 666), dem wir die Bruchstücke verdanken, mit Rücksicht auf einen Theil des Inhalts der Schrift gefasste Aufschrift, welche einen Zusatz zu der ursprünglichen *Περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως κατὰ στοιχεῖον λόγος* bildet, lautet zunächst ΚΑΤΑΒΗΡΩΝΟΣ ΚΑΙΗΛΙΚΙΩΤΩΝΑΙΡΕΤΙΚΩΝ, woraus durch geringes Versehen ΗΛΙΚΟΣΤΩΝ wurde.

Für des Fabricius Vermuthung spricht ausser dieser paläographisch so nahe liegenden Möglichkeit der Umstand, dass an zwei Stellen (S. 62, 7 und S. 63, 20) Beron allein und nur einmal im fünften Bruchstück (S. 61, 15) *Βήρων (γάρ) τις ἔναγχος μεθ' ἑτέρων τινῶν τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες* erwähnt werden. Warum ist hier Helix nicht genannt, wo man doch seinen Namen, wenn anders er wirklich ein Gesinnungsgenosse Beron's war, unbedingt erwarten müsste, während in einem ganz ähnlichen Falle z. B. der Apollinarist Valentinus in seiner kleinen Schrift gegen die Apollinaristen Timotheos und Polemios[1]) diese seine beiden Gegner stets (S. 133, 134, 137) zusammen genannt und fort und fort von ihnen in der zweiten Person der Mehrzahl geredet hat? Ich meine, Anastasios ist an des Helix Namen vollständig unschuldig, derselbe ist nichts weiter als ein Versehen des Abschreibers.

---

1) In des Leontios Werke „*Adversus fraudes Apollinaristarum*“ bei *Mai*, *Spicilegium Romanum*, *X*, zweite Hälfte. S. 133—138.

Aber auch in dem Texte der Bruchstücke ist hinsichtlich des überlieferten Wortlautes nicht Alles in Ordnung, ein Umstand, der sicherlich bisher dazu beigetragen hat, das Verständniss der überaus tiefsinnigen, so trefflich philosophisch begründeten Gedanken der Schrift, in ihrer etwas wortreichen und schwerfälligen Fassung zu erschweren. Ich halte es nämlich für sehr fraglich, ob in allen Stellen der Bruchstücke von der κένωσις die Rede ist. Zur Stütze dieser Ansicht glaube ich Folgendes anführen zu können.

Die von Sirmond gewählte Lesart διὰ τὴν κένωσιν (Lag. S. 58, 17) muss unbedingt der von dem *Cod. Reg.* und dem *Cod. Colbert.* des Nikephoros und von Anastasios bezeugten διὰ τὴν ἕνωσιν weichen. Es handelt sich hier, wie schon Basnage richtig sah, um die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus, von der es nach wenigen Zeilen S. 59, 2—4 heisst: ἀρρητός τις καὶ ἄρρηκτος εἰς μίαν ὑπόστασιν ἀμφοτέρων γέγονεν ἕνωσις, πᾶσαν παντὸς γεννητοῦ παντελῶς διαφεύγουσα γνῶσιν.

Ganz ebenso liegt die Sache S. 61, 18 ff. Handschriftliches Zeugniss steht uns hier nicht zur Seite, wie an jener ersten Stelle. Wohl aber liegt es sehr nahe, Schreibversehen oder schlechte Schreibgewohnheit anzunehmen. Blass berichtet[1]) von dem Schreiber derjenigen Handschrift der Leichenrede des Hypereides, von welcher H. Stobart 1856 Bruchstücke aus Aegypten mitbrachte, dass er die Endbuchstaben Ν und C häufig ausliess, und somit ΤΟΥ für ΤΟΥC, ΤΟ für ΤΟΝ, ΤΗ für ΤΗΝ, Η für ΗΝ schrieb, ЄΤΟΙC für ЄΝΤΟΙC, umgekehrt aber auch ΗΝ für ΤΗΝ und ΗC für ΤΗC. Bei ähnlicher Beschaffenheit des Schreibers würden wir in unserem Falle entweder ΔΙΑΤΗЄΝωCΙΝ erwarten, woraus ΔΙΑΚЄΝωCΙΝ wurde, oder ΔΙΑΗΝЄΝωCΙΝ, woraus ΔΙΑΚЄΝωCΙΝ wurde. Das Nächstliegende scheint mir paläographisch das Erstere zu sein, so zwar, dass, besonders wenn die Schrift etwas eng war und die Querlinien der Buchstaben Τ und Η, wie dies Blass (a. a. O. S. VIII;

1) *Hyperidis orationes IV. Lipsiae, Teubner* 1869. *Praef.* S. XVIII.

von den Buchstaben ΙΤΠΙΗΕΘ in den Harris'schen und Arden'schen Bruchstücken des Hypereides berichtet, zu dem nächsten Buchstaben herübergezogen waren, durch letzteren Umstand eine Buchstabenverknüpfung herbeigeführt wurde, welche die Schrift stellenweise entschieden schwer leserlich machte und zu Missverständnissen Anlass gab. Wenn die Meinung Beron's und seiner Gesinnungsgenossen im fünften Bruchstück (Lag. S. 61, 17 ff.) dahin angegeben wird: *λέγοντες τὴν μὲν προσληφθεῖσαν τῷ λόγῳ σάρκα γενέσθαι ταὐτουργὸν τῇ θεότητι διὰ τὴν πρόσληψιν, τὴν θεότητα δὲ γενέσθαι ταὐτοπαθῆ τῇ σαρκὶ διὰ κένωσιν*, so erwarten wir, da im unmittelbaren Anschluss die Worte folgen *τροπὴν ὁμοῦ καὶ φύρσιν καὶ σύγχυσιν καὶ τὴν εἰς ἀλλήλους ἀμφοτέρων μεταβολὴν δογματίζοντες*, nothwendig nicht bloss statt *κένωσιν* das durch den Zusammenhang bedingte und allein zutreffende *ἕνωσιν*, sondern auch, entsprechend dem *διὰ τὴν πρόσληψιν*, das Wort mit dem Artikel *τήν*. Wie leicht konnte der mit dem dogmatischen Begriff der *κένωσις* vielleicht besonders vertraute theologische Abschreiber, möglicherweise Anastasios selbst, die eben nach Lagarde mitgetheilte Lesart niederschreiben, wenn er in seiner Vorlage ΔΙΑΤΗΝΕΝΩϹΙΝ oder ΔΙΑΗΝΕΝΩϹΙΝ fand. Ist nun die Verwechselung der eng aneinandergerückten Buchstaben ΤΗ oder ΗΝ mit Κ sehr leicht erklärlich, so nicht minder die von Ν mit Κ. Eine solche ist ohne Frage anzunehmen in den auf die letzte Stelle unmittelbar Bezug nehmenden weiteren Ausführungen: *καὶ εἰ γέγονε κενωθεῖσα τῇ σαρκὶ ταὐτοπαθὴς ἡ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ φύσει σὰρξ μεθ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σάρξ*. In der Vorlage stand ΓΕΓΟΝΕΝΕΝΩΘΕΙϹΑ, woraus der flüchtige oder besser wissen wollende Schreiber ΓΕΓΟΝΕΚΕΝΩΘΕΙϹΑ machte. Die Stelle lautet nun im Zusammenhange: *καὶ εἰ γέγονεν ἑνωθεῖσα τῇ σαρκὶ ταὐτοπαθὴς ἡ θεότης, δῆλον ὅτι καὶ φύσει σὰρξ μεθ' ὅσων φυσικῶς γνωρίζεσθαι πέφυκε σάρξ*. Sie entspricht so nunmehr genau jener zuvor mitgetheilten Stelle des ersten Bruchstücks (Lag. S. 59, 2—4), in welcher *ἕνωσις* ohne jedes Schwanken der Ueberlieferung bezeugt ist.

Um derselben sachlichen, durch Rücksichtnahme auf

Schreibeigenthümlichkeiten gestützten Gründe willen, welche für die zuerst besprochene Stelle massgebend sind, muss es wahrscheinlich auch im zweiten Bruchstück (Lag. S. 59, 11ff.) heissen: *κατ' αὐτὴν ἅμα τὴν σωτήριον σάρκωσιν τῆς ἰδίας θεότητος ἐμποιήσας τῇ σαρκὶ τὴν ἐνέργειαν, οὐ περιγραφομένην αὐτῇ διὰ τὴν ἕνωσιν* statt *διὰ τὴν κένωσιν*, und ebendaselbst Z. 20: *τὴν ὑπὲρ ἡμῶν ἐπιστώσατο ἕνωσιν θεότητος, θαύμασι καὶ σαρκὸς παθήμασι φυσικῶς βεβαιουμένην* statt *κένωσιν*, wobei vielleicht noch eine tiefere Verderbniss des Textes in dem merkwürdigen *ἐπιστώσατο* stecken dürfte, das weder in des Anastasios Uebersetzung „*exinanitionem pro nobis indicavit divinitatis, miraculis et carnis passionibus naturaliter roboratam*" noch durch Baunius' Verbesserung „*probavit, persuasit*" verständlich wird.

In der Reihe der scharf unterschiedenen und mehrfach gegenübergestellten Begriffe würden somit die der *πρόσληψις* und der *ἕνωσις* von besonderer Wichtigkeit sein. Auch Fock hebt a. a. O. S. 560 diese beiden hervor, während er sonst, dem überlieferten Texte folgend, von *πρόσληψις* und *κένωσις* redet.

Mit diesen, wie mir scheint, nothwendigen Textesbesserungen wird auch ein erneuter Versuch, die Bruchstücke der merkwürdigen Schrift *Κατὰ Βήρωνος περὶ θεολογίας καὶ σαρκώσεως* befriedigender als bisher zu deuten, zu rechnen haben.

Zu den unter des Justinus Namen überlieferten christologischen Bruchstücken.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Nachdem ich in meiner Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος“[1]) den Beweis erbracht zu haben glaube für die Thatsache, dass auch der Name des Justinus neben denjenigen der jüngeren Väter Gregorios Thaumaturgos, Athanasios, Julius und Felix von Rom von Fälschern verwendet wurde, um Schriften des so viel angefeindeten, von den Seinen aber hochverehrten Apollinarios in Umlauf zu setzen und mit dem nöthigen Ansehn zu umkleiden, dürfte auch die Vermuthung, dass in den unter des Justinus Namen überlieferten Bruchstücken noch solche enthalten sind, welche den grossen Bischof von Laodicea zum Verfasser haben, sehr bedeutend an Wahrscheinlichkeit gewonnen haben. Wenn wir von diesem Gesichtspunkte aus die von von Otto im fünften Bande seines „*Corpus apologetarum*“ (3. Ausg. Jena, Fischer 1881) S. 368ff. zusammengestellten Bruchstücke genauer durchmustern, so zeigt gleich das erste derselben entschieden apollinaristische Gedanken. Es lautet:

Δι' ἀμφοῖν τοῖν ὀρνέοιν σημαίνεται ὁ Χριστός, καὶ τεθνεὼς ὡς ἄνθρωπος καὶ ζῶν ὡς θεός. Ὀρνιθίῳ δὲ παρεικάζεται διὰ τὸ ἄνωθεν καὶ ἐξ οὐρανοῦ νοεῖσθαι καὶ λέγεσθαι.

---

1) Zeitschrift für Kirchengeschichte, Band VI.

Βαπτισθὲν δὲ τὸ ζῶν ὀρνίθιον ἐν τῷ αἵματι τοῦ τεθνεῶτος ἀνεῖτο λοιπόν· ἐν γὰρ τῷ σταυρωθέντι καὶ ἀποθανόντι ναῷ ὁ ζῶν καὶ θεῖος ἦν λόγος, κοινωνὸς ὡς ἄνθρωπος τοῦ πάθους καὶ ἀπαθὴς ὡς θεός.

Dieses Bruchstück, welches im *Cod. Coisl.* 5, fol. 20b den Namen Justinus des Märtyrers trägt, wird zwar im *Cod. Coisl.* 6, fol. 24b und *Cod. Reg. Par.* 128, fol. 345 dem Kyrillos von Alexandria beigelegt, aber schon Maranus bemerkte zu demselben, wie von Otto anführt, mit Recht: „*Nec Cyrillum nec Iustinum dixisse crediderim in templo crucifixo et mortuo fuisse logon viventem, ita ut particeps fuerit passionis ut homo et impassibilis ut deus.*“ Wenngleich wir nun auch für die sinnbildliche Schrifterklärung der ersten Zeilen in des Apollinarios uns vollständig oder in Bruchstücken erhaltenen Werken nicht viele ähnlich lautende Stellen[1]) beizubringen vermögen, so ist doch, wie ich meine, bei der fast unglaublichen Vielseitigkeit des vielschreibenden Laodiceners die Möglichkeit durchaus nicht ausgeschlossen, dass er in irgend welchem erbaulichen Zusammenhange oder in der Auslegung der diesbezüglichen Schriftstelle dergleichen Umdeutung getrieben: aber der Schlusssatz, der auch des Maranus Aufmerksamkeit erregte, ist in jeder Beziehung rein apollinaristisch. Apollinarios lehrte ja gerade von dem menschlichen *πνεῦμα* Jesu, welches zugleich Logos ist, dass es nothwendig Mensch sein und an allem Menschlichen Antheil haben müsse; darum liess er folgerichtigerweise an diesem *πνεῦμα* zwei Seiten sich herausstellen, „die eine, wornach es Logos ist oder Gott, und schlechthin unveränderlich; die andre, wornach es der Endlichkeit zugewandt ist, sich wirklich erniedrigen und in das Mitgefühl der Leiden und Kämpfe eingehen kann“.[2])

1) Zum Vergleiche besonders geeignet erscheinen einige von den 16 in des unter Justinianus lebenden christlichen Sophisten Prokopios von Gaza *Εἰς τὰ ᾄσματα τῶν ᾀσμάτων ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομῇ* aufbehaltenen und bei Mai, *Class. auct. e Vatican. codicib. edit. tom. IX (Romae MDCCCXXXVII)*, S. 259, 261, 263, 266, 268, 288, 290, 308, 353, 382, 386, 390, 400, 403, 426, 480 sich findenden exegetischen Bruchstücken des Apollinarios.

2) Dorner, Entwicklungsgesch. der Lehre von der Person Christi. I. S. 1015. H. Voigt, Die Lehre des Athanasius von Alexandrien. S. 323.

Demgemäss konnte Apollinarios in seiner Schrift *Κατὰ μέρος πίστις*[1]) sagen: *καὶ τῶν περὶ σάρκα παθῶν γινομένων τὴν ἀπάθειαν ἡ δύναμις* (d. h. die eigenartig göttliche Seite des Logos) *εἶχεν τὴν ἑαυτῆς. ἀσεβὴς οὖν ὁ τὸ πάθος ἀνάγων εἰς τὴν δύναμιν.* — Zudem verdient noch hervorgehoben zu werden, dass in dem mitgetheilten Bruchstück die menschliche Seite Jesu genau ebenso, wie das in der oben erwähnten Abhandlung an mehreren Beispielen aus Schriften des Apollinarios gezeigt worden ist, als *ναός* des Logos bezeichnet wird.

Die unter den Nummern II—V verzeichneten Bruchstücke entbehren bestimmter, besonders bezeichnender Merkmale in Lehre und Sprache; dagegen trage ich kein Bedenken, die unter den Nummern VI und VII von von Otto mitgetheilten Bruchstücke gleichfalls als aus einem Werke des Apollinarios stammende in Anspruch zu nehmen. Das erste derselben lautet:

Εἰ σύνδρομον ἔχει θεὸς τῇ φύσει τὴν θέλησιν ὥσπερ καὶ τὴν ἐνέργειαν (ἀεὶ γὰρ φύσει θελητικὸς καὶ ἐνεργητικὸς ὑπάρχει ὁ θεός), οὐδὲν τῶν θελητικῶν τῆς αὐτῆς αὐτῷ φυσικῆς ἔσται θελήσεως καὶ ἐνεργείας, ἐπεὶ καὶ φύσεως ἔσται πάντως τῆς αὐτῆς. Κατ' ἐνέργειαν δὲ καὶ φύσιν οὐκ οἶδεν ὁ θεὸς περιγραφήν.

Die Stelle wird von Maximus Confessor, dem im Aristoteles wohlbewanderten Kirchenlehrer (gest. 622), in seinen „*Divin. definitt. SS. PP. de duabus operationibus Jesu Christi*" (*Opp. ed.* Fr. Combefis, Paris. 1675. T. II. S. 154) angeführt unter der Ueberschrift: *Τοῦ ἁγίου Ἰουστίνου φιλοσόφου καὶ τέλος μάρτυρος ἐκ τοῦ πρὸς Εὐφράσιον σοφιστὴν Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγου, οὗ ἡ ἀρχή· „Ἄχραντος ὁ λόγος".* An derselben Stelle mit der Angabe: *Τοῦ αὐτοῦ ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου* findet sich das folgende (VII.) Bruchstück:

Ἐνέργεια πάσης οὐσίας ἐστὶν ἡ προσφυὴς αὐτῇ ποιότης. Ἐνέργεια φυσική τε καὶ συστατική ἐστιν ἡ ὁριστικὴ διαφορὰ τῆς τοῦ δηλουμένου πράγματος φύσεως, ἧς χωρὶς κατ' οὐδὲν οὐδὲν παντελῶς ἔχει τὴν τοῦ πῶς εἶναι διά-

1) Im Anhange zu *Titi Bostreni contra Manichaeos rec. P. A. de Lagarde* (Berlin, W. Hertz 1859) S. 106, 7 ff.

γνῶσιν. Ἐνέργεια φυσική ἐστιν ἡ οὐσιώδης καὶ συστατικὴ πάσης οὐσίας ποιότης, ἧς τὸ ἐστερημένον καὶ πάσης οὐσίας ἐστέρηται. Ἐνέργεια φυσική ἐστι δύναμις οὐσιώδης, μηδεμίαν ἑτέρου πρὸς ἕτερον ἐπιδέχεσθαι συγχωροῦσα κατὰ τὴν οὐσίαν ἀλλοίωσιν. Ἐνέργεια φυσική ἐστιν ἡ ἀμιγῆ τὴν οὐσιώδη πάντων πρὸς ἅπαντα διάκρισιν σώζουσα δύναμις.

Zweierlei veranlasst mich, hier gerade Apollinarios als Verfasser zu vermuthen.[1]) Einmal der Umstand, dass Justinus der Märtyrer von Maximus in der Ueberschrift als Verfasser genannt wird; sodann die Beobachtung, dass die Bruchstücke, in ihrem sprachlichen Ausdruck, was keines besonderen Nachweises bedarf, durchaus aristotelisch, in dieser ihrer Besonderheit sich auf das engste mit dem von Kaiser Justinianus in seiner Schrift gegen die Monophysiten (*Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII, S. 310) uns aufbehaltenen Bruchstück aus des Apollinarios Syllogismen berühren. Als höchst bezeichnend dürfte vielleicht auch der Umstand angeführt werden, dass in des Maximus Sammlung von Erklärungen heiliger Väter die Anführungen aus einer angeblich Justinischen Schrift ganz die gleiche Stelle einnehmen, wie in des Presbyters Anastasios „*Patr. doctr. de Verbi incarn.*“ (*Mai, Scr. vet. nov. coll.* VII., S. 21, 22, 24, 25 u. a.) und in des Leontios „*Quaest. adv. Monophys.*“ (*Mai*, a. a. O. S. 110 ff.). In letzterer Schrift stehen dieselben, nämlich die aus der *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*, neben Anführungen aus angeblichen Werken des Julius von Rom, Athanasios und Gregorios Thaumaturgos, sie alle, wie jetzt feststehen

---

1) Harnack schliesst aus dem Vorhandensein des unter Justinus Namen überlieferten Briefes an die Brüder Zenas und Serenus („Texte und Untersuchungen“ I, 1, S. 161): „Vielleicht war der Apologet schon im 7. Jahrh. durch diesen Brief als Epistolograph bekannt, und man suchte dies auszunutzen.“ Er führt sodann die zu den zwei oben mitgetheilten, bei Maximus Confessor sich findenden Stellen gehörige Aufschrift *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως* und die Anfangsworte „*Ἄχραντος ὁ λόγος*“ an und bemerkt dazu: „Niemand ausser Maximus kennt diesen Brief oder eine Schrift Justin's *Περὶ προνοίας*. Das Stück, welches Jener mitgetheilt hat, zeigt, dass Justin nicht der Verfasser sein kann.“ Beide Behauptungen sind richtig, ein sachlich oder zeitlich bestimmtes Ergebniss wird aber nicht dadurch gewonnen.

dürfte, aus Schriften des Apollinarios entlehnt, während in ihrer nächsten Nachbarschaft, bei Leontios sowohl wie bei Anastasios, sich unzweifelhaft echte Stellen mit den Namen des Gregorios von Nazianz, Basilios, Kyrillos, Johannes Chrysostomos u. a. finden. Bei Maximus Confessor, dessen Sammlung nur nicht so umfangreich wie die der genannten Byzantiner ist, liegt die Sache ganz ähnlich. Die angeführten Bruchstücke mit des Justinus Namen eröffnen a. a. O. S. 154 die Sammlung der Erklärungen, an sie schliesst sich, während von S. 156 bis 158 ganz ähnlich wie bei Leontios und Anastasios Stellen aus den Werken des Gregorios von Nyssa, Chrysostomos, Kyrillos, Basilios und Ambrosius mit einander wechseln, auf S. 155 das folgende, mit den schon mitgetheilten sich auf das engste, fast wörtlich berührende Bruchstück: *Ἐνέργεια φυσική ἐστιν ἡ πάσης οὐσίας ἔμφυτος κίνησις. Ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ ὁ πάσης φύσεως οὐσιώδης καὶ γνωστικὸς λόγος. Ἐνέργειά ἐστι φυσικὴ ἡ δηλωτικὴ πάσης οὐσίας δύναμις* —, das trotz der Ueberschrift *Τοῦ ἁγίου Ἀλεξάνδρου, ἐκ τῆς πρὸς Αἴγλωνα ἐπίσκοπον Κυνοπόλεως κατὰ Ἀρειανῶν ἐπιστολῆς* ebenso von Apollinarios herrühren könnte,[1]) wie des Laodiceners Verfasserschaft bei der *Ἐπιστολὴ Ἰουλίου ἐπισκόπου Ῥώμης πρὸς Διονύσιον τῆς Ἀλεξανδρείας ἐπίσκοπον* (Lag. a. a. O. S. 114) oder *Τοῦ μακαρίου Ἰουλίου ἀρχιεπισκόπου Ῥώμης πρὸς Προσδόκιον ἐπιστολή* (Lag. a. a. O. S. 116) unzweifelhaft gesichert ist. — Fast könnte man glauben, die zuerst erwähnten Stellen gehörten alle einer und derselben Schrift an, so zwar, dass etwa die Aufschrift *Συλλογισμοί* in des Justinianus Schrift gegen die Monophysiten als nur von der in die Augen springenden äusseren Form des Werkes entlehnt zu betrachten und die von Maximus überlieferte Aufschrift *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστήν* auch für die

1) Man dürfte bei Bischof Aiglon von Kynopolis in Mittel-Aegypten etwa an einen Leidensgefährten jener elf nach Diocäsarea in Palästina verbannten ägyptischen Bischöfe (*Theodoret. Hist. eccl.* IV, 22) denken, an welche von Apollinarios sowohl wie von Basilios (*Epist.* 265 vom Jahre 377 an die Bischöfe Eulogios, Alexandros und Harpokration) Schreiben gerichtet wurden.

Ueberschrift desjenigen Werkes zu halten wäre, aus welchem Kaiser Justinianus jene nach ihrem heutigen Fundorte genauer bezeichnete Stelle entnahm. Doch ist dies nichts weiter als eine Vermuthung, die Niemandem verwehrt, sich den Sachverhalt auch anders, d. h. zunächst so zu denken, wie die Ueberlieferung angiebt, dass nämlich jene Bruchstücke zwei verschiedenen, und zwar den handschriftlich mit den genannten Ueberschriften bezeichneten Werken des Apollinarios angehört haben. Wir kennen ja freilich eine ganze Anzahl Aufschriften von Werken des Apollinarios, aber doch ist sicherlich das nur der kleinere Theil derselben, und wir müssen es lebhaft bedauern, dass, offenbar durch den überspannten Eifer der rechtgläubigen griechischen Kirche, die von einem dem Apollinarios sehr nahestehenden Freunde und Schüler, dem Bischof Timotheos von Berytus, wie es scheint, hauptsächlich zur Verherrlichung des Apollinarios geschriebene Kirchengeschichte vernichtet worden ist, in welcher nach Leontios[1]) der Verfasser die von seinem Meister an die berühmtesten Männer der Zeit und von diesen an ihn geschriebenen Briefe aufzählte, und woselbst auch, wie kaum zu bezweifeln,[2]) der von dem Presbyter Anastasios[3]) erwähnte *Πίναξ τῶν λόγων Ἀπολλιναρίου* seine Stelle hatte. Derselbe würde vermuthlich, wenn wir ihn noch besässen, auch die von Maximus Confessor als Justinisch bezeichnete Schrift *Περὶ προνοίας καὶ πίστεως λόγος πρὸς Εὐφράσιον σοφιστήν* als ein Werk des Apollinarios uns genannt haben.

1) *Contra Nest. et. Eut. lib. III.* c. 40 bei *Mai, Spicileg. Rom. X*, zweite Hälfte, S. 22 ff.: *Εἰ δέ τις τὴν ὅλην μετὰ χεῖρας λάβοι, ἣν ὁ γνώριμος Ἀπολλιναρίου Τιμόθεος ἐκκλησιαστικὴν συνέταξεν ἱστορίαν, οὐδ' ἄλλον τινὰ τοῦ τοσούτου πόνου σκοπὸν εὑρήσει, πλὴν τὴν Ἀπολλιναρίου σύστασιν, ἣν ἐκ μυρίων συγκεκρότηκε τῶν ἀπ' αὐτοῦ τε καὶ εἰς αὐτὸν γραφεισῶν τε καὶ ἀντιγραφεισῶν ἐπιστολῶν.*

2) Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel (Christiania, 1879) S. 103, Anm. 61.

3) In der bei *Mai, Script. vet. nov. coll. VII*, S. 16 b mitgetheilten Schrift desselben „*Patrum doctrina de Verbi incarnatione*".

Kantianismus und Realismus.

Von

Dr. Otto Kuttner

in Magdeburg.

Prof. Biedermann in Zürich hat sich neulich in sechs interessanten Aufsätzen mit Ed. von Hartmanns Religionsphilosophie auseinander gesetzt (Prot. Kirchenztg. Nr. 47—52. 1882).

Das Resultat wird für Viele in dieser Form unerwartet gewesen sein. Denn, während man bis jetzt annahm — und darunter befand sich vor Allem Hartmann selbst —, dass die erkenntnisstheoretische Position Beider die gleiche sei, hat diese Auseinandersetzung das Ergebniss, dass Biedermann dem Verfasser der Philosophie des Unbewussten abstrakten Monismus vorwirft — den konkreten und damit theistischen will er selbst vertreten — und jener seinem Kritiker den Vorwurf des Dualismus macht.

Hartmann hat in einer kurzen Replik (Prot. Kztg. Nr. 2. 1883) den metaphysischen Gegensatz von seinem Standpunkte aus zu fixiren gesucht:

„Es scheint nach Biedermann's entgegengesetzter Behandlung der materiellen und geistigen Seite der Welt, als ob eine mangelhafte Philosophie der Materie, welche ausser den (immateriellen) Kräften auch noch materiellen Stoff als die Faktoren dieses Produktes (Materie) betrachtet, an diesem Rückfall in dualistischen Theismus schuld sei, da in der That ein eigentlicher Stoff nicht füglich in Gott existiren könnte.“

Auf die erkenntnisstheoretische Seite des Gegensatzes einzugehen lehnt Hartmann ab, da Biedermann seine Erkenntnisstheorie noch nicht veröffentlicht habe.

Indess es ist evident, dass gerade von hieraus, als dem wissenschaftlichen Ausgangspunkte, eine Kontrolle über den Grund der plötzlich hervortretenden Differenz erst möglich wird. Gerade diese Seite ist es auch, von der aus durch Biedermann ein neuer Beitrag geliefert wird in der modernen Kontroverse zwischen Neokantianismus und Hegelianismus innerhalb der systematischen Theologie.

Die Hauptvertreter dieser Kontroverse sind ja Biedermann und Lipsius. Ueber deren allgemein-philosophische Stellung kann kein Zweifel sein. Sie ist mit den Schlagwörtern Kant und Hegel so korrekt, wie das eben beim Gebrauch von Schlagwörtern möglich ist, zum Ausdruck gebracht.

Während man indess wusste, dass der eine durchaus kein Anhänger Kants strengerer Observanz sei, sondern, wie man sich wohl geschmackvoll ausdrückte, auf die schiefe Ebene des Empirismus abgeglitten war, so hatte man bis jetzt Grund trotz einzelner Verwahrungen in der Dogmatik, Alles in Allem genommen, den anderen für einen solchen von Hegel anzusehen.

Wir sagen nun: Biedermann hat in den oben angegebenen Aufsätzen einen neuen Beitrag in dieser Kontroverse geliefert. Wir meinen damit, Biedermann hat eine kleine erkenntnisstheoretische Schwenkung von Hegel weg vorgenommen. Er entrirt diese mit folgenden Worten (Prot. Kztg. S. 1185):

„Nur habe ich dort (nämlich in der Dogmatik) zu sehr versäumt, mich vorerst mit anderen erkenntnisstheoretischen Standpunkten auseinanderzusetzen; besonders aber habe ich durch meine Terminologie, die ich mit der Gedankenanregung von Hegel herübernahm, so weit sie mir auch für meinen Sinn zutreffend erschien, zu wenig dem vorgebeugt, dass Leser, die meinem Gedankengang nicht ganz genau folgten, sie sofort in die Schablone fassten, die sie für Hegel zur Hand hatten. Es bleibt mir

daher allerdings, um das Ergebniss meiner Dogmatik sicher zu stellen, noch die Aufgabe übrig, ihre Methode erkenntnisstheoretisch vollständiger, als ich dort gethan, zu begründen".

Wir lassen übrigens, um allen Missverständnissen vorzubeugen, völlig dahingestellt, ob diese Schwenkung eine thatsächliche ist, oder nur eine für das Bewusstsein des Lesers. Biedermann selbst gesteht ja auch für den letzten Fall eine Art von Kausal-Zusammenhang zu zwischen dem „Nicht-Ganz-Genau-Folgen des Lesers" und der „Terminologie, die ich mit der Gedankenanregung von Hegel herübernahm". Wir fügen hinzu, dass diese Schwenkung so klein ist, „dass sie dem ungeübten Auge kaum bemerkbar wird" — Worte, die Biedermann anwendet zur Charakterisirung des Unterschieds in der metaphysischen Fassung zwischen sich und Hartmann.

Bei alledem halten wir sie für wichtig genug zur Besprechung und für ein erfreuliches Zeichen einer sich auf erkenntnisstheoretischem Standpunkte anbahnenden Verständigung zwischen den beiden Hauptrichtungen der systematischen Theologie, wie Biedermann dieselbe Hoffnung S. 1188 ausspricht.

Formell zwar ist der Gegensatz so scharf geblieben, wie er nur immer war. So spricht Biedermann mit der ganzen geringschätzigen Abneigung des korrekten Hegelianers von der „erkenntnisstheoretischen Schalennagerei des herrschenden Neokantianismus". Er beklagt sich über den „seit Kant „„zur trivialen Voraussetzung"" gewordenen Idealismus, der — nach meinem Urtheil — doch nur ebenso naiv" (nämlich wie der naive Realismus) „jenen einfach auf den Kopf gestellt hat". Er scheint sogar die Worte aus dem Wandsbecker Boten auf Kant anwenden zu wollen:

Wir spinnen Luftgespinnste,
Wir suchen viele Künste,
Und kommen weiter nur vom Ziel,

während es uns viel näher liegt, sie als Motto der Schelling-Hegel'schen Begriffs-Romantik vorzusetzen.

Aber man findet ja häufig gerade bei denen eine Schärfung des Gegensatzes in der Form, die in der Sache sich dem Gegner zu nähern beginnen.

Doch, wie schon gesagt, uns soll es gleich viel gelten: ob es sich um eine wirkliche Annäherung an den Gegensatz handelt, oder nur um den Anfang einer Verständigung über die von Biedermann unverrückt festgehaltene Position.

Denn freilich mehr als den Anfang einer solchen finden wir hier nicht. Den finden wir aber. Und es scheint uns nicht recht wissenschaftlichen Gepflogenheiten zu entsprechen, wenn Hartmann ein Eingehen auf den erkenntnisstheoretischen Standpunkt Biedermanns deshalb ablehnt, weil dieser theologische Gelehrte keine besondere Erkenntnisstheorie veröffentlicht hat.

Diesen Anfang finden wir in dem, was Biedermann über den Realismus sagt und was wir zum Ausgangspunkte einiger principieller Erörterungen nehmen wollen.

Biedermann unterscheidet (Prot. Kztg. S. 1186) drei Arten von Realismus: „naiven", „transcendentalen" und „reinen concret-monistischen".

Mit naivem Realismus bezeichnet man in der heutigen philosophischen Sprache recht zutreffend jene Unbefangenheit der Weltanschauung, die es sich nie zum Bewusstsein bringt, dass die uns zu Gebote stehende Welt zusammengewoben ist aus zwei Faktoren, deren Resultat uns nur vorliegt. Jene beiden Faktoren sind: der Reiz eines Gegenstandes und unser sinnlich-psychischer Organismus. Das Resultat ist der einzelne Empfindungs- und Wahrnehmungs-Akt. Jener oben genannte Realismus identificirt nun unwillkürlich — und wir alle thun das im gewöhnlichen Leben — dieses Resultat mit dem erstgenannten Faktor, indem er die Instanz des psychischen Organismus überspringt. Es fällt ihm nicht ein, darum zu glauben: die Gegenstände wanderten in die Sinne hinein. Er verhehlt es sich nicht, dass wir mit den Augen sehen und mit den Ohren hören. Aber er schreibt den Sinnen nur jene mechanische Vermittlerrolle zu, laut deren ihre Thätigkeit darin aufgeht, den Reiz des Gegenstandes „in adäquater

Weise“ uns zuzuführen, ohne sie als wirksamen Faktor an dem Empfindungs-Resultate in's Auge zu fassen.

Es ist wichtig, von vorneherein darauf aufmerksam zu machen, dass der naive Realismus unserer Zeit keineswegs mehr so naiv ist, um das Wahrnehmungs-Resultat mit dem äusseren Gegenstande schlechthin zu identificiren: nur mit dem Reiz dieses äusseren Gegenstandes identificirt er es. Dabei würde erst auf einem fortgeschrittenen Standpunkte in Frage kommen können: ob es denn überhaupt noch einen Sinn hat, den Reiz des Gegenstandes von ihm selbst als zwei verschiedene Dinge zu trennen, ob nicht die Anwendung des Begriffs der Adäquatheit eines Bildes mit dem, wovon wir nicht mehr zugeben wollen, dass es ein Bild sei, ohne zu wissen, was es sonst sei, aufhört berechtigt und verständlich zu sein.

Es war uns wichtig, vor diesem *Quid pro Quo* in der Begriffsbestimmung des naiven Realismus zu warnen, da es sich allerdings in der Definition solcher häufig findet, die nicht gerne selbst naive Realisten sein möchten und doch vor dem missverstandenen Kantianismus ein Entsetzen empfinden.

Denn es ist freilich unsere Meinung, dass der Abweis des naiven Realismus nicht zwar zu dem Gespenst eines naiv verstandenen Idealismus hinführt, der Alles auf den Kopf stellt, wohl aber zu jenem Kant'schen Grundgedanken einer Erscheinungswelt, der die beste Gewähr giebt für einen nüchternen Realismus.

Dass Biedermann selbst jener Einseitigkeit in der Auffassung des naiven Realismus sich schuldig gemacht habe, lässt sich nicht direkt behaupten, da Biedermann sich über ihn nicht weiter ausspricht; es wird sich nur indirekt herausstellen können, wenn wir seine eigene Position haben kennen gelernt.

Die zweite Kategorie ist der transcendentale Realismus. Ed. von Hartmann selbst hat seine Erkenntnisstheorie in der hiernach genannten Schrift mit diesem Namen belegt („Kritische Grundlegung des transcendentalen Realismus“), den er von Kant herüber genommen hat, allerdings

mit einer Umbiegung des Sinnes, den Kant mit diesem Namen verbindet.

Im Allgemeinen bezeichnet Kant hiermit den Gegensatz zu seinem eigenen Systeme, dem des transcendentalen Idealismus.

Im Besonderen giebt er die durchsichtigste Definition hiervon in der ersten Auflage der „Paralogismen der reinen Vernunft“ (Kirchmann, Kritik d. reinen Vern. S. 696—97):

„Der transcendentale Realist stellt sich also äussere Erscheinungen (wenn man ihre Wirklichkeit annimmt) als Dinge an sich selbst vor, die unabhängig von uns und unserer Sinnlichkeit existiren, also auch nach reinen Verstandesbegriffen ausser uns wären.“

Es lässt sich nichts dagegen sagen, diesen transcendentalen Realismus vom naiven Realismus zu unterscheiden.

Denn ob zwar beide inhaltlich auf dasselbe hinauskommen, so ist doch die Art, wie dieser Inhalt gewonnen wird, keineswegs gleichgültig. Und das ist in dem einen Falle die philosophische Reflexion, die einen langen Instanzen-Weg von Gründen und Gegengründen hat zurücklegen müsssen, ehe sie zu ihrem Resultate hat gelangen können. Das Wesen des naiven Realismus besteht dahingegen gerade in dem Mangel jeder Reflexion über die Art, wie das Weltbild zu Stande kommt.

Im Besonderen hat Hartmann geflissentlich in der Wahl des Ausdrucks für sein erkenntnisstheoretisches System auf den Gegensatz, der zwischen ihm und Kant besteht, aufmerksam machen wollen. Und dieser Gegensatz ist ganz unleugbar vorhanden.

Und doch müssen wir eine sehr bedeutsame Umbiegung des Sinnes, den für Kant dieser Ausdruck hat, bei Hartmann konstatiren. Um das zu erhärten, dazu brauchen wir nur zu verweisen auf den schon citirten Satz aus der Replik Hartmanns gegen Biedermann.

Letzterem wird eine „mangelhafte Philosophie der Materie, welche ausser den (immateriellen) Kräften auch noch materiellen Stoff als die Faktoren dieses Produktes (Materie) betrachtet“, vorgeworfen.

Mit anderen Worten: der Hartmann'sche transcendentale Realismus ruht auf demselben Grunde, auf welchem die Schelling'sche Identitätsphilosophie ruht. Er enthält allerdings auch dieselben Mängel, welche jene zur Identitätsphilosophie machen. Der Grund aber, auf dem Schelling ruht, ist, wie bekannt genug sein dürfte, die Kant'sche Dynamik (Kräftetheorie), niedergelegt in den „Metaphysischen Anfangsgründen zur Naturwissenschaft". Dass aber diese Dynamik nur eine Anwendung sein will der Kritik der reinen Vernunft auf die Körperlehre, ist nicht minder bekannt und ist nachzulesen in der Vorrede der „Met. Anf. etc."

Die Sache liegt also so:

Das System des transcendentalen Idealismus, als welches in der Kritik der reinen Vernunft niedergelegt ist, das Schelling übrigens auch in der gleichnamigen Schrift rückhaltlos als seinen Ausgangspunkt bezeichnet hat, hat überhaupt erst jene Wendung in der Naturphilosophie möglich gemacht, die wir als Dynamismus bezeichnen können.

Es sind erkenntnisstheoretische Gründe, die den unbekannten Stoff, die *materia prima* zurücktreten lassen und dafür die durch Sinneswahrnehmung bekannten und in der Gestalt von Sinneswahrnehmung uns nur zugänglichen Kräfte in den Vordergrund treten lassen.

Die Bedeutung dieser Wendung liegt also gerade in ihrem Gegensatz zum transcendentalen Realismus.

Es heisst daher ihren Sinn verkennen, ihr Recht missbrauchen, ja ihre ganze Tendenz auf den Kopf stellen, wenn man den transcendentalen Realismus mit ihr zu verbinden sucht. Denn da bleibt es vollständig gleichgültig und ist schliesslich ein blosser Wortstreit, ob ich das Ding an sich der Materie als Stoff oder als Kraft figuriren lasse; ja man wird nicht in Abrede stellen können, dass der Begriff einer hypostasirten Kraft — und die käme doch heraus — eine contradictio in adiecto in sich schliesst.

Und diese oben angedeuteten Mängel sind es eben, vermöge deren die Identitätsphilosophie Schellings und der transcendentale Realismus Hartmann's allerdings mit Kant, dadurch aber auch mit sich selbst in Widerspruch tritt.

Hartmann spricht von immateriellen Kräften im Gegensatz zum materiellen Stoff. Den physikalischen Kräften aber Immaterialität zuschreiben in jenem positiven Verstande, der den conträren Gegensatz bildet zur Materialität, wie Hartmann es hier offenbar thut, ist unerlaubt und fällt aus der kritischen Fassung des Kraftbegriffes vollständig heraus. Denn Materie ist nichts als der Gattungsname für die im Raume wahrnehmbaren Erscheinungen. Und diese Erscheinungen selbst sind eben die Kraftäusserungen. Materie ist der zusammenfassende Allgemeinbegriff und Kraft die konkrete Daseinsform. Welchen Sinn giebt es aber überhaupt nach den nüchternen Gesetzen der Logik, von denen sich freilich eine himmelstürmende Metaphysik oft genug glaubt emancipiren zu dürfen, wenn von der Materie behauptet wird, dass die constituirenden Faktoren dieses Produktes nichts als **immaterielle** Kräfte sein? Das heisst die Begriffe doch gar zu geschwind in ihr Gegentheil umschlagen lassen.

Denn entweder ich fasse die Materie erkenntnisstheoretisch als Gattungsbegriff: und ich werde dann von den Kräften weder Materialität noch Immaterialität aussagen dürfen, oder ich fasse sie dinglich: und ich werde dann überhaupt nicht von sie constituirenden Kräften reden können, geschweige von immateriellen, sondern die Materie als reine Stofflichkeit mit Ausschluss der Kraft behaupten, oder aber immer schon inconsequent einem Dualismus von Stoff und Kraft huldigen, wie es Louis Büchner gethan hat. Die Materie zugleich behaupten und die Materialität diesem Etwas in demselben Athem absprechen geht nicht an, weil es gegen den verachteten Satz der Identität und des Widerspruchs verstösst. Wir sprechen vom Standpunkte des nüchternen Realismus aus, denn wir wissen wohl: nun kommt Hartmann durch die metaphysische Hinterthür mit der Eröffnung, dass es ihm nicht einfalle, weder hypostatisch gedachte Kräfte noch hypostatisch gedachten Stoff zu behaupten, dass die Materie als letztes Substrat für ihn allerdings nicht existire, dass sie nur als Erscheinungsform des Absoluten Existenz habe, „da in der That ein eigentlicher Stoff nicht füglich in Gott existiren könnte“.

Wehe uns aber, wenn wir daraus die Consequenz des Akosmismus ziehen. Alsbald wird wieder der Realismus in die Schranken geführt.

Wie gut kannte doch Kant seine Leute, wenn er jene Charakterisirung des transcendentalen Realismus also fortsetzt:

„Dieser transcendentale Realist ist es eigentlich, welcher nachher den empirischen Idealisten spielt, und, nachdem er fälschlich von Gegenständen der Sinne vorausgesetzt hat, dass, wenn sie äussere sein sollen, sie an sich selbst auch ohne Sinne ihre Existenz haben müssten, in diesem Gesichtspunkte alle unsere Vorstellungen der Sinne unzureichend findet, die Wirklichkeit derselben gewiss zu machen.“ —

Biedermann bescheinigt es nun dem modernen Vertreter des transcendentalen Realismus, dass „er die offenkundige Einseitigkeit jener beiden nur in anderer Weise als ich aufheben will“.

Jene beiden aber sind der naive Realismus und nun freilich nicht Spinozas Akosmismus — den Biedermann dem Philosophen des Unbewussten ebenfalls vorzurücken scheint, wenn er von abstraktem Monismus spricht — sondern der Kant'sche Idealismus, „der doch nur ebenso naiv jenen einfach auf den Kopf gestellt hat“.

Diese „andere Weise“ Biedermanns hebt Hartmann nun aber mit Recht als das Entscheidende hervor, wenn er mit Betrübniss glaubt constatiren zu müssen, dass jener, durch eine „mangelhafte Philosophie der Materie“ in Dualismus hinein gerathen sei.

Mit dem Dualismus hat das nun schon seine Richtigkeit, darein scheint sich auch Biedermann zu ergeben, wenn seine kurze Antwort schliesst mit den Worten:

„Diesen Dualismus gedenke ich aber schon zu vertreten.“ Es fragt sich nur, ob der Biedermann'sche Dualismus, den Hartmann metaphysisch als einen solchen zwischen Gott und Welt formulirt, Biedermann selbst theologisch als einen solchen zwischen dem „Ich Gottes und der Form des Ich-Seins des Menschen als eines zugleich materiell existirenden Ich“ formulirt, zur Konsequenz eines erkenntnisstheore-

tischen Dualismus zwischen Physischem und Psychischem der ja vielmehr Ausganspunkte sein müsste durchdringt.

Wenn wir von Physischem und Psychischem reden, so meinen wir damit: die Erscheinungen des äusseren und die des inneren Sinnes, um uns der Kant'schen Terminologie zu bedienen, oder korrekter ausgedrückt: die räumlichen und die nicht-räumlichen Erscheinungen.

Dieser kritische Dualismus, der, weil er eben der Ausgangspunkt unserer Erfahrung ist, deshalb von denen die auf induktiver Grundlage zu philosophiren versprechen, wie Ed. von Hartmann, nicht so gröblich ignorirt werden sollte, ist freilich von Haus aus etwas ganz Anderes als der metaphysische Dualismus, wenn er auch den Gegensatz zum Monismus mit diesem gemein hat. Es wird sich nun bei der Prüfung der dritten Art von Realismus, die Biedermann unter dem Namen des „reinen konkret-monistischen", uns als die seinige vorstellt, herausstellen: welcher Seite des Dualismus sich Biedermann zuneigt. An dem Worte „monistisch" stossen wir uns dabei nicht, wir betrachten es wie eine liebgewordene Gewohnheit. In dem Beiworte, „konkret" ist für eine Vermittelung Sorge getragen. Hartmann nennt sich freilich auch konkret-monistisch. Darum lassen wir die Worte bei Seite!

„Der erste Grundsatz meines reinen Realismus ist, die Welt unseres Bewusstseins einfach so nehmen zu wollen, wie sie ihm wirklich gegeben ist.

„Das erste Ergebniss dieses reinen Realismus ist mir: Inhalt des Bewusstseins wird im Wahrnehmungsprocess die reale Objektivität in ihrem real-objektiven Rapport zum realen Bewusstseins-Ich; in der Sinnenwahrnehmung die Sinnenwelt im real-sinnlichen Connex mit der Sinnenseite, in der inneren die real-ideelle Welt in ihrem real-ideellen Connex mit der subjektiven Geistesbestimmtheit desselben. Also nicht abstrakt monistisch: das objektive Sein an sich; nicht dualistisch: der Stoff „Erfindung" (?) geheissen, veranlasst durch ein bewusstseins-transcendentes X von Ding an sich (ob ideell oder materiell vorgestellt), die Form dagegen Anschauungsform aus dem Ich selbst".

Man kann in der philosophischen Terminologie ganz geübt sein, und wird es sich doch saure Mühe kosten lassen, auch nur heraus zu bekommen, was des Verfassers Meinung ist.

Im letzten Satze sind wir wohl im Rechte anzunehmen, dass ein sinnverwirrender Druckfehler aus „Empfindung" „Erfindung" gemacht hat.

Und das Vorhergehende betreffend, erlauben wir uns die Frage: ob des Verfassers Meinung dahin geht, dass durch diese gehäufte Anwendung der Worte „real" und „objektiv" der Sinn durchsichtiger, das Verständniss erleichtert werde? Wir sind der entgegengesetzten.

Wir glauben darum keineswegs, dass das nur zufällige stylistische Unebenheiten sind, sondern wir sehen in dieser Ausdrucksweise das Kennzeichen einer philosophischen Richtung, die eben damit, dass sie, anstatt uns zu sagen, was sie unter Realität und Objektivität versteht, durch den blossen gehäuften Gebrauch dieser Worte, die Sache abgethan wähnt, den Beweis für ihre theilweise Zugehörigkeit zum naiven Realismus liefert. Diese Zugehörigkeit geht gerade so weit als ihr Gegensatz zum kritischen Realismus.

Denn weder die Realität noch die Objektivität der Erscheinungswelt wird von Kant bestritten. Nur dass er damit nicht die Sache für abgethan hält! Ihm fängt vielmehr die im specielleren Sinne philosophische Aufgabe erst da an, wo das Problem an uns heran tritt in der Frage: Wie vermittelt sich diese Objektivität für uns, welcher Art ist dem entsprechend die behauptete Realität?

Empirisch nennt sie Kant, um damit anzudeuten, dass durch den Begriff der Erfahrung ihr zugleich ein Inhalt gegeben, wie die Grenze vorgezeichnet sei. Man hat sich eben an die Thatsache zu erinnern, die Goethe paradox aber sehr treffend also ausdrückt:

„Ebenso gehts Allen, die ausschliesslich die Erfahrung anpreisen, sie bedenken nicht, dass Erfahrung nur die Hälfte der Erfahrung ist" — ein Satz, der im komischen Missverstande wohl der Kantischen Richtung entgegen gehalten ist und doch nur der pseudo-Kant'schen entgegengehalten werden konnte.

So wird es sich denn freilich für den philosophischen Sprachgebrauch empfehlen, von dem inhaltlos gewordenen Gegensatz zwischen „objektiv" und „subjektiv" keine Anwendung mehr zu machen, mit dem sich, genau genommen, kein Sinn mehr verbinden lässt und in den darum jede philosophische Richtung den ihr bequemen hinein interpretirt und es sich leicht macht, mit dieser *petitio principii* den Gegner *ad absurdum* zu führen.

Das heisst die Kontroverse läuft auf einen Wortstreit hinaus.

Es wird nicht schwer sein, das an Biedermann zu exemplificiren. Nicht als ob es mit dem Wortstreit sein Bewenden hätte und im Uebrigen Alles in schönster Einstimmigkeit sich befände, sondern der verschiedene Gebrauch von philosophischen *termini* ist eben oft genug, wie wir das vorhin schon andeuteten, bezeichnender Ausdruck für die verschiedene Denkart.

Biedermann's „Real-Objektivität" erscheint zunächst, abgesehen von der gehäuften Anwendung der Schlagworte, so verklausulirt, dass ich nicht wüsste, was der correkte Kantianer dagegen einwenden sollte. Und Biedermann formulirt doch seinen Standpunkt, wie einerseits im Gegensatz zum naiven Realismus, so andrerseits im Gegensatz zu Kant. Wir wollen den Beweis für unsere Behauptung antreten! Ereifert sich der Kantianer für die Realität seiner Erscheinungswelt, so pflegt der Hegelianer kurz und bündig auf dem Wege der Identificirung von Erscheinung und Schein die Irrealität derselben zu beweisen. Dabei konnte es ihm nicht entgehen: dass mit dem Ausdruck „Erscheinung" nur die psychische Vermittlung hat in den Vordergrund geschoben werden sollen.

Was thut denn nun Biedermann? Er nimmt wie ganz selbstverständlich ebenfalls diese Thatsache in seinen „ersten Grundsatz des reinen Realismus" auf: „Die Welt **unseres Bewusstseins** einfach so nehmen zu wollen, wie sie ihm wirklich gegeben ist."

Ob ich von Welt unseres Bewusstseins rede oder von Erscheinungswelt ist ja wohl so lange irrelevant, als ich mich der trügerischen Vertauschung von Erscheinung und Schein

mit einander enthalte. Und es bleibt ein sehr schätzenswerthes Zugeständniss, dass es trotz allem „Einfach-Nehmen der Welt, wie sie wirklich gegeben ist“, bei der Welt des Bewusstseins verbleibt, ja dass sie eben nur dann so einfach genommen wird, wie sie uns wirklich gegeben ist, wenn sie als Welt des Bewusstseins genommen wird.

An diesem Zugeständniss ändert auch die im Folgenden so prononcirt hervorgehobene Objektivität nichts. Denn das allerdings Paradoxe des Ausdrucks, dass die Gegenständlichkeit Inhalt des Bewusstseins werde, wird näher bestimmt und eingeschränkt durch die Angabe der beiden Faktoren, als die wir oben den Reiz und den sinnlich-psychischen Organismus bezeichneten. „Im Wahrnehmungsprocess“ und „im real-objektiven Rapport“ sagt Biedermann.

Angesichts des Folgenden: (Inhalt des Bewusstseins wird) „nicht abstrakt monistisch: das objektive Sein an sich“, wodurch es also ausdrücklich ausgeschlossen wird, dass die Objek tivität als solche Inhalt des Bewusstseins werde, scheint es sogar, als habe Biedermann sich im ersten Theile nur inkorrekt ausgedrückt und sagen wollen: Inhalt des Bewusstseins wird im Wahrnehmungsprocess der real-objektive Rapport der realen Objektivität.

In diesem Falle sind nicht die Faktoren angegeben, sondern das Resultat, da in der That der Wahrnehmungsprocess nicht als einer der Faktoren gelten kann, sondern als Resultat beider.

Die Objektivität ist dann um einen weiteren Grad eingeschränkt. Rapport würde die Bedeutung annehmen von Relation oder Verhältnissbeziehung. Es wäre der Standpunkt des vorkritischen Kant, wie er niedergelegt ist in der „Physischen Monadologie“ vom Jahre 1756, den Biedermann hier einnähme.

Gleichviel so oder so, sind wir es gerade, die Biedermann den Vorwurf mit unbekannten Grössen zu spielen zurückgeben. Denn irren wir nicht, so soll hier doch durch „Objektivität“ das zum Ausdruck kommen, was wir als unbefangene Voraussetzung des naiven Realismus kennzeichneten. Denn es hat doch wohl die pointirte Verwendung dieses Wortes für Biedermann die Bedeutung, eine

Adäquatheit des Sinnenbildes mit der sog. wirklichen Welt zu behaupten, ohne dass sich auch nur angeben liesse, was diese abgesehen von jenem ist.

Das ist aber gerade das Naive am Realismus.

Aber dieser naive Realismus ist zu gleicher Zeit naiver Dualismus.

Wir wollen nicht weiter rekurriren auf Biedermann's Polemik gegen den abstrakten Monismus, laut deren, „das objektive Sein-an sich" nicht Gegenstand des Bewusstseins wird. Wir halten uns vielmehr an die naive Gegenüberstellung von „realer Objektivität" und „realem Bewusstseins-Ich", wie sie uns als Ergebniss des reinen Realismus mitgetheilt wird. Nun zerfällt aber die reale Objektivität in eine physische und psychische. Dem entsprechend stellt Biedermann erst die Sinnenwelt der Sinnenseite in uns und dann die real-ideelle Welt unserer subjektiven Geistesbestimmtheit dualistisch gegenüber.

Einem solchen Dualismus gegenüber wird die Erkenntnisstheorie stets auf die Frage zurückkommen: Wo ist denn Sinnenwelt ausserhalb der Sinne und wo real-ideelle Welt abgesehen von unserer subjektiven Geistesbestimmtheit?

Nun weist zwar Biedermann im Folgenden die dualistische Position ab. Was er aber als solche beschreibt, ist nichts als die Kant'sche Dualität von Empfindung und reiner Form der Anschauung. Diese wird man aufgeben können und doch kritischer oder Kant'scher Dualist sein können.

Kant hat sich bekanntlich einmal das Wort entschlüpfen lassen, dass Verstand und Sinnlichkeit vielleicht aus gemeinsamer Wurzel entstammen: um wie vielmehr können es dann Anschauung und Empfindung? Aber gleichviel: mit Dualismus in der Erkenntnisstheorie bezeichnet man doch nicht jede beliebige Fixirung von Gegensätzen, sondern an einen grundlegenden Gegensatz denkt man dabei.

Und ein solcher besteht allerdings für Kant. Aber während ihn der naive Dualismus rundweg zwischen Geist und Materie etablirt, hat der Anhänger des Kriticismus auch hier die Pflicht, nicht eine terra incognita zu betreten. Er spricht deshalb nur von räumlichen Erscheinungen und

nicht-räumlichen Erscheinungen, wenn er seinen Dualismus scharf formuliren will, ohne damit im gewöhnlichen Sprachgebrauche zur Pedanterie verpflichtet zu sein.

Noch eine andere Stelle ist es, an der Biedermann's erkenntnisstheoretische Polemik sich gegen den Dualismus wendet: „Denn andererseits hält der reine Realismus als konkreter Monismus gegen allen Dualismus die Thatsache fest, dass unserm Bewusstsein ein materielles und rein ideelles Sein in dinglicher Substanz ausser einander und einander gegenüber als Existenzen für sich nie gegeben sind, sondern alle Wirklichkeit nur als ihre substanzielle Einheit“.

Wir stimmen dem vollständig zu. Nur dass Biedermann hiermit in wirksamster Weise gegen das Recht seiner eigenen Aufstellungen polemisirt! „Reale Objektivität“ und „reales Bewusstseins-Ich“ „ausser einander und einander gegenüber sind uns als Existenzen für sich nie gegeben“. Nur dass diese ebenso schlagende als einfache Thatsache, der Biedermann mit der letzten Polemik Worte geliehen hat, in ihrer ganzen Folgenschwere gerade von Kant geltend gemacht worden ist! (Kirchmann, Kritik der reinen Vern. S. 690):

„Auf solche Weise würde eben dasselbe, was in einer Beziehung körperlich heisst, in einer anderen zugleich ein denkendes Wesen (heissen), dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, dass nur Seelen (als besondere Art von Substanzen) denken; es würde vielmehr, wie gewöhnlich heissen, dass Menschen denken, d. i. eben dasselbe, was als äussere Erscheinung ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt.“

Nur dass wir nicht mit Biedermann von Monismus reden, sondern von psycho-physischem Ausgangspunkte! Es ist klar, dass, wenn Biedermann diesen Monismus mit allen Consequenzen verträte und er ebenso consequent verführe in der Polemik gegen den abstrakten Monismus Hartmann's, an seiner Zugehörigkeit zu der bislang noch verachteten „erkenntnisstheoretischen Schalennagerei des herrschenden Neokantianismus“ nicht mehr viel fehlen würde.

Der Mathematiker und Astronom Peter Megerlin und seine Conflicte mit der Theologie seiner Zeit.

Ein Beitrag zur Kirchen- und Kulturgeschichte des 17. Jahrhunderts.

Von

R. Staehelin

in Basel.

Das siebzehnte Jahrhundert charakterisirt sich in der Geschichte nach allen Seiten hin als das Jahrhundert des Religionskampfes. Es verdient diesen Namen nicht bloss wegen der blutigen Völkerkriege, in welche wir während der ersten Hälfte desselben die römisch-katholische und die protestantische Kirche getheilt und fast das ganze Europa von der Westküste Frankreichs bis nach Böhmen und Ungarn und von Schottland und Schweden bis an den Rhein und bis in die Thäler Graubündens hineingezogen sehen. Sondern auch im Innern dieser Kirchen, besonders in den gegenseitigen Beziehungen der beiden hauptsächlichen protestantischen Confessionen wiederholt sich die gleiche Erscheinung. Auch hier sehen wir in vollständiger Umkehrung der prophetischen Weissagung die Pflugscharen in Spiesse, die Sicheln in Schwerter verkehrt, und die ursprüngliche Einheit des evangelischen Glaubens durch eine confessionelle Polemik zerrissen, von welcher ein hervorragender lutherischer Theologe der Gegenwart das Geständniss ablegt, dass ihre Streitschriften die in's Theologische übersetzten Hellebarden der Landsknechte gewesen seien und von welcher schon damals ein Zeitgenosse das Urtheil gefällt hat, dass in ihr der edle Wein

Luthers zu scharfem Essig geworden sei. An Friedensmahnungen und Einigungsversuchen fehlte es ja auch damals nicht. Aber als wären nicht auch die Friedfertigkeit und die Demuth christliche Tugenden und als hätte man nicht auch in ihnen seine christliche Entschiedenheit zu bewähren, belegte man diese Gesinnung nur wieder mit dem neuen Ketzernamen des Synkretismus und war schliesslich noch recht vergnügt darüber in ihr noch einen weiteren Feind gefunden zu haben, in dessen Bekämpfung man dem Eifer um das Haus des Herrn genugthun konnte. Zwei bekannte Thatsachen, die beide dem Jahre 1667 angehören, genügen, um den kriegerischen Geist jener Zeit auch auf diesem Gebiete zu kennzeichnen und um zugleich zu zeigen, wie leicht dieser Geist der Zeit auch von den besten und lautersten Charakteren mit dem Geist des Glaubens und der Wahrheit verwechselt wurde: der Verzicht Paul Gerhard's auf seine Pfarrstelle in Berlin, weil er Gewissensbedenken darüber hatte, durch die Unterschrift der vom Kurfürsten geforderten Erklärung sich zum Unterlassen der Schmähungen gegen das reformirte Bekenntniss zu verpflichten, und der Protest Spener's in Frankfurt gegen die vom Magistrat den französischen Emigranten gestattete freie Religionsübung und seine öffentliche Warnung vor ihnen auf der Kanzel als vor den Wölfen in Schafskleidern.

Aber noch einen anderen geistigen Kampf nehmen wir in jenem Jahrhundert wahr, der diesem lauten Kampf der Kirchen und Confessionen stiller und verborgener, aber deshalb nicht weniger ernst und folgenreich zur Seite geht. Es ist der Kampf um die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung gegenüber der zum Dogma gewordenen wissenschaftlichen Ueberlieferung, der Kampf um das gute Recht einer auf Beobachtung und Erfahrung gegründete Naturerkenntniss im Gegensatz zu der Beschränkung, in welcher der theologische und philosophische Traditionalismus sie festzuhalten sich bestrebten. Nicht nur der Scheiterhaufen eines Giordano Bruno und die Gefängnisshaft eines Galilei im päpstlichen Rom, auch die bittere Verkennung und Zurücksetzung eines Johannes Keplèr im protestantischen Deutschland gehören

jenem Jahrhundert an, und wer will die Vielen nennen, die neben und nach ihnen im gleichen Kampf gestanden und unter ähnlichen Anfechtungen um das höchste Gut des geistigen Lebens, die Einheit seiner inneren Erfahrungen haben ringen müssen? Es ist allerdings eine grosse Ungerechtigkeit, wenn man, wie so oft geschieht, für die Nothwendigkeit dieses Kampfes lediglich die Theologie jenes Jahrhunderts verantwortlich macht; nicht die Theologie sondern der philosophische Aristotelismus hat z. B. dem copernicanischen System, wie dies Zöckler in seiner „Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft" nachweist, den zähesten Widerstand entgegengesetzt. Aber man wird deshalb doch den Satz dieses Historikers nicht ohne Beschränkung gelten lassen können: „Die Naturphilosophie hat an der Bekämpfung der neuen Weltansicht überall grössere Schuld gehabt als biblisch oder patristisch motivirte Vorurtheile".[1]) Denn wenn jene den Streit darüber als eine Frage der Schule behandelte, so stellte diese in demselben überall die Autorität des göttlichen Wortes und die Frage um die Seligkeit in den Vordergrund; es ist nur ein Beispiel unter vielen, wenn die theologische Fakultät zu Tübingen in ihrem Gutachten gegen Kepler diesem mit der Strafe der „Verstockung und der göttlichen Verwerfung" drohte, falls er sein „Letzköpflin" nicht brechen und seinen „thörichten und hochmüthigen Einbildungen" nicht entsagen wolle, und nicht Allen mochte es gegeben sein in diesen Conflicten zwischen religiöser Autorität und wissenschaftlicher Ueberzeugung jene Freiheit und Freudigkeit des Glaubens sich zu bewahren, wie sie der genannte grosse Astronom an den Tag legt, wenn er jenem Gutachten der Tübinger Theologen die Warnung entgegenhielt: „Lasst doch den heiligen Geist aus dem Spiel und treibt nicht euer Gespött mit ihm, indem ihr ihn zum Lehrmeister der Physik macht", oder wenn er in der Einleitung zu seinem astronomischen Hauptwerk die Gewissheit ausspricht, dass „nicht nur der Theologe, der über die Geheimnisse des Glaubens

---

1) Zöckler, Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft I. 1877. S. 530. Anders S. 538.

nachdenkt, sondern auch der Astronom, der die Irrthümer der gemeinen Vorstellung aufdeckt und den wahren Bau der Welt zeigt, den Schöpfer auf seine Weise verherrlicht," zugleich aber auch denen, die zu stumpf sind, ihm zu folgen, den Rath giebt, unbekümmert um seine Resultate zu ihrem sichtbaren Himmel aufzublicken und dessen gewiss zu sein, dass, wenn sie so von ganzem Herzen Gott den Schöpfer loben und preisen, auch sie „keinen geringeren Gottesdienst thun als der Astronom, dem Gott es verliehen hat mit den Augen der Vernunft deutlicher zu sehen und in seiner Weise Gott zu preisen".[1])

Der Gelehrte, mit welchem die folgenden Blätter sich beschäftigen sollen, hat nun allerdings in keiner Weise ein Recht darauf, in Beziehung auf seine wissenschaftlichen Leistungen dem genannten bahnbrechenden Philosophen und Naturforscher an die Seite gestellt zu werden. Aber sein Leben ist doch, wie das dieses Letzteren, hineingestellt und hineinverflochten gewesen in jene verschiedenartigen geistigen Kämpfe, welche das siebzehnte Jahrhundert in Bewegung gesetzt haben; er hat in diesen Kämpfen ehrlich und treu seinen Mann gestanden und sowohl als Christ als auch als wissenschaftlicher Charakter die Reinheit seiner Ueberzeugung sich zu erhalten gewusst, und so wird, was in den gleichzeitigen handschriftlichen Aufzeichnungen über diese seine Betheiligung an jenen Bewegungen uns berichtet ist, wohl einen Anspruch darauf haben, einmal im Zusammenhang dargestellt und als ein Beitrag sowohl für die Geschichte des kirchlichen, wie des wissenschaftlichen Lebens jener Zeit in der Erinnerung festgehalten zu werden.

Ueber das Leben Peter Megerlins, um dessen Schicksale es sich handelt, ist ausser den erwähnten Papieren wenig bekannt.[2]) Er war den 25. Februar 1623 zu Kempten

1) Vgl. Siegwart, Johannes Kepler. Protestantische Monatsblätter, herausg. von Gelzer, Bd. 29. S. 368ff., wieder abgedruckt in dessen Kleinen Schriften 1881.

2) Vgl. *Athenae Rauricae* S. 417 und die am 30. October 1686 gehaltene Leichenpredigt von Peter Werenfels.

geboren. Nach dem Beispiel seines Vaters, welcher das Syndicat in jener Stadt bekleidete, widmete auch er sich der Rechtswissenschaft. Er studirte 1640 bis 1645 in Tübingen, wo er indessen auch mit Mathematik sich beschäftigte und bedeutende Kenntnisse in derselben sich erwarb. Nach einer weiteren, praktisch vorbereitenden Thätigkeit in Heilbronn und in Speier begab er sich 1650 nach Basel, um an der dortigen Universität sich in seinen juristischen und mathematischen Kenntnissen weiterzubilden; nach der Matrikel hat er sich im Januar 1650 inscribirt und ist am 28. Okt. 1651 zum Doktor promovirt worden, „*postquam in questionem: an subditi arma gerere possint contra principem, facunde disseruisset*“; — ein Thema, welches deutlich genug an die Eindrücke der englischen Rebellion und an die durch sie hervorgerufene Diskussion zwischen Salmasius und Milton erinnert. Er kehrte nach Kempten zurück, liess sich indessen bald in Folge der sofort zu berührenden Misshelligkeiten zu bleibendem Aufenthalt in Basel nieder. Nachdem er sich 1654 mit einer dortigen Bürgerstochter verheirathet hatte, wurde er 1660 zum Konsulenten der Stadt und 1674 zum Professor der Mathematik ernannt; doch befasste er sich in seinen schriftstellerischen Arbeiten vorwiegend mit Astronomie und Geschichte, ohne es indessen auch auf diesem Gebiete zu einer hervorragenden Leistung gebracht zu haben. Er starb den 26. Okt. 1686.

An diesem sonst einfachen und keiner besonderen Erwähnung werthen Lebensgang sind uns nun aber durch die angeführten zufällig erhaltenen Aufzeichnungen einzelne Vorkommnisse näher beleuchtet, die eine über das Persönliche hinausgehende Bedeutung in sich tragen und dieses Leben Megerlin's als ein nicht uninteressantes Denkmal jener geistigen Bewegungen erscheinen lassen, welche dem siebzehnten Jahrhundert sein eigenthümliches geschichtliches Gepräge verliehen haben. Es sind Aufzeichnungen sehr verschiedenen Inhalts. Die ersten beziehen sich auf den confessionellen Zwiespalt in der protestantischen Kirche jener Zeit und bestehen ausser einigen Briefen hauptsächlich in einer ausführlichen Erzählung, in welcher Megerlin über die von ihm

erlittenen Anfechtungen in seiner Vaterstadt Kempten und die daran sich knüpfende Uebersiedelung nach Basel berichtet. Die zweite Gruppe führt in die spätere Zeit seines Lebens und betrifft einen Streit, in welchen er wegen seiner astronomischen Ansichten verwickelt wurde; hier sind es namentlich die Protokolle des akademischen Senats, welche in Betracht kommen.[1]) Die dritte Gruppe endlich besteht in einer Reihe von Gutachten, welche Megerlin über die während seines Aufenthalts in Basel erschienenen Kometen abgegeben hat und welche theils gedruckt, theils handschriftlich noch vorliegen. Allein es wird sich zeigen, wie trotz dieser Verschiedenheit des Inhalts eine Zusammenstellung dieser Schriftstücke sich rechtfertigt und dazu geeignet ist, die geistigen Grundzüge jenes Zeitalters in ihrem inneren Zusammenhang und ihren gegenseitigen Beziehungen ins Licht treten zu lassen.

Wir beginnen mit der Erzählung seiner theologischen Zerwürfnisse, so wie sie uns in dem von ihm selbst verfassten und eigenhändig unterzeichneten Bericht darüber vorliegt.[2]) Megerlin war von Haus aus Lutheraner und hatte dem angeführten Bericht zufolge neben seinen verschiedenartigen wissenschaftlichen Studien frühzeitig auch den theologischen Fragen seine Aufmerksamkeit zugewandt; er hatte schon als Knabe den Gesprächen, die im Elternhause darüber geführt wurden, mit Interesse zugehört; die Schrift Joh. Arndt's „Vom wahren Christenthum" war sein Lieblingsbuch. Eine bestimmtere Veranlassung sich mit ihnen zu beschäftigen empfing er während seines Aufenthalts in Heilbronn, den er 1647—1649 „der juristischen Praktik halber" machte. Es war die Zeit, wo die lutherische Kirche, während das Land noch von dem eben ausgehenden dreissigjährigen Kriege her aus tausend Wunden blutete, gerade in Folge der erwähnten Friedensbemühungen Georg Calixt's den Kampf gegen die Calvinisten mit erneuerter Heftigkeit aufnahm und wo ihr

1) Die handschriftliche Kopie derselben in einem Sammelband der Basler Bibliothek (K. a. VIII. 12).

2) Vgl. den leider sprachlich etwas geänderten Abdruck desselben von Linder in der Zeitschrift für historische Theologie 1867. II.

angesehenster Stimmführer, Abraham Calov, allen seinen Einfluss aufbot, um die letzteren sogar von dem Westfälischen Frieden auszuschliessen. So hörte denn auch Megerlin in Heilbronn einen jungen aus Würtemberg gekommenen Prediger die calvinische Lehre auf der Kanzel aufs Leidenschaftlichste angreifen und namentlich das Dogma von der Prädestination „eine verzweifelte Teufelslehre“ nennen. Aber die Wirkung, die diese Polemik bei ihm erreichte, war die, dass er den Entschluss fasste, die Lehre der Calvinisten aus ihren eigenen Büchern kennen zu lernen, und als er bald darauf im Februar 1649 von dem Magistrat seiner Vaterstadt Kempten mit der Führung eines Processes vor dem Reichskammergericht zu Speier beauftragt wurde, bot ihm dieser Aufenthalt die Veranlassung, in der dortigen reformirten Gemeinde mit den Anhängern des angegriffenen Glaubens auch persönlich Bekanntschaft zu machen. Er besuchte ihre Predigt, wohnte auch der Feier des heiligen Abendmahls bei und kam zu der Ueberzeugung: „dass es bei Weitem nicht so vieles Geschreies und Gezänkes bedürfte, sondern eine christliche Einigkeit und Brüderschaft wohl könnte getroffen werden“. Als er indessen bei seiner Rückkehr nach Kempten im Juni 1649 diese seine Ansicht in gelegentlicher Unterredung mit dem dortigen Prediger laut werden liess, wurde ihm entgegnet, „dass die Calvinisten nur da, wo sie unter Lutheranern wohnten, solche guten Worte auszutheilen und so leise zu treten pflegten; würde er zu ihnen in ihre eigene Heimath kommen, so würde er da hören, was für gräuliche Sachen sie lehrten“. Im folgenden Jahre, 1650, kam nun in der That Megerlin, als er zur Vollendung seiner juristischen Studien sich nach Basel begab, in eine solche calvinistische Stadt; aber der Eindruck, welchen er hier von der reformirten Lehre und dem kirchlichen Leben erhielt, war ein so günstiger, dass er jedes Bedenken dagegen fallen liess und die Ueberzeugung gewann, dass auch der reformirte Glaube „die pure evangelische Wahrheit“ enthalte. In der erwähnten Disputation, die er 1651 zur Erlangung der juristischen Doctorwürde hielt und die unter anderen auch eine These über die kirchliche Jurisdiction in ihrem Verhältniss zur weltlichen Obrigkeit

enthielt, berief er sich auf einen Satz der Basler Confession und schloss seine Rede mit dem Ausruf: „*O inclyla Basilea, te cum hac sanctissima confessione Deus in felicissimo statu conservet!*“

Allein dieser fromme Wunsch, so sehr er auch als *captatio benevolentiae* auf seine nächste Zuhörerschaft günstig einwirken mochte, machte in seiner Vaterstadt Kempten den entgegengesetzten Eindruck und sollte für den zurückkehrenden Megerlin bald die Veranlassung zu den unerquicklichsten Streitigkeiten und zu den schmerzhaftesten, bis ins innerste Familienleben hineinschneidenden Zerwürfnissen werden. Der Ruf eines vom Glauben Abgefallenen ging ihm voran. Er konnte sich zwar gegenüber dem schwersten Vorwurf, dass er in Basel am heiligen Abendmahle Theil genommen habe, durch die Erklärung reinigen, sich während seines dortigen Aufenthaltes überhaupt der Theilnahme am Abendmahle enthalten zu haben — allerdings, wie er hinzufügte, nicht weil er selbst Bedenken dagegen gehabt hätte, sondern mit Rücksicht auf das Aergerniss, welches er in seiner Vaterstadt damit würde gegeben haben. Aber über die calvinische Lehre, besonders die Lehre von der Gnadenwahl, die dem mathematischen Geist Megerlins besonders eingeleuchtet zu haben scheint, kam er bald mit den Geistlichen in heftigen Streit. Zwar auf eine nähere Erörterung darüber wollten sie sich nicht einlassen; als er einen von ihnen um seine Belehrung bat, erhielt er die Antwort, er habe die Universität schon gar lange verlassen, also seien ihm diese Sachen ausgeschwitzt. Um so eifriger bestanden sie auf die Forderung einer unbedingten Verwerfung. Man bedrohte ihn im Fall ihrer Verweigerung mit der Ausweisung aus der Stadt und hoffte ihn mit dieser Drohung um so eher einzuschüchtern, als sein Vater, ein achtzigjähriger Greis, ohne die Hilfe des eben zurückgekehrten Sohnes seine amtlichen Obliegenheiten unmöglich mehr erfüllen konnte und mit dessen Entfernung seiner Stelle verlustig gehen musste. Selbst die Mittel der Täuschung wurden nicht verschmäht, um so rasch als mögich mit dem calvinischen Sauerteig anfzuräumen. Angeblich im Auftrag des Rathes begab sich eine Deputation

der Geistlichkeit in seine Wohnung, um ihm die über ihn verhängte Strafe anzukündigen und einen solchen Widerruf abzunöthigen. Vergebens sprach Megerlin die Bitte aus, dass er seine Ansichten zu Papier bringen dürfe und man ihm dieselben schriftlich beantworten möchte, damit er sich darüber weiter belehren könne; schon dieses Ansinnen brachte die Herren in solche Entrüstung, dass er sich vor dem Ausbruch ihres Zornes in das obere Stockwerk des Hauses flüchten musste. Auch ein von ihm eingereichtes Glaubensbekenntniss diente nur zur Steigerung ihrer Erbitterung. Aber als sich der Angefochtene, nachdem er die ihm zugemuthete Unterwerfung standhaft verweigert hatte und die Deputation unverrichteter Dinge wieder weggegangen war, an den Amtsbürgermeister wandte, erhielt er von diesem die Erklärung, dass der Rath an der ganzen Strafdrohung unbetheiligt sei, vielmehr „die Herren Prediger unter erdichtetem Vorwand einer löblichen Obrigkeit Befehls ein solches Ansuchen an ihn gethan hätten, und dass es zu mehreren Weitläufigkeiten nicht kommen solle".

Indessen diese „Weitläufigkeiten" sollten ihm doch nicht erspart bleiben. Das Gerücht verbreitete sich, dass Megerlin calvinisch geworden sei; auf der Kanzel wurde mit unverkennbarer Anspielung auf ihn gegen die reformirte Lehre gepredigt; auch der Bürgermeister fühlte sich angesichts dieser Stimmung dazu veranlasst seinem Vater über den Abfall seines Sohnes ernste Vorstellungen zu machen, so dass ihn derselbe einmal mit dem Degen in der Hand aus dem Hause trieb. Megerlin berief sich auf die im Religionsfrieden den beiden Bekenntnissen zugesicherte Religionsfreiheit; es wurde ihm geantwortet, da er kein Bürger sei, wolle sich der Rath seiner nicht länger annehmen und er solle sobald als möglich im Stillen aus der Stadt weichen, damit er nicht von dem Pöbel hart tractirt würde. Aber dieses Ansinnen wies der Angefochtene mit Entrüstung zurück: „Weil es die Ehre der göttlichen Wahrheit betreffe, entgegnete er, sei er resolvirt, eher zu sterben, als heimlich zu weichen". Endlich, am 18. Juli, gelang es ihm die Geistlichkeit zu der von ihm gewünschten dogmatischen Be-

sprechung zu bewegen, und aus dem, was er darüber mittheilt, sieht man, dass der Vorwurf eines Abfalls zum Calvinismus, wenn man die Wandelung seiner Ueberzeugung so nennen will, kein ganz unbegründeter war. Die von Megerlin vorgebrachten und in seiner Erzählung wiedergegebenen Gründe können, wenn sie auch nicht neu sind, doch den Ernst und das Interesse ins Licht stellen, mit welchem er sich mit der Frage beschäftigt hatte. Die Lehre von der unbedingten Gnadenwahl wird von ihm als die allein dem Glauben an Gott wahrhaft gerecht werdende vertheidigt, da bei der Annahme einer allgemeinen, Allen dargebotenen Gnade die Seligkeit des Menschen in den freien Willen gesetzt werde, wobei er den Vortheil sich nicht entgehen liess, dass er auch Luther und die *Augustana* zu Gunsten seiner Auffassung anführen konnte. Die Hinweisung auf die biblischen Stellen, in denen die Allgemeinheit der Gnadenanerbietung bezeugt ist, beantwortete er dahin, dass damit bloss, „die zeitlichen Wohlthaten Gottes, dadurch er uns zu sich locket", gemeint seien, nicht aber die Gnade der Bekehrung, welche „eine sonderbare, eigene Gnade der Auserwählten" sei. Christus sei wohl *sufficienter*, aber nicht *efficienter* für alle Menschen gestorben, sein Blut hätte wohl hingereicht allen Menchen die Erlösung zu bringen, wenn die Absicht Gottes dahin gegangen wäre; dass aber Gott diese Absicht nicht gehabt habe, ergebe sich aus der Thatsache, dass nicht Alle selig würden; denn eine Vereitelung von Gottes Absicht könne man sich nur denken, wenn man an seiner Weisheit und an seiner Allmacht zweifle. — Ohne zu anderer Ueberzeugung gebracht worden zu sein, aber in schwerer Sorge über seine Zukunft verliess Megerlin am späten Abend die Wohnung des Geistlichen: „Ich hatte, erzählt er, die folgende Nacht wenig Ruhe; denn es schwebte mir stets vor Augen, in was für grosses Herzeleid ich meinen lieben Herrn Vater stürzen würde, wenn ich auf meiner Meinung beharre .... desgleichen, was für grosses Betrübniss meine Geschwister daraus haben würden, welche indessen zurückgestanden und ihre eigene Beförderniss hintangesetzt haben, der tröstlichen Hoffnung lebend, dass sie Solches künftig reichlich würden zu geniessen

haben, jetzund aber, je mehr sie sich dieser Hoffnung genähert, je schneller sie derselben beraubt werden. Nicht weniger machte mich auch bestürzt, dass ich anstatt aller meiner zeitlichen Glückseligkeit, die ich jetzt antreten sollte, nichts Anderes als das bittere Elend vor Augen sah. Ich berieth mich daneben in Gedanken, ob auch dieses Pfaffengezänk werth sei, solches Alles in den Wind zu schlagen, und hätte mich also schier mit Verleugnung der göttlichen Wahrheit versündigt, wenn es mir nur möglich gewesen wäre, aus der gehaltenen Conferenz und allem wider mich Vorgebrachten so viel Saft und Kraft auszupressen um meinem widerbellenden Gewissen ein Schlaftrünklein damit zuzurichten. Ich rief aber in solcher Herzensangst Gott ohne Unterlass um Beistand an und dass Er dieses Werk zu seiner Ehre wolle hinausführen, es geschehe mir gleich wohl oder übel dabei: *Tibi gloria, mihi confusio*, war mein stetes Seufzen. Sobald es wieder Tag wurde und nach verrichtetem eifrigen Gebet, nahm ich nicht ohne sonderbare Fürsehung Gottes ein Büchlein in die Hand, dessen ich hiebevor wenig geachtet, nämlich *Stephani Praetorii* geistliche Schatzkammer, gedruckt zu Jena, anno 1645, darin er die Lehre *de exhibita salute*, das ist, dass die Gläubigen allbereits in diesem Leben selig sind und nur auf die Erscheinung der künftigen Herrlichkeit warten, daran sie auch kein Sündenfall hindere, mit einem freudigen und hocherleuchteten Geist und Eifer tractirt, auch mit stattlichen Gründen aus der heiligen Schrift sammt beigefügten Zeugnissen Luthers erweist. Nachdem ich ein Stündlein oder zwei darin gelesen, waren mir alle zweifelhaften Gedanken vom Herzen gleichsam abgestrichen und ich mit solchem Trost und Freude erfüllt, dass ich eher hundertmal mein Leben als diese Lehre gelassen hätte".

Der junge Mann blieb denn auch von da an standhaft bei seinem Bekenntniss, so schwer ihm das Einstehen für dasselbe in der Folge sowohl durch das Zureden seiner Verwandten und Freunde als auch durch die Feindseligkeiten und Angriffe der Prediger noch gemacht wurde. Die letzteren fuhren fort in ihren Predigten gegen die Calvinisten zu eifern und wandten sogar den Spruch 2 Joh. 10 auf ihn

an, dass man einen Ketzer weder beherbergen noch grüssen dürfe, was der Pöbel dann sofort durch nächtliche Steinwürfe gegen seine Wohnung ins Praktische übertrug. Vergebens schickten ihm die Geistlichen noch die *Loci* des Johann Gerhard zu; trotzdem sein Vater ihm drohte, dass er ihn aus seinem Hause fortschicken werde, wenn er sich durch dieses Werk nicht zu besserer Ueberzeugung würde bringen lassen, konnte er darin doch „nur weitläufiges und leeres Geschwätz“ finden, und so hat er denn in der That um dieser seiner Zustimmung zu dem reformirten Prädestinationsglauben willen schliesslich Heimath und Vaterland verlassen müssen. Ohne ein Wort des Abschieds, „wie einen Hund“ liess ihn sein Vater weggehen; nicht einmal den neuen Rock wollte er ihn mitnehmen lassen, in welchem er in Basel promovirt hatte, und auch der Bürgermeister erklärte ihm beim Abschied, dass der Rath sich ausser Stande sehe, ihn gegen die von den Herren Predigern erregte Gewalt des Pöbels zu schützen; zum Trost gab er ihm als Abschiedsgeschenk einen Thaler auf den Weg, „welcher mir, da ich sonsten mit einem gar schlechten Zehrgeldlein versehen war, gar wohl bekam“.

Der Vertriebene wandte sich über St. Gallen, wo er bei einem Freunde die erste Zuflucht fand, nach Basel, um hier an dem Ort seiner Studien eine neue Anstellung zu erhalten. Seine erste Tagereise nach St. Gallen schildert er mit den Worten: „Ich ging mit ganz freudigem Gemüth allein fort, dass auch ohngeachtet der höchsten Sommerszeit und dass ich meinen schweren Reisemantel auf mir trug, doch die acht Meilen bis gen St. Gallen mir ein Spaziergänglein däuchten“. Ein Versuch, von St. Gallen aus seinen Vater zu versöhnlicher Gesinnung zu bewegen, war vergebens; dieser war vielmehr durch die nach dem Weggang des Sohnes an ihn ergangene Weisung für einen anderen Adjuncten zu sorgen in noch grössere Erbitterung versetzt worden und schrieb ihm zurück, dass er ihm endgültig alle väterliche Liebe und Treue aufgesagt habe; Megerlin muss seine Denkschrift, der wir die obige Geschichte seines Leidens entnommen haben und die etwa anderthalb Jahre nach den

Ereignissen abgefasst ist, ohne das Zeugniss einer Versöhnung mit ihm schliessen, aber er thut es mit den Worten: Welches ich Alles Gott befehlen muss; derselbe wolle dieses mit mir angefangene Werk zu seines allerhöchsten Namens Ehre, Auferbauung der reinen evangelischen Kirche und meinem zeitlichen und ewigen Heil ferners dirigiren und ausführen".

Mit diesem Schluss seiner Denkschrift ist das historische Material über den Streit erschöpft. Eine letzte Anspielung an denselben enthält die von Antistes Werenfels gehaltene Leichenpredigt, deren paränetischer Theil das Thema behandelt: „Des Apostels Petri Eifer in der Bekenntniss Christi und seines Evangelii". Sein Wirken in Basel wird darin in den Worten zusammengefasst: „Er hat sein von Gott empfangenes Talent wohl angewendet, seine *lectiones* fleissig versehen, beineben der studirenden Jugend fleissig *exercitia privata* gehalten, und seine *praxin juridicam* also getrieben, dass er allerhand Ehrenleuten, allervorderst unsern Gnädigen Herren nach seinem besten Wissen und Gewissen gerathen, in verschiedlichen vielen *casibus* gelehrte *Consilia* gestellet, auch nützliche mathematische und chronologische Schriften zu seinem unsterblichen Ruhm hat drucken lassen."

Der Vorsteher der Basler Kirche hat bei dieser Aufzählung von Megerlins Schriften eine Klasse weggelassen: die Schriften astronomischen Inhalts. Und wohl nicht ohne Absicht. Denn um ihretwillen ist der ehrliche Mann noch am Ende seines Lebens auch in Basel in einen ähnlichen theologischen Conflict verwickelt worden, wie er ihn in seinen Jünglingsjahren wegen seiner Hinneigung zu reformirter Glaubensweise hatte ausfechten müssen, — nur dass hier seine Gegner die Hüter nicht der kirchlichen, sondern der wissenschaftlichen Tradition waren, die Regenz, in deren Protokollen denn auch die Nachrichten darüber uns aufbehalten sind.

In den Jahren, in denen Megerlin als Professor der Astronomie und Mathematik zu wirken hatte, gehörte die Frage über die Richtigkeit oder die Unrichtigkeit der copernicanischen Weltanschauung zu den am meisten besprochenen

und am eifrigsten verhandelten. Noch war nicht bloss in der populären Vorstellung, sondern auch bei Männern von anerkanntem wissenschaftlichem Ruf das alte ptolemäische Weltbild in Geltung. So schildert der „Himmelsspiegel" des Jenenser Mathematikers Erhard Weigel, dessen zweiter Theil 1665 erschien, gleich auf der ersten Seite die Erde als den Grund und Boden des Weltgebäudes bildend; um diesen Grund steht der Himmel „als ein fest geschlossenes Gewölbe mit unzähligen Sternen als mit goldenen Buckeln geziert, seinem Umfang nach 2744 Milliarden mal grösser als die Erde". Und noch ängstlicher, als diese philosophische, glaubte die theologische Scholastik im Interesse des christlichen Gottesglaubens dieses überlieferte Weltbild hüten zu müssen, und zwar auch hier nicht bloss die Vertreter eines jede Neuerung principiell abweisenden Traditionalismus, wie die Richter Galilei's zu Rom, wie ein Abraham Calov zu Wittenberg oder die reformirten Theologen Voetius und van Mastricht in Holland, welch letzterer noch 1675 es dem Cartesius als eine Ketzerei anrechnete, „dass er die Erde unter die Sterne zähle und die Bewegung, die so viele tausend Jahre lang auf Seite der Sonne gewesen sei, nun auf die Erde übertrage",[1]) — sondern auch Männer von so klarem Urtheil und so freiem Sinn, wie der berühmte Hamburger Sittenprediger Balthasar Schuppius und der Dichter John Milton, die beide die Lehre des Copernicus von der Bewegung der Erde um die Sonne an Absurdität der Behauptung des Anaxagoras, dass der Schnee schwarz sei, gleichstellten; Schuppius in einer Predigt von 1651 mit dem Beisatz: „Es ist nichts so ungereimt, so falsch, so unerhört, das müssige Leute auf Universitäten nicht vertheidigen, davon disputiren und die Leute überreden wollen es sei recht und wahr",[2]) — Milton in einem politischen Pamphlet des Jahres 1640,[3]) während der letztere dann allerdings später

1) Vgl. in Herzogs Realencyklopädie die Artikel: Cardesianische Philosophie und Calov. Gass, Geschichte der protestantischen Theologie I. 461.

2) Oelze: Balthasar Schuppius S. 134 f.

3) Vgl. Stern: Milton II. 83.

in seinem ‚Verlorenen Paradies‘ (vollendet 1665) dem Erstgeschaffenen bei der Betrachtung des Weltgebäudes die Reflexion in den Mund legt: „Wenn ich die Grösse von Himmel und Erde mir überlege, und sehe, wie die Erde nur ein Körnchen, ein Atom ist im Vergleich mit dem Firmament und seinen unzähligen Sternen, wenn ich bedenke, wie diese durch die unermesslichen Räume dahinrollen sollten, einzig um dem kleinen Pünktchen unserer dunklen Erde sein Licht und den Wechsel von Tag und Nacht zu verschaffen, so staune ich oft darüber, wie die sonst so weise und sparsame Natur solch ein Missverhältniss hat verschulden können, mit verschwenderischer Hand zu diesem einen Zwecke so viele edle Weltkörper zu schaffen und ihnen Tag für Tag ihre endlose Umkreisung aufzunöthigen, während die Erde, die doch so viel leichter mit einem weit geringeren Kompass bewegt werden könnte, fest bleibt und durch weit edlere Wesen als sie selbst bedient wird und ohne eigene Bewegung ihr Ziel erreicht“.[1]) Man sieht: Der Zweifel, den der Dichter fünfundzwanzig Jahre vorher mit einem leichten Witzwort glaubte abfertigen zu können, ist inzwischen erstarkt und im Grund bereits stärker als der Glaube geworden; aber auch jetzt wagt er es nicht ihm diesem gegenüber Recht zu geben; er lässt es bloss durchblicken, wohin die wahre Consequenz einer solchen Weltbetrachtung führen müsste, und legt eben damit am deutlichsten Zeugniss ab von der Macht, welche die bisher herrschende Anschauung noch auf die Geister ausübte, und von der Furcht durch den Bruch mit derselben auch das Paradies des Glaubens und der Erlösung als ein verlorenes preisgeben zu müssen.

Dass bei dieser damals noch fast allgemeinen Voreingenommenheit der theologischen Kreise gegen die heliocentrische Weltanschauung auch die Kirche der Schweiz und speciell Basels in ihrer Vertheidigung nicht zurückblieb, war bei dem in jenem Jahrhundert sie beherrschenden Dogmatismus nicht anders zu erwarten. In Zürich hat es noch am Anfang des 18. Jahrhunderts auch ein Gelehrter wie

1) Milton: *Paradise lost.* VIII. 15 ff.

Joh. Jak. Scheuchzer nicht gewagt sich offen zu derselben zu bekennen und hat, als er einmal in seiner Schrift „über Hiobs Naturwissenschaft" seine Zustimmung dazu allzu deutlich laut werden liess, von der Censur die Weisung erhalten, „das Weltsystem des Copernicus auszustreichen, weil es meiner Herren Satzungen zuwider sei", und in Basel, wo schon ungefähr hundert Jahre vorher das Hauptwerk des Copernicus im Druck erschienen war, hatte um die Mitte des 17. Jahrhunderts die Lehre von der Unbeweglichkeit der Erde und der Bewegung der Sonne und der Gestirne um dieselbe beinahe den Rang eines Glaubensartikels. Sie bildete einen der 588 Sätze des *Syllabus controversiarum*, der seit 1662 als das dogmatische Normalbuch den theologischen Disputationen zu Grunde gelegt und als Ausdruck der kirchlichen Rechtgläubigkeit angesehen zu werden pflegte.[1])

Aber auch hier war Megerlin nicht gewillt einem herrschenden Vorurtheil zu liebe die ihm gewiss gewordene Wahrheit zu verleugnen, und wiederum hatte er das Schicksal, einsam und ohne Unterstützung von Gesinnungsgenossen den Kampf für seine Ueberzeugung durchfechten zu müssen, so wie er ihn zuerst innerlich, im Gegensatz gegen die eigene frühere Ansicht, in sich selbst durchgekämpft hatte. In seiner Schrift über das copernicanische Weltsystem berichtet er von einem Gespräch, das er schon 1644 als Student in Tübingen mit einem Freund darüber gehalten und in dem dieser, ein Würtemberger Theologe, seine aus der Schrift genommenen Einwendungen mit der Bemerkung niedergeschlagen habe: „Die Wahrheit der copernicanischen Lehre müsse schon darum feststehen, weil Galilei um ihretwillen vom Papst als Ketzer verdammt worden sei; denn der Geist der Lüge habe sich dieses Sitzes des Antichrists so vollständig bemächtigt, dass keine Wahrheit jemals von dort ausgehen könne, und man solle sich daran erinnern, wie von dem gleichen Ort aus früher einmal auch die Behauptung, dass es Antipoden gebe, als ketzeriseh verworfen worden sei".

1) Wolf, Biographien zur Kulturgeschichte der Schweiz. I. 1858, S. 202. 216. — Schuler, Thaten und Sitten der Eidgenossen. III. S. 277. Hagenbach, Geschichte der Basler Confession S. 169.

Die weitere Entwicklung und die Umwandlung von Megerlins wissenschaftlicher Ueberzeugung ist uns nicht mehr bekannt. Aber sie war jedenfalls bei seinem Eintritt in die akademische Lehrthätigkeit abgeschlossen; denn er hatte kaum die ihm übertragene Professur der Mathematik zu bekleiden angefangen, als, nach einem Bericht des Basler Universitätsarchivs, der Decan der philosophischen Fakultät am 16. Mai 1675 bei der Regenz, der Megerlin damals noch nicht angehörte, die Klage gegen ihn erhob, dass er trotz einer ihm ertheilten Abmahnung die Ansicht des Copernicus über die Umdrehung der Erde um die Sonne öffentlich lehre und vertheidige. Die Regenz beschloss, dass ihm in Gegenwart des Theologen Joh. Zwinger durch den Rector das Verbot ausgesprochen werden solle, diese Lehre ferner vorzutragen, und Megerlin musste sich fügen mit der Bemerkung, dass er zwar die Ansicht des Copernicus für die richtige halte und ihr beipflichte, sich jedoch nicht erinnere dieselbe öffentlich gelehrt zu haben, und wenn es der hohen Regenz missfällig sei sie ferner nicht mehr lehren oder in Schutz nehmen werde.

Man wird an das analoge Verfahren erinnert, welches etwa hundert Jahre vorher mit Megerlins Vorgänger, dem an Geist und Wissen ihm allerdings weit überlegenen Christian Wurstisen eingeschlagen worden war.[1]) Auch dieser war ein entschiedener Anhänger der copernicanischen Lehre und hatte schon in frühen Jahren zu Padua Vorträge über dieselbe gehalten, durch welche kein Geringerer als Galilei, wie dieser selbst in einer auch von Megerlin angeführten Stelle seiner Dialoge berichtet, zur Annahme derselben geführt wurde. Aber als er in Basel zwischen den Jahren 1564—1586 die Professur der Mathematik bekleidete, musste er von Amtswegen sich dazu verpflichten das ptolemäische System vorzutragen — ein neuer Beweis, wie auch auf dem philosophischen Gebiet der Lehrzwang ebenso streng und unerbittlich herrschte, wie auf dem theologischen, und zugleich, verglichen mit dem, was ein Jahrhundert später sein Nachfolger Aehnliches zu erfahren hatte, ein Zeugniss, wie langsam auf geistigem Gebiet das Triebwerk der geschichtlichen

1) Vgl. Wolf a. a. O. II. S. 37.

Entwicklung den Zeiger vorwärtsschiebt, ja wie oft hier die bekannte Geschichte von dem Schatten an der Sonnenuhr, der statt um zehn Grade vorwärts, um zehn Grade zurückgeht, wenigstens der äusseren Erscheinung nach ihre Wiederholung gefunden hat.

Megerlin scheint indessen von seinem wissenschaftlichen Gewissen nicht lange in Ruhe gelassen worden zu sein. Sechs Jahre nach jener Untersuchung hat die theologische Fakultät sich mit der Censur eines von ihm verfassten Werkes zu befassen, worin er das, was er mit dem öffentlichen Wort nicht mehr bezeugen durfte, durch die Schrift zu lehren versuchte; schon sein Titel spricht sowohl die Absicht als auch die ihn erfüllende Siegesgewissheit deutlich genug aus: *Systema mundi copernicanum argumentis invictis demonstratum.* Das Urtheil der Fakultät lautete auch hier, dass das Buch nicht nur in diametralem Gegensatz stehe zu der heiligen Schrift und der herkömmlichen im *Syllabus controversiarum* bezeugten Lehre, sondern dass „darin durch irrige Auslegung zu Gunsten der fanatischen copernicanischen Hyppothese auch klare Stellen der heiligen Schrift in der schlimmsten Weise umgedeutet würden", und auf dieses Verdict hin beschloss die Regenz am 16. August 1681, dass „die Schrift Megerlins unterdrückt und ihrem Verfasser aufs Strengste eingeschärft werden solle, sie niemals weder hier noch anderswo zum Druck zu geben. Ebenso sollte er in Betracht, dass er in seinen Vorlesungen die Ansicht seiner Vorgänger oft bekämpfe und verhöhne und ohne Wissen und Zustimmung der Regenz neue, den copernicanischen Träumereien huldigende Gewährsmänner herbeiziehe, ernstlich ermahnt werden, dass er eingedenk seines Lehreides ohne den Willen, die Zustimmung und den Befehl seiner Vorgesetzten von der hergebrachten Lehre nicht abweiche, gefährliche und irrthümliche Sätze wie den von der Bewegung der Erde und der Ruhe der Sonne der studirenden Jugend weder öffentlich noch privatim mittheile und mit Wahrung der seinen Vorgängern schuldigen Pietät für jede von ihm beabsichtigte Neuerung die Zustimmung der Fakultät und des akademischen Senats einhole".

So fasste man damals nicht nur in der Theologie, sondern in der Wissenschaft überhaupt die Aufgabe des öffentlichen Lehramts und seine Pflichten auf. Selbst das Manuscript seines Werkes konnte Megerlin nur mühsam und nach langen Bedenken und Verhandlungen von der Regenz wieder erhalten, und ihre Vorsicht erscheint auch nicht ganz ungerechtfertigt; die Schrift Megerlins wurde trotz jenem Verbot im folgenden Jahre, 1682, zu Amsterdam gedruckt, und als der Rector dem Verfasser darüber eine strenge Rüge zu Theil werden liess, entschuldigte sich dieser damit, dass die Veröffentlichung ohne sein Wissen geschehen sei. Nach einer Kritik der früheren Arbeiten wird darin das System von Copernicus und Kepler durch siebzehn verschiedene Beweise gerechtfertigt und zum Schluss die aus der Schrift dagegen erhobenen Einwendungen in einer Weise widerlegt, die sowohl dem gesunden Urtheil, wie dem freien Blick des Verfassers, namentlich im Vergleich mit der anderwetigen Behandlung der Frage in jener Zeit alle Ehre machen und ihn auch in dieser Beziehung als einen echten Schüler des grossen Kepler erscheinen lassen. Noch dauerte es ja beinahe ein Menschenalter, bis die von Megerlin vertretene Lehre zu allgemeiner Anerkennung gelangte. Der sonst nicht unverdiente Professor der Physik in Zürich Sal. Hottinger glaubte sie noch 1706 in gelehrten Dissertationen widerlegt zu haben, und vollends dem allgemeinen Vorurtheil galt sie noch 1720, wie Joh. Bernoulli in einem Brief an einen Zürcher Freund schreibt, comme une hérésie à brûler.[1]) Bei ihren Anhängern anderseits war, wenn es sich um ihre theologische Rechtfertigung handelte, in den gleichen Anfangsjahren des achtzehnten Jahrhunderts der Ausweg der beliebteste, dass man die Bibel, deren Aussagen bis dahin als die sicherste Widerlegung gegolten hatten, umgekehrt in der gezwungensten Weise die Sprache des Copernicus reden liess und im Sinn seines Systems deutete; es erschienen 1706 und 1709 zwei Schriften, beide unter dem Titel: *Scriptura sacra copernizans*, die erste von einem Hamburger Theologen

1) Wolf a. a. O. I. 216. 224.

Zimmermann, die zweite von einem Bayreuther Namens Lumscher; in der ersteren wird nicht bloss die Uebereinstimmung der Bibel mit Copernicus nachgewiesen, sondern dessen System sogar als die echt lutherische, das ptolemäische dagegen als die der reformirten Lehre entsprechende Anschauung dargestellt und in der zweiten u. A. der Beweis geleistet (S. 61) wie gerade die Stelle des Buches Josua vom Sonnenstillstand nach der gewöhnlichen Astronomie gar nicht, wohl aber nach Copernicus Sätzen buchstäblich erklärt werden könne, „da alles verwunderlich zusammenstimmt". Selbst in einem hermeneutischen Hauptwerk jener Zeit, den *Institutiones hermeneuticae* des J. J. Rambach, welche bis in die Mitte des 18ten Jahrhunderts ihre Autorität behaupteten, wird nachdrücklich vor dem Zugeständniss gewarnt, dass die heilige Schrift, wenn sie von den Dingen der Natur rede, sich den irrthümlichen Vorstellungen der Zeit anschliesse, und höchstens zugegeben, dass sie an einzelnen Stellen nicht *physice*, sondern *optice*, nach den sinnlichen Wahrnehmungen der Menschen sich ausdrücke, wobei aber der Verfasser es sorgfältig vermeidet über die Anwendbarkeit dieses Grundsatzes auf die copernicanische Weltanschauung seine Entscheidung zu geben.[1]) Man muss diese allgemeine Stellung der Kirche zu der Frage sich vergegenwärtigen, um den ehrlichen Muth und den gesunden Sinn recht zu würdigen, in welchen sie in jener kleinen Schrift Megerlins schon 1682 ihre Erledigung findet. Ihm ist es zur Erkenntniss gekommen, was übrigens neben Kepler auch schon Galilei in seiner Schrift (1636): *De sacrae scripturae testimoniis in conclusionibus mere naturalibus . . . . . temere non usurpandis* deutlich ausgesprochen hatte: *Scopus Spiritus S. in Scriptura Sacra longe sublimior est, quam ut nos doceat sapientiam hujus saeculi;* wie schon der Apostel Paulus erklärt habe, dass er nichts Anderes wissen wolle, als Jesum Christum den Gekreuzigten; was sie über die Natur aussage, das müsse deshalb auch aus dem Buche der Natur, das ja den gleichen Urheber wie die Schrift habe, gedeutet werden; um ihren wahren Zweck bei Allen, auch den Ungelehrten zu erreichen,

1) *Intitut. hermeneut. ed. Buddeus* 1749 S. 486—490.

bediene sie sich eben auch der Allen verständlichen Sprache und Vorstellungsweise, auch wo dieselbe auf einer natürlichen Täuschung der Sinne beruhe, wofür eine Reihe von Beispielen angeführt werden, wie die Schilderung von Erde und Himmel als den beiden Theilen eines grossen Baues, die Vorstellung von der Erde als einer über dem Abgrund schwebenden Fläche u. s. w. — lauter Ausdrücke, „die dem Urtheil der Sinne ganz wohl sich anfügen, aber demjenigen der Vernunft widersprechen und durch welche der heilige Geist selbst uns deutlich zeige, wie er nicht wolle, dass solche Aussprüche nach philosophischer Genauigkeit ausgelegt werden, sondern nur die Wahrheit des sinnlichen Scheines beabsichtigt sei“.[1])

Wir wenden uns zur Schilderung der dritten Gruppe der von Megerlin hinterlassenen Aufzeichnungen, seinen Gutachten über die Kometen. Mit ihnen scheint er bei seinen Zeitgenossen auf keinen Widerspruch gestossen zu sein; sie sind aber eben auch der Beweis, wie sehr er trotz seiner richtigen Beurtheilung der einen Frage über das Verhältniss der Bibel zur Astronomie in anderen Punkten noch in dem Aberglauben seines Zeitalters verflochten war und wie schwer überhaupt diesem Zeitalter der Uebergang aus der alten in die neue Zeit geworden ist.

An die Bedeutung, welche im 17. Jahrhundert, wie schon von Alters her, dem Erscheinen der Kometen zugeschrieben wurde, braucht nur kurz erinnert zu werden.[2]) Von Vielen wurde ihnen nach dem Vorgang des Aristoteles, der sie als die Ursache von Trockenheit und heftigen Winden ansah, die Eigenschaft beigelegt Misswachs und Hungersnoth, aber auch in Folge des engen Zusammenhangs zwischen dem geistigen und dem physischen Leben heftige Zornausbrüche der Fürsten und damit Kämpfe und Staatsumwälzungen hervorzurufen,[3]) und noch allgemeiner war die Ansicht, dass sie

1) S. 76.

2) Vgl. Wolf, Rud., Ueber Kometen und Kometenaberglauben. Zürich 1857.

3) Vgl. Zanchi bei Zöckler a. a. O. S. 711.

wenigstens als Vorzeichen solcher kommenden Ereignisse ihre Bedeutung hätten. Auch hier mag die Anführung einer Stelle aus Weigels oben angeführtem Werk genügen. Er nennt sie „eine von denen aus den Weltkörpern hin und wieder, sonderlich aus der Sonnen, ausgebrochenen Exhalationen zusammengefahrene Himmelswolke, die je nach dem Ausgangs- und Zielpunkt ihres Laufs, nach den Sternbildern in denen sie sich bewegt die zukünftigen Ereignisse vorausdeutet: wenn z. B. der Komet in der Gegend des Sternbildes des Adlers stehe, so werde der Adler des römischen Reiches in Gefahr kommen; wenn er sich nach der Wasserschlange hinbeuge, so sei damit ein Seekrieg in Aussicht gestellt u. s. w.[1])

Diesen Glauben an die weissagende Bedeutung der Kometen sprechen nun auch Megerlins Gutachten, die er bei Gelegenheit solcher Himmelserscheinungen 1661, 1664 und 1680 abgegeben hatte, aufs Entschiedenste aus. Ich stelle den Hauptinhalt dieser Gutachten in der Kürze zusammen. Dasjenige des Jahres 1661 erschien in Form einer Rede, die er am 25. Februar im Auftrag der Universität zu Basel hielt: Mathematischer Discurs von dem jüngst erschienenen Kometen, bei einer löblichen Universität zu Basel öffentlich gehalten 25. Hornung 1661. Basel bei Johann König 20 S. 4°. Lateinisch und deutsch gedruckt. Es wird da zunächst die Natur der Kometen geschildert, wie ihre Entfernung von der Erde diejenige der irdischen Atmosphäre übertreffe, wie ihr Umfang auf 13.000 deutsche Meilen zu schätzen sei, wie sie ihrer Substanz nach in einem Konglomerat vieler kleinen Sterne bestehen, welche durch die Kraft der Bewegung aus der Milchstrasse herausgeschleudert worden seien und eine Zeitlang noch ihre Cohäsionskraft behalten hätten, bis die Erscheinung dann wieder in ihre einzelnen Bestandtheile sich auflöse; aber eben darin sei der Finger Gottes anzuerkennen, der die Kometen zu den Vorläufern der bevorstehenden Unglücksfälle gemacht habe, wie auch der Beginn des grossen Krieges im Jahre 1618 durch die Erscheinung eines solchen angekündigt worden sei. Die Bedeutung des in Rede stehenden sei ein neues Anstürmen der

1) Himmels-Spiegel S. 93f.

Türken gegen den Kaiser. — Das zweite Gutachten, geschrieben 7. Dec. 1664 trägt den Titel: „Astrologische Muthmassungen von der Bedeutung des jüngst entstandenen Kometen". Alles wird da zur Ermittlung dieser Bedeutung in Erwägung gezogen: seine Grösse, seine auf eine besonders starke Aktion hinweisende und dem Lauf der Planeten entgegengesetzte Bewegung u. s. w. und als Sinn der Erscheinung genannt „eine grosse Aenderung in Regimenten- und Religionensachen, auch eine Zerstörung aller natürlichen Ordnung": der dem Sternbild der Schlange zugekehrte Schweif soll giftige Seuchen, dürre Zeit und allerlei verwirrte Händel bedeuten, sein bisheriger Gang „gräuliche Blitze und Donner, Erdbidemb, erschröckliche Sturmwind, grausames Ungewitter, listige Praktiken, unnöthiges Gezänk der Geistlichen und dgl." in Aussicht stellen. — Ein drittes handschriftlich aufbehaltenes Gutachten endlich bezieht sich auf den grossen Kometen des Jahres 1680. Auch jetzt noch steht ihm der Glaube an die prophetische Bedeutung der Himmelserscheinung fest. „Gott bedient sich, meint er, der Bilder, in welche die Menschen den gestirnten Himmel eingetheilt haben, als gleichsam einer himmlischen Schrift, dadurch den Verständigen die künftigen Unfälle muthmasslich zu offenbaren". Je mehr und je Verschiedenartigeres er in dem Stern von 1664 gelesen hatte, um so mehr konnte er auch in den ihm nachfolgenden Ereignissen eine Bestätigung für die darin gefundenen Vorhersagungen erblicken, und diese Erfüllung in der Vergangenheit ermuthigt ihn denn auch, die ihm gegenwärtig vorliegenden Konjunkturen in einem noch ausgedehnteren Maass zu deuten. Er sieht einen Kampf voraus zwischen der katholischen und der evangelischen Kirche, die er die saturnische und die jovialische Partei nennt, einen Kampf, dessen Ort und Verlauf nun für die einzelnen Länder je nach der Stellung der auf sie beziehbaren Sternbilder weiter verfolgt und vorausgesagt wird und in welchem der evangelischen Sache nach einer kurzen Niederlage der Sieg zugesichert sei, so dass ihre Anhänger „nicht allein *ex fiducia bonae causae*, sondern auch aus dem Stand und Lauf des Kometen unfehlbarlich ihres Sieges sich getrösten dürften".

Allein eben gegenüber diesem Kometen von 1680, der Megerlin zum letzten Mal den Stoff für seine Zukunftsberechnung geliefert hat, lässt sich nun andrerseits auch bestimmt genug der Umschwung wahrnehmen, den auch auf diesem Gebiet die wissenschaftliche Bewegung des Jahrhunderts allmählich zur Folge hatte. Die gleiche Himmelserscheinung, die ein Megerlin noch so zuversichtlich mit den irdischen Ereignissen in Verbindung sieht, gab Anderem die Gelegenheit, den Zweifel an einer solchen Verbindung offener und nachdrücklicher als je vorher auszusprechen. Sein späterer Nachfolger Jacob Bernoulli hat an ihr den Stoff für seine erste Schrift genommen, worin er die Wiederkehr des Kometen auszurechnen versucht und über die an ihn sich knüpfende Voraussagungen „der Herren Geistlichen“ sich ziemlich skeptisch ausspricht. Ebenso erschien von Burggraf in Frankfurt ein „Wohlgemeinter und nicht weniger wahrhafter Diskurs von den Prognosticis und Deutung der Kometen“, worin es u. A. heisst: „Was suchet ihr die Ursache des Glücks und Unglücks am Himmel und den Sternen, nachdem doch Alles *juxta aeternas leges providentiae divinae* und nach dem unerforschlichen Rath der ewigen Wahrheit gehet“. „Die Sterne und Kometendeuterei ist ein Greuel und grosser Aberglaube.“ „Was haben doch immer die Kometen mit des Menschen Leben und Handlungen, welche man bald als gerecht und ungerecht, bald als ehr- und schändlich, bald als tugend- und lasterhaft betrachten kann, zu schaffen? Es hält Alles seinen Lauf, es mag ein Komet aufgehen oder nicht.“ Und noch bezeichnender vielleicht für die überhandnehmende skeptische Stimmung ist die Auskunft, mit welcher damals die Jesuiten zu Paris derselben zu begegnen versuchten: Die früheren Kometen seien allerdings übernatürlichen Ursprungs gewesen und hätten die Bedeutung von Vorzeichen gehabt; der gegenwärtige dagegen sei ein natürliches Ereigniss ohne prophetische Bedeutung. Am durchschlagendsten aber wirkte die Kritik Bayle's. Er war Zeuge der Aufregung und der Bestürzung, in welche die Gemüther durch jenen wunderbaren Stern des Jahres 1680 versetzt wurden. Sein „Brief über die Kometen“

vom Jahr 1682 war die Antwort darauf und war zugleich der erste jener für die Geschichte des geistigen Lebens so wichtigen kritischen Gänge, in denen er wirksamer vielleicht als irgend ein Anderer die herrschenden Vorurtheile des Zeitalters ihrer Macht beraubt und einer objektiven, wissenschaftlich freien Betrachtung der Dinge die Bahn gebrochen hat; das kurze Schreiben ist vom Verfasser später bedeutend erweitert worden und schliesslich zu einem umfangreichen Werk von 4 kleinen Bänden angewachsen; noch 1749, 43 Jahre nach dem Tode des Verfassers, konnte ein Wiederabdruck derselben zeitgemäss erscheinen. Der Glaube an die prophetische Bedeutung der Kometen, so wird gezeigt, ist seinem Ursprung nach kein christlicher, sondern ein heidnischer; wären die Kometen, wie damals die herrschende Ansicht war, eine unmittelbar von Gott gewirkte wunderbare Erscheinung, so würde Gott Wunder thun um die Abgötterei in der Welt zu bestätigen, und wendet man ein, dass die Zerstörung dieses Glaubens, die Zurückführung auch dieser unerklärlichsten Anomalie auf natürliche Ursachen den religiösen Geist überhaupt schwäche und dem Atheismus Vorschub leisten müsse, so ist zu entgegnen, dass der Atheismus nicht schlimmer als die Abgötterei ist und das sittliche Leben erfahrungsgemäss durch die letztere viel mehr, als durch den erstern geschädigt werden kann.

Aber man vergegenwärtige sich nun, was für eine Bedeutung dieser Glaube an den voraussagenden Werth der Kometen im Zusammenhang der damaligen Weltanschauung in sich schloss. Seine Rechtfertigung war allerdings, ähnlich wie wir es auf psychologischem Gebiet in dem Streit über Gespenster und Besessene wahrnehmen, der letzte Versuch des Widerstandes, mit welchem die im Rückgang begriffene antik-phantastische Weltanschauung sich der wissenschaftlich empirischen Welterklärung zu erwehren strebte, und man kann in dieser Hinsicht mit Lecky die Kometen „die letzte Zufluchtstätte des sterbenden Aberglaubens“ nennen. Aber es war ein Aberglaube, der mit dem Glauben an die Würde und die überweltliche Bedeutung des menschlichen Lebens in der engsten Verbindung stand und von Vielen als die letzte

Stütze desselben angesehen werden musste.[1]) Der Herrschaft eines mit mechanischer Nothwendigkeit sich vollziehenden Gesetzes, wie sie die Astronomie, mochte sie nun von Copernicus und Kepler oder von Ptolomäus und Tycho de Brahe bestimmt sein, allmählich zur axiomatischen Gewissheit gemacht hatte, standen hier doch wenigstens noch einzelne, aus jenem Mechanismus nicht zu erklärende Anomalien gegenüber, die der Welt der Freiheit und des Wunders anzugehören und für die lebendige Gegenwart eines den Himmel durchwaltenden und Himmel und Erde verbindenden Gottes die sichtbaren Zeugnisse zu sein schienen. Der bisher geltende Glaube an die Astrologie war erschüttert; durch die Entdeckung des gesetzmässigen Zusammenhangs der Himmelserscheinungen unter sich war jener andere bedeutsame Zusammenhang ins Wanken gebracht worden, welchen jene vermeintliche Wissenschaft zwischen ihnen und den Schicksalen des menschlichen Einzellebens meinte festgestellt zu haben — ein Glaube, für welchen selbst die Bewegung der Gestirne gegenüber diesem Einzelleben die Stellung von dienenden Mächten einnahm und die überweltliche Bedeutung desselben ihre denkbar höchste Bestätigung erhielt. Von diesem dahinschwindenden Glauben nun schien in der herrschenden Ansicht von den Kometen doch wenigstens ein Rest noch gerettet; es schien hier wenigstens in einzelnen besonders ausgezeichneten Erscheinungen und für die grossen Ereignisse von allgemeiner geschichtlicher Bedeutung jene dienende Stellung des Himmels zur Erde noch gewahrt und die übernatürliche Leitung ihrer Geschicke durch untrügliche Zeugnisse sichergestellt. In diesem Sinne konnten auch Interessen religiöser und ethischer Art mit diesem Glauben an die Bedeutung der Kometen sich verbinden, und man begreift, wie wichtig die Untersuchung seiner Wahrheit jenem von wissenschaftlichen Zweifeln in die Enge getriebenem Geschlechte erscheinen musste; unter den Fragen, die nach einem in Basel aufbehaltenen und von Wolf in seinen kulturgeschichtlichen Biographien mitgetheilten Protokolle in der wissenschaftlichen Gesellschaft zu Zürich um das Jahr 1700

1) Vgl. Lecky, Geschichte der Aufklärung in Europa. I. 213 f. 220.

verhandelt wurden, steht an der Spitze die, „ob die Kometen Vorboten göttlicher Strafen oder Weltveränderungen seyen".

Der Vorwurf atheistischer Folgerungen, mit welchem Bayle in seiner Kritik des Kometenglaubens sich auseinandergesetzt hat, war also kein ganz unbegründeter; er erinnert wenigstens daran, was für ein Ergebniss dieser ganze das 17. Jahrhundert durchziehende Kampf zwischen der kirchlichen Ueberlieferung und der wissenschaftlichen Forschung, zumal verbunden mit dem ihm zur Seite gehenden Kampfe der kirchlichen Bekenntnisse unter einander, nach sich ziehen konnte, und der französische Materialismus des folgenden Jahrhunderts hat in der That dieses Ergebniss gezogen. Dass dagegen Deutschland, das am tiefsten durch jene Kämpfe geschädigte und am schwersten verwundete, von diesem Resultat verschont geblieben und aus der Periode des Streites in eine Zeit des Friedens und der fruchbaren Arbeit hinübergeführt worden ist, das verdankt es nächst seinem Zusammenhang mit der Reformation hauptsächlich der Wirksamkeit zweier Männer, die an verschiedener Stelle und unabhängig von einander und doch im innersten Wesen einander verwandt, die Grundlage für eine neue Erziehung des geistigen Lebens gelegt haben, Leibniz und Spener — Leibniz, der, von der Wissenschaft ausgehend, die neue Naturbetrachtung der Wissenschaft mit der Welt des Glaubens wieder innerlich versöhnt und auch den an sich lückenlosen Naturmechanismus als die von Gott gesetzte Bedingung und Verwirklichungsstätte des im Christenthum geoffenbarten Reiches Gottes auffassen gelehrt hat, und Spener, der, vom Glauben ausgehend, den Begriff und Umfang der Glaubensgemeinschaft aus der gleichen Idee des Reiches Gottes heraus vertieft und erweitert, die Kirche aus dem Streit um das Dogma und Bekenntniss wieder zur Arbeit für dieses Gottesreich und zur Erfüllung von dessen ethischen Aufgaben zurückgerufen und damit auch den in ihr Gegentheil verkehrten Werkzeugen ihrer Diener ihre ursprüngliche Bestimmung die Pflugschaaren und die Sicheln für die Aussaat des Gottesreiches zu sein zum Theil wenigstens zurückgegeben hat.

Das Christenthum und der römische Staat zur Zeit des Kaisers Commodus.

Von

Dr. phil. **Franz Görres**
zu Düsseldorf.

(Schluss, vgl. diese „Jahrbücher", X [1884], H. 2, S. 228 bis 268).

B. Diese Friedensepoche schliesst vereinzelte Bedrückungen der Christen nicht aus.

IV. Der christenfeindliche Proconsul Arrius Antoninus.

Wenn etwas so recht geeignet ist, die seit Trajan fixirte juridische Schutzlosigkeit der Kirche zu individualisiren, so sicher die überaus wechselvolle Behandlung der morgenländischen und zumal der kleinasiatischen Christenheit selbst in den friedlichen Zeiten des Commodus: Im Anfang, in den Jahren 180 und 181, von Behörden und Volk noch ziemlich heftig verfolgt, dann (182 oder 183) von dem milden Statthalter Frontinus mit auffallender Schonung und Nachsicht behandelt, so dass Christen sogar ihn beeinflussen konnten, sah sich die orientalische Kirche im J. 184 oder 185 neuen Bedrängnissen durch den Proconsul Arrius Antoninus preisgegeben, einen Mann, der den strengeren Grundsätzen Marc Aurels in Ansehung der Christen huldigte. Ueber diesen kaiserlichen Beamten erzählt Tertullian (*ad Scapulam* c. V) Folgendes: „Als Arrius Antoninus in Kleinasien die Anhänger Jesu heftig verfolgte, da rotteten sich eines Tages sämmtliche Gläubige einer ganzen Stadt zusammen, stellten sich vor dem Richterstuhl des Proconsuls auf und boten sich aus freien Stücken zur Verurtheilung

dar. Der Statthalter aber begnügte sich damit, nur Wenige hinrichten zu lassen, den Uebrigen aber rief er in seinem Unmuth zu: „Ihr Elenden, wenn ihr einmal sterben wollet, so stehen euch Abgründe oder Stricke zur Verfügung!“[1]) Wie schon angedeutet, beziehe ich das christenfeindliche Auftreten dieses Antoninus auf die Regierungszeit des Commodus, und zwar speciell auf das Jahr 184 oder 185, obwohl Tertullian keine näheren Zeitmerkmale bietet; Folgendes sind meine Gründe.

Die Geschichte kennt drei kleinasiatische Proconsuln Namens Antoninus, zwei mit dem *praenomen* Arrius, einen ohne dasselbe, und zwar I. den Grossvater (mütterlicherseits) des Kaisers Antoninus Pius, Arrius Antoninus, Statthalter von Kleinasien zur Zeit Domitians, vielleicht auch erst unter Trajan, einen Freund des jüngeren Plinius, einen Mann von feiner Bildung — er schrieb zierliche griechische Epigramme — und strenger Rechtlichkeit (vgl. *Plinius*, *epistol.* l. IV, 3. 18. 27. V 10, Tacitus, Histor. l. I. c. 77, *Capitolin. Antoninus Pius*, c. 1. 3). II. Den späteren Kaiser Antoninus Pius selber, Statthalter von Kleinasien, etwa unter Hadrian (vgl. *Capitolin. Antonin. Pius*, c. 3: *„proconsulatum Asiae* [*Antoninus Pius*] *sic egit, ut solus avum vinceret etc.*). III. Jenen Arrius Antoninus, der später, in der zweiten Hälfte der Regierungszeit des Commodus, auf Anstiften Cleanders hingerichtet wurde (vgl. *Lampr. Commod.* c. 7, *Capitolin. Pertinax* c. 3). Es hat in der That nicht an neueren Forschern gefehlt, die den Arrius Antoninus Tertullians mit einem der beiden älteren kleinasiatischen Proconsuln dieses Namens für identisch halten, und demgemäss haben Dodwell (*De paucitate martyrum dissert.*, *ad calcem* der Fellus'schen Ausgabe des Cyprianus, Oxonii 1700, S. 79), Ruinart (*Acta mart. praef. gen.* S. 23, Nr. 31) und Gibbon (a. a. O. S. 515) den betreffenden *ad Scap.* c. V berichteten Vorfall mit der Regierungszeit Trajans, Mosheim (*De rebus Christianis ante Constantinum M. commentarii* [*Helmstadii* 1753], vgl. Keim,

1) *„Arrius Antoninus in Asia cum persequeretur instanter, omnes illius civitatis christiani ante tribunalia eius se manu facta obtulerunt, cum ille paucis duci iussis reliquis ait: ὦ δειλοί, εἰ θέλετε ἀποθνήσκειν, κρημνοὺς ἢ βρόχους ἔχετε.“*

S. 610, Anm. 2) und Schröckh (a. a. O. S. 371 ff., 376) dagegen mit der Regierung Hadrians in Zusammenhang gebracht. Man hat aber mit Tillemont (a. a. O. S. 193), Neander (Kirchengesch. I[a], S. 181 f., Anm. 1), Wieseler (Die Christenverfolgungen der Cäsaren [Gütersloh 1878], S. 131. 134, Anm. 21), Keim (a. a. O. S. 610, Anm. 2) und Aubé (*Les chrétiens etc.* S. 29—32) den von Tertullian erwähnten Proconsul mit dem dritten Statthalter Antoninus, dem Zeitgenossen der Kaiser Marc Aurel und Commodus, zu identificiren, und zwar aus folgenden Gründen:

I. Unter Trajan und Hadrian wurde noch nicht so energisch, mit solchem Raffinement verfolgt, wie doch der Bericht Tertullians voraussetzt; diesen Grund hat schon Keim (a. a. O.) mit Fug geltend gemacht.

II. Der Antoninus bei Tertullian bekundet in seinem Verfahren gegen die Christen eine bittere Menschenverachtung, die zu dem harmlosen milden Charakter des Kaisers Antoninus Pius in schroffem Gegensatze steht.

III. Zur Zeit der beiden ersten Adoptivkaiser des zweiten Jahrhunderts hatte der christliche Fanatismus noch keineswegs jene Höhe erreicht, wie dies die Erzählung des afrikanischen Apologeten für die Zeit jenes Statthalters gleichfalls zur Voraussetzung hat.

IV. Wohl aber existirte ein solcher Fanatismus bereits zur Zeit des dritten Statthalters Antoninus, zumal in den durch montanistische Ausschreitungen und Uebertreibungen erregten kleinasiatischen Christengemeinden.

V. Die Annahme, Tertullian hätte den seiner Zeit am **nächsten** stehenden Proconsul Arrius Antoninus gemeint, ist am meisten naturgemäss.

Keim (S. 509. 610 und Anm. 2 daselbst, 626) möchte die Grausamkeiten jenes dritten Proconsuls Antoninus, der nach obigen Ausführungen allein hier in Betracht kommt, den letzten Jahren Marc Aurels zuweisen, weil unter Commodus nicht mehr so scharf verfolgt worden wäre. Diese Chronologie, die Keim auch in seiner letzten Schrift „Aus dem Urchristenthum“ (S. 120, Anm. 1) vertritt, ist aber unzulässig, vielmehr hat man mit Wieseler und Aubé

(a. a. O.) die christenfeindlichen Acte des in Rede stehenden Statthalters mit der Regierungszeit des Commodus, und zwar gerade mit dem Jahre 184 oder 185, zu verbinden; Gründe: I. Waddington (*Fastes des provinces asiatiques*, S. 239—241) hat nachgewiesen, dass der kleinasiatische Proconsulat unseres Antoninus gerade auf 184/85 anzusetzen ist. II. Dieser Antoninus erscheint nach Allem, was man sonst über ihn weiss, nach seinem ganzen Auftreten in allen übrigen Chargen als ein unerbittlicher Richter, als Mann von unbeugsamer altrömischer Strenge, als Römer von altem Schrot und Korn, der unter Marc Aurel seine Schule gemacht, so dass man wohl mit Aubé (S. 31f.) annehmen darf, dass er auch den Christen gegenüber, wenn sie ihm vorgeführt wurden, nach dem starren Buchstaben des Gesetzes verfuhr *(„. . . . que, si dans cette province des chrétiens furent déférés à son tribunal, il fit exécuter la loi“).*[1] —

Als den Schauplatz der christenfeindlichen Wirksamkeit unseres Proconsuls vermuthet Aubé (S. 30) nicht mit Unrecht eine stark mit montanistischen Elementen vermischte Christengemeinde, also eine phrygische Stadt: „*Le fait dut se passer dans une de ces villes où l'exaltation de Montan et de ses prophétesses embrasait les âmes et poussait au martyre volontaire nombre de fidèles enivrés des brûlantes visions de la vie éternelle*“ etc. — Ehe ich diese Untersuchungen über den Christenfeind Arrius Antoninus beschliesse, kann ich es mir nicht versagen, folgende zutreffende Bemerkung Aubés (S. 30) über die unantastbare Geschichtlichkeit des Tertullianischen Berichtes hier einzurücken: „*On ignore de quelle cité de la province d'Asie Tertullien veut parler, mais son témoignage est clair et irrécusable, et l'exclamation du proconsul rapportée en grec par le docteur africain, est un de ces mots qu'on n'invente point*“.[2])

1) Aubé (*Les Chrétiens*. S. 29—32) hat den Quellen über Charakter und Lebenslauf, zumal die früheren Chargen unseres Antoninus sorgfältig nachgespürt.

2) Doulcet (S. 130 f.) versetzt zwar den kleinasiatischen Proconsulat unseres Antoninus richtig in das Jahr 184/85, fördert aber im Uebrigen in keiner Weise die Interpretation der betreffenden Tertullianischen Stelle.

V. Kritische Erörterungen über das Martyrium des Senators Apollonius und zumal über die gleichzeitige Hinrichtung seines Anklägers.

1. Zwischen 183 und 186, also in der Zeit nach Eintritt der Marcia bei Hof, wurde der hochgebildete Senator Apollonius dem Prätorialpräfecten Perennis durch ein sonst nicht näher bekanntes Individuum als Christ denuncirt und von dem mächtigen Günstlinge des Kaisers aufgefordert, zur alten Staatsreligion zurückzutreten. Auf seine standhafte Weigerung verwies ihn Perennis vor den Senat mit dem Ersuchen, sich vor seinen Standesgenossen wegen seines Glaubens zu verantworten. Apollonius wurde hierauf trotz seiner glänzenden Vertheidigung des Christenthums von der Curie, die am Gesetze festhielt, zur Todesstrafe der Enthauptung verurtheilt. Den elenden Ankläger aber traf zur Strafe für seine Angeberei ein noch härteres Loos: Perennis nahm zwar die Anklage an, verurtheilte den Denuncianten indess auf Grund einer zu Recht bestehenden kaiserlichen Verfügung, die dergleichen Angeberei mit der Todesstrafe bedrohte, zu einer ebenso schimpflichen als schrecklichen Todesstrafe: er liess ihm die Beine zerschmettern, verhängte also über den Unseligen eine dem Rädern nicht unähnliche Strafe.[1]) — Dieser Bericht bietet der Hauptsache nach, abgesehen von der weiter unten zu besprechenden Notiz über die Hinrichtung auch des Denuncianten, für die Kritik keine erheblichen Schwierigkeiten: An der Thatsache des Martyriums jenes Senators ist nicht zu rütteln; denn ihre Historicität ist ausser Frage gestellt erstens durch die bestimmte Versicherung des Eusebius, alle Details des Processes hätte er in seinem Werke über die Märtyreracten eingerückt,[2]) mit anderen Worten, dass er seine

1) Vgl. *Eus. h. e.* V, 21, *Chron. ad. a. Chr. 188*, *Hieronym., de viris illustribus* c. 42, *in Apollonio.*

2) „*τούτου μὲν οὖν τὰς ἐπὶ τοῦ δικαστοῦ φωνὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις . . . . . πᾶσάν τε τὴν πρὸς τὴν σύγκλητον ἀπολογίαν, ὅτῳ διαγνῶναι φίλον, ἐκ τῆς τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναχθείσης ἡμῖν ἀναγραφῆς εἴσεται.*“

Kenntniss der betreffenden Geschichte seiner Einsicht in die Processacten selber verdanke — leider ist die erwähnte eusebianische Schrift verloren gegangen; sie wird auch *Eus. h. e.* IV, 15 und V, 1 citirt; ihr Titel dürfte jenen Anspielungen zufolge gelautet haben: entweder „*ἀρχαῖα μαρτύρια*“ oder wahrscheinlicher „*ἡ τῶν ἀρχαίων μαρτυρίων συναγωγή*“ —, zweitens mit Rücksicht auf den historischen Zusammenhang: es wird gegen Apollonius, in gleicher Weise wie gegen die scillitanischen Märtyrer, auf Grund des Trajan-Rescriptes vorgegangen, wenn auch Eusebius bloss von einem „*ἀρχαῖος νόμος*“ spricht, und hier wie dort gelangt jene Verfügung in milder Form zur Anwendung — keine Spur von Folterscenen! —, und das sonstige politische Verhalten des Perennis steht zu seinem Auftreten in der Apollonius-affaire nicht im Gegensatze.[1]) Mit Fug hat man daher von jeher von einst bis heute an der Geschichtlichkeit des in Rede stehenden Martyriums mit der Massgabe festgehalten, dass dasselbe auf Grund der Trajan-Instruction erfolgt ist.[2]) Nur Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 38—40) versucht es in hyperkritischer Anwandlung, wenigstens einige Zweifel gegen die Geschichtlichkeit des Apolloniusfalles wachzurufen, aber seine Gründe sind äusserst schwach: 1. führt er das Schweigen der Autoren Dio Cassius, Herodian und Tertullian in's Treffen. Aber der „orientalische Livius“ erwähnt in seinem ganzen grossen Werke die Christen überhaupt bloss zweimal (*rer. gest.* l. 67, c. 14, 72, c. 4), Herodian gar nicht, und Tertullian gedenkt zwar einiger Einzelmärtyrer, so z. B. der heiligen Perpetua, des heiligen Rutilius, anderer, wie z. B. der doch gewiss berühmten Scillitaner, wieder nicht, ist also in der gedachten Richtung ein zweideutiger Autor. Aubé

1) Richtig Keim (S. 642): „Perennis trieb wohl den Commodus in das Leben der Lüderlichkeit hinein, aber nur, um selbst zu herrschen, und zwar uneigennützig, anspruchslos, mit eifriger Sorge für das Wohl des Reiches. Dio Cassius hat ihm einen rühmlichen Denkstein gesetzt“. Mit Recht zieht Keim das wohlwollende Urtheil des Dio Cassius (72, 9—10), des jüngeren Zeitgenossen, der gehässigen Darstellung des viel spätern Lampridius (Commod. c. 5 u. 6) vor.

2) Vgl. z. B. Tillemont (S. 95 f.) und Keim (S. 642).

arbeitet also mit einem leidigen *argumentum e silentio!* 2. wendet der französische Forscher ein, Perennis könne den Process nicht eingeleitet haben, da die Affaire, zumal wo es sich um einen Senator gehandelt, vor das Forum nicht des Prätorial-, sondern des Stadtpräfecten gehört habe. Aber auch dieser formelle Einwand kann gegen Eusebius, insofern dieser die Processacten selber eingesehen, keine Instanz bilden. 3. „In der gleichzeitigen Verurtheilung des Anklägers und des Angeklagten liegt ein innerer Widerspruch.“ Wir werden indess weiter unten (B, V, 2) sehen, dass diese Aeusserung Aubés nur einen weiteren Beweis dafür bietet, dass er gar nicht im Stande ist, von der betreffenden Denuncianten-Controverse eine genügende Erklärung zu geben. 4. „Nach 183, also in der Zeit nach Eintritt der Marcia bei Hof, wird weder der feige oder doch sehr eingeschüchterte Senat noch der Prätorial- oder Stadtpräfect es gewagt haben, die Marcia, die einflussreiche und eifrige Freundin der Anhänger Jesu, durch Verurtheilung sogar eines angesehenen Christen, noch dazu in einer Sache, wobei es doch so leicht war, ein Auge zuzudrücken, wie man sagt („*fermer les yeux*“), auf das Empfindlichste zu beleidigen und mittelbar zur Rache anzuspornen“. Ich erwidere: 1. Perennis regierte das Reich im Ganzen nach den Grundsätzen Marc Aurels. 2. Der Senat hatte in der Apolloniusangelegenheit zu wählen zwischen Marcia und Perennis, die beide höchst einflussreich bei Commodus waren (vgl. Lampr. Commod. c. 5 u. 6 über die Machtstellung des Perennis). Aubés Schlussfolgerung (S. 40): „*Ces diverses difficultés jettent au moins quelque ombre de doute sur l'histoire racontée par Eusèbe*“ entbehrt also gänzlich der erforderlichen Grundlage.

2. Das Apollonius-Martyrium an sich bietet demgemäss nach obigen Erörterungen keine erheblichen kritischen Schwierigkeiten, dagegen ist der eusebianische Bericht, wonach der Ankläger auf Grund einer kaiserlichen Verfügung gleichfalls hingerichtet wurde, ja sogar eine weit schrecklichere Todesstrafe erlitt, als der Angeklagte, von jeher eine *crux interpretandi* gewesen; die betreffende Stelle — sie hat folgenden Wortlaut: „ἀλλ' ὁ μὲν δείλαιος παρὰ καιρὸν

τὴν δίκην εἰςελθών, ὅτι μὴ ζῆν ἐξὸν ἦν κατὰ βασιλικὸν ὅρον τοὺς τῶν τοιῶνδε μηνυτάς· αὐτίκα κατάγνυνται τὰ σκέλη. Περεννίου δικαστοῦ τοιαύτην κατ' αὐτοῦ ψῆφον ἀπενέγκαντος" — darf in der That als Problem philologischer und historischer Kritik gelten. Ich will nun der Reihe nach verschiedene Erklärungsversuche als fehlerhafte entlarven und sodann meine eigene Interpretation, die, hoffe ich, wenigstens die meisten Schwierigkeiten ebnen wird, folgen lassen.

I. Aubé (S. 36f.) und Keim (S. 641) nehmen mit Recht an, in der gleichzeitigen Hinrichtung des Angeklagten und des Denuncianten läge nicht einmal ein scheinbarer innerer Widerspruch, im Falle man berechtigt wäre, den Ankläger für einen Sclaven, und zwar gerade für den Sclaven des Apollonius, zu halten. Denn alsdann müsste man so interpretiren: Apollonius verfiel der Todesstrafe auf Grund des Trajan-Rescriptes, sein Verräther aber musste mit dem Tode büssen auf Grund eines sehr alten Gesetzes, welches Sclaven und Freigelassenen bei Todesstrafe verbot, ihre Herren gerichtlich zu denunciren.[1]) Es ist jetzt die Frage: Dürfen wir in dem Verräther des Apollonius wirklich einen Sclaven dieses Senators erblicken? Diese Frage wird von Tillemont (S. 95f., 439, Note III *sur s. Apolloine*) unter Berufung auf Eusebius und Hieronymus (*De viris ill.* c. 42) bejaht, aber von Henricus Valesius (*ed. Eusebii opera* [*Annotatio ad h. e.* V 21], S. 101), Aubé (S. 32—37 und zumal S. 35 u. 36) und Keim (S. 640f.) mit Fug verneint. Denn erstens liegt nur ein grobes philologisches Missverständniss zu Grunde, wenn Tillemont sich zu Gunsten seiner These auf folgende Worte des Eusebius (h. e. V 21) beruft: . . . . (ὁ δαίμων) . . . . Ἀπολλώνιον . . . . . εἰς δικαστήριον ἄγει, ἕνα γέ τινα τῶν εἰς ταῦτα ἐπιτηδείων αὐτοῦ διακόνων ἐπὶ

1) Ueber dieses Gesetz hat Aubé (S. 36 u. Note 2 daselbst) folgende ebenso zutreffende als orientirende Bemerkung: . . . „*l'ancienne loi rappelée était celle qui défendait aux esclaves et aux affranchis d'accuser leurs maîtres. . . Cette loi était fort ancienne et fut souvent rappelée. Trajan même n'excepta pas le crime de majesté, d'ordinaire reservé* (*Cod. Théod.* IX, VI, 2. 3 . . *Cod. Justin.* VI, VI, 1, IX, 1, 20).

κατηγορίᾳ τἀνδρὸς ἐγείρας: Der Denunciant wird da offenbar nicht als einer der Sclaven des Apollonius, sondern im bildlichen Sinne als ein zu solchem Werke geeigneter **Diener Satans** bezeichnet. Aber auch Hieronymus darf nicht als Gewährsmann für die Zugehörigkeit des Anklägers zum Sclavenstande gelten; dies hat Keim (a. a. O.) überzeugend nachgewiesen; nach seiner scharfsinnigen Untersuchung verhält sich nämlich die Sache so: Nach Vallarsi und Maffei, den zuverlässigsten Editoren der betreffenden Schrift des Hieronymus, verlegen die ältesten Handschriften die Geschichte des Apollonius in die Regierungszeit der Kaiser Commodus **und** Severus; es heisst dort, der Senator sei zur Zeit jener beiden Kaiser verrathen worden *(. . . . sub Commodo principe ac Severo proditus).* Die verschiedenen Herausgeber aber wollten diese bezüglich der Chronologie widersinnige Angabe verbessern und sagten, Hieronymus habe geschrieben: unter Commodus wurde Apollonius von Severus verrathen, oder besser: er wurde von seinem Sclaven *(servus)* oder scheinbar am besten: er wurde von seinem Sclaven Severus verrathen *(. . A servo Severo proditus).*[1]) Hiernach ist es also unzulässig, wenn Tillemont (S. 439) zwar an dem Sclavenstande des Denuncianten festhalten, aber die doch schon in den ältesten Handschriften des Hieronymus vorkommende Lesart „Severo" lediglich auf einen Fehler eines Copisten zurückführen will. Aber auch Aubé ist im Irrthum, wenn er das *„a servo Severo proditus"* schon dem Hieronymus selber zuschreibt, ja er verwickelt sich sogar in innere Widersprüche, wenn er meint, der Irrthum des Kirchenlehrers rühre einfach von dem (oben charakterisirten) Missverständniss der betreffenden eusebianischen Stelle her — dergleichen bei dem philologisch durchgebildeten Hieronymus übrigens *per se* eine baare Unmöglichkeit! —, und in einem Athem eine geistreiche Hypothese dem philologischen

1) Sophronius übersetzt: . . . *παρὰ τοῦ δούλου παρὰ Σεβήρῳ προδοθείς*. Aber mit Recht rügt H. Valesius (a. a. O.) dies als eine willkürliche Uebertragung: . . . . . *„quasi Severus nomen esset judicis, ad quem delatus fuerat Apollonius. Sed hunc sensum refutat Eusebius, qui judicem ipsum . . . . Perennem vocat, non Severum".*

„Ignoranten" vindicirt, der den wenigstens scheinbaren inneren Widerspruch im eusebianischen Bericht über den Apolloniusfall dadurch zu lösen versucht habe, dass er sich die Bestrafung des Denuncianten als Consequenz des alten Gesetzes gedeutet habe, welches Sclaven, die ihre Herren verklagt, mit der Todesstrafe bedrohte. — So viel ist also jedenfalls gewiss: der Verräther des Apollonius war kein Sclave, also konnte auch auf den Elenden jenes uralte, zum Schutze der Eigenthümer gegen Angebereien seitens ihrer Sclaven erlassene, Gesetz keine Anwendung finden.[1])

II. Einige ältere Forscher versuchten es, unsere schwierige eusebianische Stelle mit Hülfe der angeblichen Toleranzedicte der Adoptivkaiser des zweiten Jahrhunderts zu erklären, also mit Hülfe von Documenten, deren apokryphen Charakter die moderne Kritik überzeugend dargethan hat.[2]) Dodwell (a. a. O. S. 79) beruft sich auf das Rescript Hadrians an den kleinasiatischen Statthalter Minucius Fundanus. Aber sogar dieses Actenstück, trotz seiner scheinbar hochauthentischen Bezeugung durch Eusebius (h. e. IV, 8. 9), ja schon durch Justinus in der ersten Apologie und durch Melito von Sardes (ap. Eus. h. e. IV, 26), ist nichts denn eine christliche Fälschung. Tillemont (S. 95—97) bezieht den „βασιλικὸς ὅρος auf Marc Aurel resp. auf das Schutzedict dieses Kaisers, wonach allerdings nicht bloss der dem Richter vorgeführte Christ, sondern auch der Ankläger hingerichtet werden, letzterer sogar, ähnlich wie im Apolloniusfall, eine schrecklichere Todesstrafe (Feuertod!), als das Opfer der Denunciation erleiden sollte. Auch muss hervorgehoben

1) Nach Hase K. G., 10. Aufl., S. 52 war der Angeber des Apollonius „vielleicht sein Sclave". Auch R. Hilgenfeld wagt keine bestimmte Entscheidung über diesen Punkt, insofern er sich darauf beschränkt, Hases Urtheil einfach einzurücken, ohne einen Commentar zu geben.

2) Vgl. A. Hilgenfeld (Hist.-kritische Einleitung in's N. T. S. 169f.), Franz Overbeck (Studien zur Geschichte der alten Kirche, Heft I [1875], Aufsatz Nr. II, S. 93—157), Th. Keim („Aus dem Urchristenthum", Zürich 1878, S. 181—198; „Rom u. d. Christenth.", S. 558—562. 564—576, 628—634) und R. Hilgenfeld (S. 320ff. 322—328).

werden, dass der französische Forscher als die Quellen seines Marc Aurel-Rescriptes ganz richtig Tertull. Apologet. c. 5 und Eus. h. e. V 5 aufführt. Das wäre eine hübsche Lösung unseres Räthsels, wenn nur jenes fragliche Schutzedict echt wäre! Das ist aber keineswegs der Fall. Während aber Tillemont sich wenigstens über die Quellen des gefälschten Marc Aurel-Rescriptes klar ist, bekundet H. Valesius, der sich (a. a. O.) auf dasselbe Document beruft, in diesem Punkte eine bedenkliche Unklarheit. Allerdings macht er mit Recht Tertull. Apolog. c. 5 geltend, aber auch zugleich das Eus. h. e. IV 13 mitgetheilte kaiserliche Rescript an das ‚κοινὸν τῆς Ἀσίας‘ und verwickelt sich damit in ein Labyrinth von inneren Widersprüchen: 1. nämlich verwechselt er den ersten Antoninus mit dem zweiten; denn dem Kaiser Antoninus Pius vindicirt die Tradition dieses Rescript. 2. beruft er sich auf ein weiteres gefälschtes Actenstück. 3. stützt er sich auf ein Document, welches, selbst wenn es echt wäre, keineswegs geeignet erschiene, unsere eusebianische Stelle genügend aufzuklären: Antoninus Pius verfügt zwar die Bestrafung des Anklägers, aber auch die Freilassung des bloss wegen seiner Religion denuncirten Christen, ebenso Hadrian; also auch aus diesem Grunde ist der soeben erwähnte Erklärungsversuch Dodwells zu verwerfen. Mit Recht bemerkt also Ruinart (S. 129, Anm. 2) in directer Polemik gegen H. Valesius: *Sed si ea lege* (näml. dem Eus. h. e. IV 13 reproducirten) *delator poenas luere debeat, delatus tamen absolvitur*“. Nach obigen Ausführungen ist auch folgende weitere Vermuthung des Valesius unzulässig, wenigstens soweit sie sich auf das Hadrian-Rescript bezieht: „*At Rufinus* (Rufinus von Aquileja, der eusebianische Interpret!) *legem Trajani videtur intellexisse vel certe Hadriani ad Minucium Fundanum*“.

III. Reumont (Stadt Rom I, S. 549) und Guéranger (Sainte Cécile et la société Romaine aux deux premiers siècles [II. édition, Paris 1874], S. 414) nehmen an, Commodus selber hätte eine Verordnung erlassen, welche die Christendenuncianten mit einer grausamen Todesstrafe bedrohte, und R. Hilgenfeld (S. 328 f.) neigt sich dieser Annahme wenig-

stens zu. Dieser Combination liegt aber ein doppelter Irrthum zu Grunde, einmal die Voraussetzung einer speciell zu Gunsten der Christen erlassenen Verfügung, und dann der grausame den Christen gegenüber mehr aus schlaffer Indolenz indifferente, keineswegs die werkthätige Fürsorge eines Alexander Severus bekundende Commodus, der in erster Linie seiner Lieblingsconcubine zu Gefallen auch persönlich thatsächliches Wohlwollen für die Christen bethätigt, als Urheber eines derartigen Gesetzes! Guéranger speciell beruft sich noch dazu zu Gunsten seiner Annahme auf die gefälschten *acta s. Caeciliae*, die er freilich unkritisch für ein echtes Document hält. Keim (S. 641) verwirft mit vollem Recht die soeben gerügte These, aber seine Motivirung ist nicht recht zutreffend; er meint nämlich: „Sind diese kaiserlichen Bestimmungen (der *βασιλικὸς ὅρος*) von Kaiser Commodus als einem Christengönner, was doch weder wahrscheinlich noch ausgesprochen ist, so konnte Commodus die Christen nicht zugleich schützen und schlagen, und den Ankläger, mochte er Freier, mochte er Sclave sein, zugleich strafen und hören". Denn eine analoge Inconsequenz lässt sich vom streng juridischen Standpunkte sowohl als vom ethischen auch dem Trajan-Rescript, das nur politische Zweckmässigkeit resp. eine aus Rücksichten der Humanität zu mildernde staatliche Abwehr gegenüber dem Christenthum in's Auge fasst, zum Vorwurf machen; in dem angedeuteten beschränkten Sinne hat Tertullian (Apolog. c. II) nicht Unrecht, wenn er über die Trajan-Instruction das bekannte Urtheil fällt: „*O sententiam necessitate confusam! Negat inquirendos ut innocentes et mandat puniendos ut nocentes. Parcit et saevit, dissimulat et animadvertit .... Si damnas, cur non et inquiris? Si non inquiris, cur non et absolvis? Latronibus vestigandis per universas provincias militaris statio sortitur. In reos majestatis et publicos hostes omnis homo miles est ..... Solum christianum inquiri non licet, offerri licet*" *etc.*

IV. Aubé (S. 32—40) hat die Interpretation unserer schwierigen Stelle gar nicht gefördert: da er erkannt hat, dass man sich im gegebenen Falle weder auf das Sclavengesetz

noch auf das gefälschte Antonin-Rescript (ap. Eus. h. e. IV 13) berufen kann, so erblickt er in der doppelten Verurtheilung des Denuncianten und des Angeklagten lediglich innere Widersprüche und einen weiteren Grund der mangelnden Historicität des ganzen eusebianischen Berichtes; er meint schliesslich (S. 40): *La double condamnation du denonciateur et de l'accusé sont contradictoires, surtout si on invoque le rescrit d'Antonin, lequel, avec le supplice de l'accusateur, ordonnait le renvoi de l'accusé*". Dazu spricht er von dem Antonin-Rescript in viel zu respectvollen Ausdrücken, wenn er auch einmal (S. 36) sich des Epithetons „*prétendu*" bedient, so dass man zweifelhaft sein kann, ob Aubé wohl genügend von dem apokryphen Charakter jenes Actenstückes überzeugt sein mag. Dasselbe gilt von Doulcets (S. 141 ff.) gänzlich verfehltem Erklärungsversuch. Auch Ruinart (a. a. O.) hat es unterlassen, eine positive Lösung unseres Problems zu versuchen.

V. Keim (Rom und das Christenthum, S. 640 ff.) ist auf dem Wege einer überaus scharfsinnigen und geistvollen Argumentation bemüht, die Hinrichtung jenes Christenanklägers in's Reich des Mythus zu verweisen resp. als letztes Glied der langen Kette der auf die Imperatoren des zweiten Jahrhunderts bezüglichen christlichen Fälschungen darzuthun.[1]) Aber auch Keims Interpretation ist keine allseitig befriedigende, wie sogleich im Zusammenhange mit der Darlegung meiner eigenen Erklärung nachgewiesen werden soll.

VI. Von den bisher aufgeführten Erklärungsversuchen erscheint der Keim'sche jedenfalls auf den ersten Blick als der am meisten ansprechende, bestechende: So weit ist Keim jedenfalls im Recht, als jener Vorfall durchaus nicht als Consequenz einer speciellen christenfreundlichen Massregel gegen Denuncianten von Christen anzusehen ist. Aber die

1) In seiner letzten Schrift „Aus dem Urchristenthum" S. 191 sagt Keim bloss: „Die schwerere Todesstrafe für Christenankläger (in dem angeblichen Marc Aurel-Rescript) aus dem zweifelhaften Apolloniusfall unter Commodus (Eus. V 21) nicht erklärbar". Gewiss richtig!

fragliche Begebenheit als historische Fiction aufzufassen, dies verbietet erstens der Umstand, dass Eusebius seiner Schilderung des Apollonius-Martyriums die Processacten selber zu Grunde gelegt hat — auch die grausame Hinrichtung des Verräthers fand der bischöfliche Autor jedenfalls in jenem authentischen Quellenmaterial bezeugt; diesen speciellen Vorfall „*in maiorem gloriam ecclesiae*" zu erdichten, dazu lag für den Zeitgenossen Constantins des Grossen, der schon den schliesslichen Triumph der neuen Religion über die alte erlebt, auch nicht der geringste Grund vor (vgl. R. Hilgenfeld a. a. O. S. 329, Anm. 1) —; zweitens lassen das drei nicht bloss von Keim, sondern stets, selbstverständlich auch von Doulcet (a. a. O.), in diesem Zusammenhang übersehene Quellenbelege nicht zu: Spartian., Didius Julianus c. 2[1]), Spartian., Sept. Sever. c. 4[2]) und Capitolin. Antoninus Philosophus c. 11.[3]) Hieraus erhellt nämlich ein Zweifaches, einmal dass gerade unter Commodus in gewissen Fällen auch Denuncianten heidnischer Angeklagten (der wegen Majestätsverbrechen in Anklagezustand versetzten spätern Kaiser Didius Julianus und Septimius Severus) verurtheilt resp. (im letzteren Falle) gekreuzigt wurden, und zweitens, dass Marc Aurel (nicht Commodus) durch ein allgemeines (nicht speciell christenfreundliches) Reichsgesetz gegen böswillige Denuncianten überhaupt strenge Ahndung resp. Präventivmassregeln verfügt hat. An der grausamen Hinrichtung des Mannes, der den Senator Apollonius als Christ denuncirt hat, ist also nicht zu zweifeln; sie

1) „*Post hoc (Didius Julianus) curam alimentorum in Italiam meruit: tunc factus est reus per quendam Severum Clarissimum militem coniurationis cum Salvio contra Commodum, sed a Commodo, quia multos iam senatores occiderat et quidem nobiles ac potentes in causis maiestatis, ne tristius gravaretur, Didius liberatus est* **accusatore damnato**: *absolutus iterum ad regendam provinciam missus est*" etc.

2) „*In Sicilia (Septimius Severus), quasi de imperio vel vates vel Caldaeos consuluisset, reus factus, sed a praefectis praetorio, quibus audiendus datus fuerat, iam Commodo in odium veniente absolutus est* **calumniatore in crucem acto**."

3) „*Cavit (M. Aurelius Antoninus) et sumptibus publicis et calumniis quadruplatorum intercessit adposita falsis delatoribus nota.*"

ist erfolgt auf Grund einer **allgemeinen**, bereits von **Marc Aurel** herrührenden gegen Denunciantenwesen überhaupt gerichteten, Verfügung, die aus naheliegenden Gründen unter Marc Aurel, dem Christenfeind, den Anhängern Jesu nicht zu Gute kommen konnte, wohl aber in den friedlichen Zeiten des Commodus ihnen, wie Dodwell (a. a. O.) mit Recht vermuthet, indirect wenigstens, dadurch nämlich, dass sie die Ankläger mit der Todesstrafe bedrohte, viel genützt haben wird. Jenes seltsame Gesetz scheint übrigens sehr bald, schon in den stürmischen Tagen des despotischen Kaisers Septimius Severus, wieder in Vergessenheit gerathen zu sein. Man wende nicht ein, dass in den beiden von Spartianus aufbewahrten Fällen die betreffenden heidnischen Angeklagten freigesprochen wurden (im ersten Falle durch den Kaiser selber, der von seinem Begnadigungsrechte Gebrauch macht, im zweiten durch die Prätorialpräfectur). Nicht darauf kommt es hier an, ob die dem Richter vorgeführten Angeklagten verurtheilt oder freigesprochen werden, sondern darauf, ob trotz der Verurtheilung der Denuncianten der Anklage Folge gegeben wird; letzteres ist aber, was ja auch der Begriff „Freisprechen" zur nothwendigen Voraussetzung hat, beide Male der Fall.

Nur eine, freilich mehr untergeordnete, Schwierigkeit bleibt trotz meiner Erklärung bestehen: Die barbarische Todesstrafe, die der Denunciant des Apollonius erleidet, das *ἀγνύναι τὰ σκέλη* (*crura suffringere*, Rädern), ist sonst im römischen Criminalrecht nicht vorgesehen; da kommt als Todesstrafe für die „*honestiores*" die Enthauptung vor und als solche für die „*humiliores*" die Kreuzigung, der „Kampf" mit den Bestien des Circus oder des Amphitheaters, der Feuertod, endlich das sogenannte *fustuarium* (Prügeln bis auf den Tod, meist renitenten Sclaven und Soldaten vorbehalten!). Jedenfalls gehen wir nicht fehl, wenn wir das „Rädern" als gleichbedeutend mit den drei bis vier soeben aufgeführten „schimpflichen", d. h. den „*humiliores*" vorbehaltenen, Todesstrafen betrachten. Hiernach haben wir den hart bestraften Verräther des Apollonius als einen den „*humiliores*" Angehörigen zu betrachten, zwar nicht als einen Sclaven, d. h. als einen

„humilior" der untersten Stufe — das wird durch unsere Erörterungen über Hieronymus und Eusebius (oben S. 402ff.) ausgeschlossen —, wohl aber als einen den untersten Klassen der *cives ingenui* Angehörenden, etwa als einen freigeborenen Bauern oder Bediensteten.[1])

VI. Die juridische Basis der vom Pseudo-Hippolytus erwähnten Christenprocesse.[2])

1. Keim (S. 625f.) nimmt an, dass jene christlichen Bekenner, die laut IX, 12 der Philosophumena Callistus in den sardinischen Bergwerken bereits vorfand, und der Kaiser Commodus auf Marcias Verwendung später begnadigte (s. oben A, III, Nr. 5, S. 241 ff.), bereits während der letzten Regierungsjahre Marc Aurels (176—180) rechtskräftig zur Zwangsarbeit auf Sardinien verurtheilt worden sind. Aber mit weit mehr Wahrscheinlichkeit behauptet R. Hilgenfeld (S. 329), dass die Exilirung der fraglichen Confessoren erst unter Commodus erfolgt ist. Der Pseudo-Hippolytus selber bietet freilich keine Zeitangabe; daher will Aubé (S. 19f.), wohl allzu vorsichtig, die Zeit der Verurtheilung ganz unentschieden lassen[3]). Es lässt sich indess nicht annehmen, dass Marcia, die so werkthätige eifrige Christenfreundin (vgl. Cass. Dion.: . . *ἱστορεῖται δὲ αὕτη* [die Marcia] ... *πολλά τε ὑπὲρ τῶν χριστιανῶν σπουδάσαι κτλ.*), bis frühestens zum Jahre 189, also mindestens sechs Jahre lang nach ihrem Eintritt bei Hof, mit ihrem Gnadengesuch beim Kaiser gezögert haben

---

1) Mit diesen Ausführungen über Apollonius, zumal mit dem zweiten Theile derselben, ist meine Abhandlung „Zu Eusebius (H. e. V 21) und Aelius Spartianus (Did. Jul. c. 2 und Sept. Sev. c. 4)" im „Philologus", Bd. 42, H. I, S. 134—140 zu vergleichen.

2) Vgl. hierzu meinen Aufsatz „Das Judenthum im Römerreich", Ztschr. f. wiss. Theol., XXVII (1883), H. II, S. 147—155 und zumal S. 153 u. Anm. 2 das.

3) *„Il y avait aux mines de Sardaigne plusieurs chrétiens précédemment condamnés. On ignore en quelles circumstances, en quel nombre et par qui" etc.*

würde, wenn jene Bekenner schon seit den letzten Jahren Marc Aurels in den sardinischen Bergwerken geschmachtet hätten.

Da wir die Strafe der betreffenden Confessoren — Verbannung nach Sardinien und Zwangsarbeiten in den Bergwerken daselbst — genau kennen, so können wir uns auch, wenigstens in etwa, die juridische Basis dieser Verurtheilungen klar machen: Es kommen hier zwei Möglichkeiten in Betracht; jene Christen wurden bestraft entweder wegen Magie resp. wegen Nichtauslieferung magischer Schriften, d. h. ihrer Religionsbücher (vgl. Paullus *Receptae sententiae* V, 23, 18), und dass gerade unter Commodus Christen auch aus diesem Grunde processirt werden konnten, das beweist das Verhör der scillitanischen Märtyrer (s. oben B, II, Nr. 1, S. 256 f.), oder aber als *inductores religionis novae et illicitae*. Nimmt man das Letztere an, so könnte man zweifelhaft sein, ob auf Grund der härteren, Paull. Sentent. V 21, 2 aufbewahrten, Verfügung verfahren wurde (*. . . . honestiores deportantur, humiliores capite puniuntur)*, oder ob das mildere Rescript Marc Aurels (*Digestae*, l. 30 *De poenis* [X L VIII 19] zur Anwendung gelangte (*. . . . Divus Marcus hujusmodi homines in insulam relegari rescripsit)*. Ich halte das Letztere für wahrscheinlicher: es war naturgemäss, dass die bezügliche erst in jüngster Zeit erlassene Verfügung zur Anwendung kam, und dann entspricht die Anwendung dieser minder harten Bestimmung gegen die Angehörigen einer *religio nova* ganz der hinsichtlich der Christen wohlwollenderen Stimmung der Heiden in den Tagen des Commodus. Waren jene später begnadigten Christen auf Grund von Paull. Sentent. V 23, 18 oder V 21, 2 exilirt worden, so muss man zugleich annehmen, dass sie den besseren Ständen, den „*honestiores*", angehörten; denn als „*humiliores*" wären sie hingerichtet worden. Dagegen ist es ungewiss, ob jene Christen den höheren, oder den niederen Ständen angehört haben, im Falle man ihre Verurtheilung auf Grund der Digesten (l. 30 *De poenis* [X L VIII 19]) erfolgen lässt; denn das betreffende Rescript Marc Aurels spricht unterschiedlos nur von einer Verbannung der Schuldigen nach einer Insel.

2. Der **Sclave** (und spätere römische Bischof) **Callistus** wurde vom Stadtpräfecten Fuscianus zwischen 188 und 192 nicht auch als Christ, sondern bloss wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes verurtheilt. Für diese Annahme sprechen folgende Gründe:

I. Die complicirte christenfeindliche Gesetzgebung und die Zugehörigkeit des Callistus zum Sclavenstande, d. h. zur untersten Stufe der *humiliores:* Wie wir gesehen haben, traf Christen **niederen** Standes, mochten sie als *maiestatis rei, sacrilegi,* als *magi* oder als *inductores religionis novae,* vollends auf Grund der Trajan-Instruction, processirt werden, eine meist schimpfliche und grausame Todesstrafe. Nur auf Grund des milderen Marc Aurel-Rescriptes kamen die *„rei religionis novae"* mit Verbannung nach einer Insel weg.

II. Aber selbst in dem Falle, wenn gegen Callistus auf Grund jener Verfügung Marc Aurels vorgegangen wurde, konnte sehr leicht ein Todesurtheil erfolgen, da zum Verbrechen des Christenthums die Anklage wegen Störung des Gottesdienstes des Judenthums, also einer *religio **licita**,* hinzutrat.

III. **Fuscianus** wird ausdrücklich als ein Mann von **altrömischer Strenge** bezeichnet.[1])

IV. Am entscheidendsten, ja, wie **Aubé** (S. 19) mit Recht annimmt, allein schon entscheidend ist die Thatsache, dass der römische Bischof Victor selber dem Callistus die Anerkennung eines Bekenners dadurch in wahrhaft eclatanter Weise versagt hat, dass er ihn in seine Liste der nach Sardinien verwiesenen Confessoren **nicht** eingetragen hat, ja sogar über die gleichwohl erfolgte Begnadigung des Mannes sehr ärgerlich war.[2])

---

1) *Capitolin., Pertinax* c. 4: *„post hoc (Pertinax) praefectus urbi factus. in qua praefectura post Fuscianum hominem severum Pertinax mitissimus et humanissimus fuit"* etc.

2) . . ἡ Μαρκία . . . . Οὐίκτορα ὄντα ἐπίσκοπον τῆς Ἐκκλησίας . . . ἐπηρώτα, τίνες εἶεν ἐν Σαρδονίᾳ μάρτυρες. Ὁ δὲ πάντων ἀναδοὺς τὰ ὀνόματα τὸ τοῦ Καλλίστου οὐκ ἔδωκεν, εἰδὼς τὰ τετολμημένα παρ᾽ αὐτοῦ. . . . . Ὁ δὲ πεισθεὶς ἀπέλυσε καὶ τὸν Κάλλιστον· οὗ παραγενομένου ὁ Οὐίκτωρ πάνυ ἤχθετο ἐπὶ τῷ γεγηνότι· ἀλλ᾽ ἐπεὶ εὔσπλαγχνος ἦν, ἡσύχασε κτλ.

Fuscianus hat also der freilich unwahren Behauptung des Carpophorus, sein Sclave gehöre nicht dem Christenthum an, Glauben geschenkt und ihn, wie Aubé (a. a. O.) überzeugend nachweist, lediglich wegen Störung des jüdischen Gottesdienstes, auf Grund der wegen *„atrox injuria"* von Sclaven gültigen Strafbestimmungen, zur Geisselung und Deportation nach den sardinischen Bergwerken verurtheilt (. . . *μαστιγώσας αὐτὸν ἔδωκεν εἰς μέταλλον Σαρδονίας*). Nach Aubé (a. a. O. und zumal Note 1 u. 2 daselbst) lässt sich die juridische Basis des freilich harten Verfahrens gegen Callistus auf folgende zwei strafrechtliche Bestimmungen zurückführen:

a) *Jul. Paull., receptae sententiae* V, *titul.* IV, 10: *„Servus, qui injuriam aut contumeliam fecerit, si quidem atrocem, in metallum damnatur"*.

b) *Digestae*, XLVII, X, 7, §. 8: *„Atrocem autem injuriam aut persona, aut tempore, aut re ipsa fieri"*. — Nach dem Gesagten kann also von einem Bekenntnisse des Callistus in christlichem Sinne keine Rede sein. Dennoch hat die römische Kirche später sein Andenken völlig rahabilitirt, was nicht auffallend sein kann, da ja Callistus später selber römischer Bischof gewesen ist (reg. 217 bis 14. October 222, vgl. R. A. Lipsius, Chronol. d. röm. Bisch., S. 263), und so hat denn unser Callistus sogar im ältesten römischen Kalender, in der *„Depositio martyrum"* der Liberianischen Chronik von 354 Aufnahme gefunden (*„Pridie Idus* [*scil. Oct.*] *Callisti in via Aurelia, milliario III"* bei Ruinart, S. 632 und F. X. Kraus a. a. O. S. 599).

Die hauptstädtische Christengemeinde hat also später aus Achtung für den Bischof Callistus das höchst zweifelhafte Bekenntniss des Sclaven Callistus als voll anerkannt und nach der Sitte des Zeitalters gar zum Martyrium aufgebauscht. R. A. Lipsius (Chronol. S. 172f. 177f.) hat überzeugend nachgewiesen, dass nur so sich jene Notiz in der *„Depositio martyrum"* erklären lässt, und dass sie sich nicht etwa auf das Martyrium bezieht, das die gefälschten *„acta s. Callisti papae"* (bei Surius, *vitae probatae Sanctorum*, t. IV, s. 14. October, S. 210. 211) und die hieraus

abgeleiteten Berichte der occidentalischen Martyrologen des achten und neunten Jahrhunderts, Beda, Ado, Usuardus, Rhabanus und Notker, widersinniger Weise den Bischof Callistus nebst c. 120 Gefährten auf Befehl des in Wirklichkeit hervorragend christenfreundlichen Kaisers Alexander Severus erleiden lassen (vgl. auch meine Abhandlung „Alexander Severus und das Christenthum", Zeitschr. f. wiss. Theol. XX [1877], S. 71—75 und zumal S. 78ff.).[1])

VII. Die Commodus-Märtyrer der späteren getrübten Tradition.[2])

1. Das Martyrium des Senators Julius und seiner Genossen.

Baronius (*Martyr. Rom.* s. 19. Aug. S. 525 und *Annot. a* hierzu *ibid.*, s. 25. Aug. S. 540 und *Annot. d*, S. 543, s. 22. Aug. S. 530 und hierzu *Annot. e*, S. 536; *Ann. eccl. II ad* a. Chr. 192, S. 199 und 200 §. II—VI) und der Jesuit Sollier (*ed. Martyr. Usuardi* [*Acta Sanctor. Boll. T. XXXVI, Venetiis 1745*] s. 19. und 25. Aug. S. 476. 488, *Observatio*) bringen mit der Regierungszeit des Commodus folgende hauptstädtische Märtyrer in Zusammenhang: den Senator Julius, ferner Eusebius, Pontianus, Vincentius und Peregrinus, endlich den Scharfrichter Antoninus. Dagegen nehmen Tillemont (*Mémoires Tom. III, partie* 1 [*Bruxelles* 1699], S. 98 und 99) und Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 27. 47—51) an, dass jene Blutzeugen, wenn überhaupt historisch, sicherlich nicht unter Commodus gelitten haben. Ich stimme der Meinung der beiden zuletzt genannten französischen Kirchenhistoriker zu auf Grund folgender Erwägungen.

---

1) Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 332—347) weist in erbarmungsloser Analyse die Unechtheit der *acta s. Callisti* wahrhaft unwiderleglich nach, und doch ist er inconsequent genug, in harmonistischer Deutung der doch als apokryph erkannten Acten daran festzuhalten, dass der römische Bischof unter Alexander Severus in einem Volksaufstand umgekommen wäre (S. 347—350)!

2) Doulcet, der neueste streng curialistische Forscher auf dem Gebiete der römischen Christenverfolgungen, schweigt sich ohne allen Grund über diesen immerhin nicht unwichtigen Gegenstand vollständig aus.

Der Cult dieser Heiligen taucht erst ziemlich spät am Horizont der christlichen Kirche auf: Von den älteren abendländischen Martyrologen, dem sogenannten Hieronymus (um 600, *ed. D'Achery-Martène, Spicilegium T. II* [*editio II*], s. 25. Aug.), von Beda (um 720), ja selbst von Florus werden sie übergangen[1]), so dass selbst Sollier (S. 489) gestehen muss: „*Ab antiquioribus Martyrologis de eis non agi certum videtur*“. Die älteste Erwähnung der fraglichen römischen Märtyrer findet sich erst in dem c. 750 redigirten sogenannten „*Romanum parvum*“; hier wird aber derselben ganz kurz gedacht: *XIV. Kal. Sept., Romae, Julii senatoris et martyris. VIII. Kal. Sept. Romae, quatuor martyrum Eusebii, Pontiani, Peregrini et Vincentii* (vgl. Sollier, S. 476 u. 488, *Observatio*). Die älteste auch schon ziemlich späte Quelle des betreffenden Martyriums verschweigt also den Namen des christenverfolgenden Kaisers. Die Martyrologen des neunten Jahrhunderts dagegen, Ado von Vienne und hiernach Usuardus, geben einen ausführlichen Bericht und versetzen auch das tragische Ereigniss ausdrücklich in die Regierungszeit des Commodus (vgl. *Martyr. Usuardi* s. 19. Aug.: .... *qui (Julius) jubente Commodo imperatore tamdiu fustibus est caesus etc.; ibid.* s. 25. Aug.: *Romae natalis ss. martyrum Eusebii, Pontiani, Vincentii et Peregrini sub Commodo imperatore etc.* nebst der „*observatio*“ Solliers S. 476. 489). Da aber beide Martyrologen nur einen Auszug aus den betreffenden Acten bieten[2]), so ist die Beantwortung der Frage, ob Julius und Genossen unter **Commodus** den Märtyrertod erlittten haben, ausschliesslich von einer systematischen Prüfung jener Acten bedingt.

1) Vgl. *Martyrologium Bedae et Flori* (*Acta Sanct. Boll. Martii Tom. II,* [*T. VII, Venetiis* 1735]), s. 19. Aug., S. XXVII, s. 25. Aug. l. c.

2) Vgl. Sollier S. 476: *De Julio sic brevissime Romanum parvum: „Romae, Julii Senatoris et martyris“. Plura ex actis deducit Ado, sed noster compendio usus est*“ und S. 489: *Romanum parvum: Romae quatuor martyrum Eusebii .... atque eodem etiam ordine ab Adone collocantur addito Actorum ... compendio, quod noster ad solitam suam brevitatem .. reduxit*“.

Die fraglichen Acten hat zuerst Vincentius von Beauvais in seinem „*Speculum historiale*“ (l. II c. 119) edirt und hiernach Surius (s. 25. Aug., S. 262 und 263) wiederum abgedruckt unter dem Titel „*Certamen s. Eusebii et sociorum eius martyrium*“. Diese Recension beginnt mit den Worten: „*Temporibus Commodi saeviente persecutione*“[1]). Eine andere Recension dieser lateinischen Passio mit einem etwas correcteren Text hat Baronius nach einer in seinem Besitze befindlichen Handschrift in ausführlichen Excerpten veröffentlicht (*Annal. eccl. II ad a. Chr.* 192, S. 199 u. 200, §. II—VI vgl. auch *M. R.* s. 19. und 25. Aug., S. 525. 543, *Annotatio a* u. *d*); die Anfangsworte lauten: „*Regnante impiissimo Commodo*“.

Diese Acten sind ein durch und durch gefälschtes Machwerk aus später Zeit; folgendes meine Gründe:

I. Es ist da die Rede vom „*deus unus et triplex*“; das Dogma der Trinität erscheint also schon in ganz bestimmte Formen gefasst. Eine solche scharf fixirte Terminologie für jenes Dogma war aber erst die Consequenz des Concils von Nicäa; die Acten enthalten also einen auffallenden Anachronismus, sind also frühestens constantinischen oder vielmehr nachconstantinischen Ursprungs.

II. Der grausame Richter Vitellius hatte nach den Acten die Doppelwürde eines „*vicarius*“ und eines „*magister peditum*“; abermals ein Anachronismus! Beide Aemter datiren erst seit dem diocletianisch-constantinischen Zeitalter.

III. Vitellius heisst Stadtpräfect; die Geschichte kennt aber keinen *praefectus urbis* dieses Namens aus der Zeit des Commodus — man vergleiche z. B. Lampridius, der in seiner *vita Commodi* zahlreiche Stadtpräfecten aus der Zeit des dritten Antoninus namhaft macht —, wohl aber begegnet ein „Vitellius Annisius Vicarius“ in den apokryphen Acten des Abdon und Sennen, die den ersten Theil der notorisch gefälschten *acta s. Laurentii* (bei Surius, s. 10. August S. 94 sqq.) ausmachen.[2])

1) Ein ausführlicher Auszug („*récit*“) daraus in französischer Uebertragung bei Aubé (*Les Chrétiens etc.*, S. 40—47).

2) Auf diese drei Gründe hat schon Aubé (S. 50) mit Fug auf-

IV. Die Acten lassen den Vitellius zur Strafe eines plötzlichen Todes sterben; das ist auch ein stereotyper Zug in den gefälschten Passionen, dass christenverfolgende Kaiser oder Statthalter bald nach der Execution von Gläubigen selbst, und meist auf schreckliche Weise, etwa als Selbstmörder, ihr Leben beschliessen.[1])

V. Die in den Acten dominirende Voraussetzung, die betreffenden Heiligen hätten den Commodus wegen seines thörichten Verlangens, dass alle Welt ihm als dem Gotte Hercules huldige, öffentlich d. h. durch lautes Demonstriren auf den Strassen der Hauptstadt verhöhnt und dadurch den Kaiser veranlasst, den übereifrigen Gläubigen durch den Stadtpräfecten Vitellius die Alternative stellen zu lassen, entweder dem Hercules zu opfern oder zu sterben, widerspricht dem historischen Zusammenhang:[2]) Hätten die Christen wirklich auf so unkluge Weise das kaiserliche Ansehen verletzt, so wären sie als Majestätsverbrecher im engern Sinne deshalb (nicht wegen ihres Glaubens) Gegenstand der kaiserlichen Ungnade geworden, so dass von einer

---

merksam gemacht. Dieser Forscher erinnert auch noch daran, dass, wie in unseren Acten, so auch in den gefälschten Acten der *‚septem dormientes‘* ein Christ Namens Ruffinus figurire. Ich möchte aber auf dieses Argument weniger Werth legen da der *„presbyter* Ruffinus" unserer Acten nur eine unbedeutende Rolle spielt; er beerdigte die Märtyrer Eusebius, Vincentius, Peregrinus und Pontianus.

1) Vgl. z. B. I. *acta s. Martinae Tatianae* c. VII (vgl. meinen Aufsatz „Alexand. Sever. u. d. Christenth." a. a. O. S. 84—86).

II. *acta ss. Crispini et Crispiniani* c. V (*Surius*, s. 25. Oct. S. 385).

III. Die gefälschten *acta s. Laurentii* c. XXVI (Surius, s. 10. Aug., S. 98. 99). Vgl. hierzu meine bezüglichen Ausführungen in meiner „Angeblichen Christenverf. des Kaisers Claudius II." a. a. O. S. 43 bis 46.

IV. *acta s. Priscae* c. IV, Nr. 19 (*Acta Sanct. Boll.* s. 18. Januar. S. 187 B).

2) Der abgeschmackte, auf Selbstvergötterung hinauslaufende, Herculescult des Commodus ist übrigens geschichtlich bezeugt, vgl. *Lampr. Commod.* c. 8. 9, *Antoninus Diadumenus* (der junge Sohn des Kaisers Macrinus, reg. 217—218) c. 7 und die Münzen mit der Aufschrift *„Herculi Commodiano"* (Eckhel VII, S. 125) und *„Herculi Rom. conditori"* (Eckhel, S. 131) nebst Eckhels Ausführungen über diesen Gegenstand (S. 125 f.).

Friedensepoche der Christenheit unter Commodus gar nicht die Rede sein könnte. Jene Voraussetzung der Acten wird übrigens auch speciell, wenn auch mehr indirect, durch das Verhalten des römischen Bischofs Victor der Marcia und dem Sclaven Callistus gegenüber widerlegt. Julius, Eusebius und Genossen können also, wenn überhaupt geschichtlich und Zeitgenossen des dritten Antoninus, nur wegen ihrer blossen Zugehörigkeit zum Christenthum dem Richter vorgeführt worden sein.

VI. Insofern in unseren Acten ekelhafte Henkerscenen und alberne Mirakel stark aufgetragen erscheinen — so wird z. B. Eusebius der Zunge beraubt und redet auch ohne Zunge weiter und veranlasst dadurch die Bekehrung des Scharfrichters Antoninus, der dann auf Befehl des Vitellius enthauptet wird; die übrigen Blutzeugen geben einem blinden heidnischen Priester Namens Lupulus das Gesicht wieder und führen dann dessen Conversion herbei —, ähneln sie zwar stark den berüchtigtesten der von Metaphrastes oder von Geistesverwandten dieses Fabulators redigirten Märtyreracten, stehen aber mit den echten geschichtlichen Denkmälern der Art gerade aus der Zeit des Commodus, mit dem Apolloniusprocesse und zumal mit den Acten der scillitanischen Märtyrer im schroffsten Widerspruch.

VII. Vitellius lässt den Senator Julius wegen seiner Weigerung, dem Hercules zu opfern, zu Tode prügeln. („*Qui* [*Vitellius*] . . . *eum id facere renuentem tamdiu jussit praeter jus fasque ignominiose fustibus caedi, ut animam exhalaret*".) Auch das ist eine ungeschichtliche Angabe: erstens nämlich das *fustuarium* war eine Todesstrafe der *humiliores*, nicht der *honestiores*; zweitens: Eusebius belehrt uns, dass der christliche Senator Apollonius — in Berücksichtigung seiner Zugehörigkeit zu den höhern Ständen und in milder Anwendung des Trajan-Rescriptes — einfach enthauptet wurde. Schon Tillemont (S. 99) hat mit Fug betont, dass Apollonius ganz anders, als der Senator unserer Acten behandelt wurde; man muss aber noch einen Schritt weiter gehen und in dem Martyrium des Senators Julius lediglich eine historische Fiction, eine plumpe Nachbildung

des Apolloniusfalles erblicken. Der Julius unserer Acten ist also lediglich ein apokrypher Heiliger, und somit ist die freilich zaghaft genug vorgetragene Vermuthung des Baronius (*Ann. eccl. II*, S. 200, § VI), der ihn mit dem auf Befehl des Commodus mit seiner ganzen Familie gemordeten Senator Julius Proculus (vgl. *Lamprid. Commod.* c. 7) identificiren möchte, gänzlich hinfällig.

VIII. Eusebius und Genossen werden zuerst schrecklich gefoltert und dann zu Tode gegeisselt. Beides widerspricht aber der echten Geschichte der scillitanischen Märtyrer, die, wie Apollonius, in schonender Anwendung des Trajan-Rescriptes ohne vorhergegangene Tortur auf Befehl des Statthalters, der nur sehr ungern Blut vergiesst, zur Enthauptung verurtheilt werden.

Das Urtheil Tillemonts (a. a. O.), wonach sich in den Acten verschiedene Einzelheiten finden, die sich vom geschichtlichen Standpunkte nicht vertreten lassen (... *où il se rencontre diverses particularités que nous ne voyons pas moyen soutenir*) ist also noch zu günstig. Man muss vielmehr mit Aubé (S. 50f.) das ganze klägliche Actenstück als apokryph verwerfen und in Consequenz davon annehmen, dass die Gefährten des Julius, falls sie nicht wie Jener geradezu fingirte Heiligen sind, jedenfalls zur Regierungszeit des Commodus gar keine Beziehung haben.[1]) — Schliesslich noch ein Wort über die angebliche Grabstätte des ungeschichtlichen Märtyrers Julius. Nach den Acten wurde er im „Cömeterium des Calepodius“ beerdigt. Dieses Cömeterium lag an der *via Aurelia* drei Miglien westlich von Rom[2]) und heisst zuweilen „*coemeterium s. Julii*“, wie Kraus (a. a. O.) meint, entweder weil der römische Bischof Julius I. dem Pseudo-Damasus oder dem felicianischen Bischofskatalog zufolge hier begraben lag (vgl. den Pseudo-Damasus bei Lipsius a. a. O.

1) „*Ces diverses considérations sont suffisantes, croyons — nous, pour faire rejeter comme apocryphe la pièce .... ou tout ou au moins pour nous permettre de n'en tenir nul compte pour l'époque qui nous occupe*“.

2) Vgl. Kraus a. a. O. S. 530 und den der Kraus'schen R. S. (2. Aufl.) beigefügten, von Kraus selbst gezeichneten, Situationsplan der römischen Katakomben.

S. 279; vgl. auch Lipsius S. 261), oder weil der soeben als ungeschichtlich nachgewiesene Senator Julius ebenda begraben sein sollte.

2. Die h. Eugenia.

Die beiden Calendarien der griechischen Kirche, das *Menologium Basilii* (*Ughelii Italia sacra T. X* [*Venetiis* 1721] S. 314. s. 24. *Decemb.*) und das *Menologium Sirleti* (*ed. Canisius* — *Jac. Basnagius, Thesaurus monumentor. eccles. Tom. III* [*Antverpiae* 1725] *s. eod. die*, S. 498 u. 499), versetzen in die Regierungszeit des Commodus auch noch das Martyrium der Jungfrau Eugenia, die gleichfalls zu Rom ihre religiöse Ueberzeugungstreue mit dem Tode besiegelt haben soll. Aber auch dieses Martyrium steht zur Regierungszeit des genannten Imperators in gar keiner Beziehung. Denn erstens muss die betreffende Chronologie Misstrauen erregen wegen des allgemeinen Charakters der Quelle. Jene beiden Menologien gehören nämlich gleich den Märtyrergeschichten des Simeon Metaphrastes zu den erbärmlichsten Quellen der älteren Kirchengeschichte: Erst gar spät, im zehnten resp. elften Jahrhundert, redigirt, repräsentiren sie in ihren Notizen über die Märtyrer eine erschreckende Fülle widerwärtiger Henkerscenen, abgeschmackter Wunder, von Anachronismen und ungeschichtlichen, mindestens höchst unwahrscheinlichen Voraussetzungen (vgl. meine „Licinianische Christenverfolgung", S. 81—91 und meinen Aufsatz „Die Märtyrer der aurelianischen Christenverfolgung", in diesen Jahrbüchern VI [1880], S. 465). Ferner: Da die beiden Menologien bloss einen Auszug aus den Acten der h. Eugenia geben, diese Acten aber ausdrücklich das fragliche Martyrium auf die Regierungszeit des Gallienus resp. auf die gemeinschaftliche Regierung der Kaiser Valerianus und Gallienus, d. i. auf die valerianische Christenverfolgung datiren,[1]) so muss die Chronologie der griechischen Calendarien, die ohne

1) Allerdings lauten die Eingangsworte der Acten: *Commodo post Marcum . . Romanum tenente imperium, cum iam septem annos in eo transegisset etc.*, aber diese Chronologie bezieht sich, wie der folgende Text ergibt, auf die Bestallung des Vaters der Eugenia, Philippus, zum Statthalter von Aegypten.

allen Grund statt des Gallienus den dritten Antoninus substituiren, als völlig willkürlich gelten. Bei dieser Sachlage hat es denn auch noch kein einziger Forscher gewagt, gestützt auf die trüben byzantinischen Quellen, das Martyrium der Eugenia zur Geschichte des Commodus in Zusammenhang zu bringen. Die *acta s. Eugeniae* (aus dem griechischen Texte des Metaphrastes in's Lateinische übersetzt bei Surius s. 25. Dec. S. 319—326 [37 Kapitel!], auch bei Vincenz von Beauvais im *speculum historiale*), von Baronius unbegreiflicher Weise, im Ganzen und Grossen wenigstens, für echt gehalten (*Ann. eccl. II*, S. 196 *ad a. Chr.* 188, § I—III, S. 237 u. 238 *ad a. Chr.* 204 § II. VI. VII.; S. 463 *ad a. Chr.* 262, § LV; M. R. s. 25. Dec. S. 799 und S. 803, *Annotatio e*), sind des Altmeisters der christlichen Mythologie vollständig würdig und werden daher von Tillemont (*Mémoires, Tom.* IV [Paris 1696], S. 12. 585) mit Recht als gänzlich gefälscht verworfen. Das Ganze wimmelt in der That von romanhaften Erfindungen (. . . „*tout l'air ne sent que la fiction et le roman*"). Die widersinnige Angabe, Eugenias Vater Philippus, der ehemalige Statthalter von Aegypten, sei nach seiner Conversion Bischof des ägyptischen Alexandrien geworden, hat bereits Baronius selber (*Ann. eccl.* S. 238, § VII) mit Hülfe der echten uns durch Eusebius (in der Kirchengeschichte und der Chronik) aufbewahrten alexandrinischen Bischofsliste widerlegt. Weitere Monstrositäten hat Tillemonts dieses Mal recht scharfsinnige Kritik entlarvt. In diesen Zusammenhang gehört die Angabe, schon unter Commodus und Septimius Severus, ja lange Zeit vorher hätte es Männer- und Frauenklöster gegeben. Widersinnig ist ferner die Mittheilung, damals wären die Bischöfe bei ihren Besuchen in den Klöstern von Tausenden von Christen begleitet gewesen. Weiter berichten die Acten über Helenus, den Bischof des ägyptischen Heliopolis, um 200 dasselbe, was Rufinus von Aquileja um 396 von einem gleichnamigen Einsiedler erzählt. Aber unsere Vita, wenn auch nach dem Gesagten ein vollständiger Roman, ist doch ziemlich alt: Nicht etwa erst die abendländischen Martyrologen des neunten Jahr-

hunderts, Rhabanus, Ado und (durch ihn) Usuardus, kennen sie, geben einen Auszug davon und versetzen demgemäss das fragliche Martyrium in die Regierungszeit des Kaisers Gallienus (vgl. *Martyr. Rhabani, ed. Canisius — Jac. Basnag. Thesaurus* S. 351, s. 25. *Dec.*, *Mart. Usuardi s. eod. die*, S. 765 u. *Observatio Sollerii* S. 766, sondern bereits der Bischof Avitus von Vienne (um 500) reproducirt aus jenen Acten einige Züge in seinem Gedichte „*De laude castitatis ad Fuscinam sororem*", l. VI (vgl. Ruinart, *praef. gen.* S. 15, Nr. 20, Baronius, *Ann. II*, S. 196, § III); da heisst es z. B.: .... *Christi quae* (*scil. Eugenia*) *cum pro nomine vitam* | *Fuderit, ante tamen fortes processit in actus. Namque habitum mentita viri etc.* Die Acten erzählen nämlich, die Heilige hätte sich, statt einen ihr vom Vater als Bräutigam vorgeschlagenen vornehmen jungen Mann zu heirathen, aus dem väterlichen Hause heimlich entfernt und lange Zeit in männlicher Tracht in einem Männerkloster verborgen gelebt.

Es ist jetzt die Frage: Darf Eugenia, die sicher zur Regierungszeit des Commodus in gar keinem Zusammenhang steht, wenigstens überhaupt noch als geschichtliche Persönlichkeit gelten und welcher Zeit ist sie im Bejahungsfalle zuzuweisen? Da die Heilige bereits in der zweiten Hälfte des sechsten Jahrhunderts von dem Poeten Venantius Fortunatus wiederholt als eine sehr berühmte Märtyrerin gefeiert wird,[1]) noch mehr, da schon etwa 50 Jahre früher Avitus an der soeben citirten Stelle ihrer als einer schon längst in der ganzen Welt berühmten Heiligen gedenkt („*Eugeniae dudum toto celeberrima mundo*"), so könnte man, auf den ersten Blick wenigstens, versucht sein, trotz des

---

1) *Carminum* l. VIII, Nr. 1, v. 45—47: „*obsequio* (*scil. Radegundis*) *Martham renovat lacrimisque Mariam,* | *pervigil Eugeniam, vult patiendo Theclam sensibus ista gerit, quidquid laudatur in illis*", l. VIII, Nr. 3, v. 35 u. 36: „*hic Paulina, Agnes, Basilissa, Eugenia regnant* | *et quascumque sacer vexit ad astra pudor*, l. VIII, Nr. 4, v. 13 u. 14: *unde magis dulcis, hortamur, ut ista requiras,* | *quae dedit Eugeniae Christus et alma Theclae* (*Venantii Fortunati carmina, ed. Fridericus Leo, Berolini* 1881, | *Monumenta Germaniae historica. Auctorum antiquissimorum tom. IV. pars prior*), S. 179. 182. 192).

apokryphen Charakters der Acten wenigstens an der geschichtlichen Existenz der Heiligen festzuhalten. Verdächtig ist indess der Umstand, dass bereits Avitus die Acten kennt; da liegt denn die Vermuthung nahe, er könne jene soeben reproducirte Aeusserung nur im Hinblick auf die Acten selber gethan haben. Da aber in den Acten drei weitere Heilige resp. Märtyrer vorkommen, an deren Historicität gar nicht gezweifelt werden kann, insofern sie in der „*Depositio martyrum*“ der Liberianischen Chronik Aufnahme gefunden haben, nämlich die Basilla, Prothus und Hyacinthus — die beiden letzteren heissen in den Acten die Eunuchen der Eugenia — (*III. Id. Sept. Prothi et Hyacinthi in Basillae. X. Kal. Oct. Basillae Salaria vetere Diocletiano IX et Maximiano VIII consulibus* = 304 u. Z., Ruinart S. 633, Kraus S. 599)[1]), so wäre es voreilig, ohne Weiteres die Eugenia unter die fingirten Heiligen zu verweisen. Es muss also zur Zeit mit einem „*Non liquet*“ sein Bewenden haben.[2])

Baronius, gestützt auf die Angabe der gefälschten Acten, versetzt das Martyrium der Eugenia in die Regierungszeit des Gallienus resp. in die letzte Zeit der valerianischen Verfolgung. Ich möchte aber, die Geschichtlichkeit der Heiligen vorausgesetzt, lieber mit Tillemont ihr Martyrium mit der grossen diocletianischen Verfolgung resp. mit dem Jahre 304 in Verbindung bringen, da die „*Depositio martyrum*“ der liberianischen Chronik den Glaubenskampf der gleichfalls in den Acten erwähnten Basilla gerade in dieses Jahr versetzt[3]).

---

1) Die Geschichtlichkeit der Märtyrer Prothus und Hyacinthus ist übrigens auch durch die im J. 1845 im *Coemeterium Basillae* entdeckte echte Grabinschrift derselben bezeugt (vgl. F. X. Kraus, R. S.[2], S. 534—536).

2) Die h. Eugenia soll der späteren Tradition zufolge, z. B. nach der Angabe des sog. Hieronymus (s. 25. *Dec.* S. 1), in dem an der „*via Latina*“ südöstlich von Rom belegenen „*coemeterium Aproniani*“ ihre Ruhestätte gefunden haben (vgl. Kraus, S. 547 und hierzu den schon erwähnten Situationsplan der römischen Katakomben).

3) Die uns durch Cedrenus, den Byzantiner des elften (!) Jahrhunderts, aufbewahrte Tradition, wonach die hl. Eugenia eine Tochter des christenfreundlichen Kaisers Philipp des Arabers war, habe ich bereits in meiner „angeblichen Christenverf. des Kaisers Claudius II.“ (a. a. O. S. 40 ff.) als apokryph nachgewiesen.

Anhang: Patristische Miscellen.

I. Der antimontanistische Anonymus

bei Eusebius (H. e. V 16) äussert im zweiten Buche seiner (verloren gegangenen) Schrift Folgendes: „πλείω γὰρ ἢ τρισκαίδεκα ἔτη εἰς ταύτην τὴν ἡμέραν, ἐξ οὗ τετελεύτηκεν ἡ γυνή, καὶ οὔτε μερικὸς οὔτε καθολικὸς κόσμῳ γέγονε πόλεμος, ἀλλὰ καὶ χριστιανοῖς μᾶλλον εἰρήνη διάμονος ἐξ' ἐλέους Θεοῦ". Diese schwierige Stelle muss so interpretirt werden: Die montanistische „Prophetin" Maximilla hatte für die nächste Zeit nach ihrem Tode Unruhen in Kirche und Staat in Aussicht gestellt. Unser Anonymus straft nun die Priesterin des Montanismus Lügen, indem er bemerkt, seit dem Tode der Prophetin seien schon mehr als 13 Jahre verflossen, und doch seien während dieser ganzen Zeit weder der römische Staat mit Krieg heimgesucht noch die christliche Kirche verfolgt worden, im Gegentheil, der Friede der letzteren sei während dieser ganzen Periode unerschüttert geblieben. — Es ist die Frage: Wann schrieb der Anonymus diese Worte resp. auf welche Friedensepoche der Kirche spielt er an? Die richtige Beantwortung dieser Frage ist von einer möglichst genauen Datirung des Ablebens der Maximilla bedingt. In meiner Abhandlung „Alexander Severus u. d. Christenth." (a. a. O. S. 62ff.), sowie in meinem Artikel „Christenverfol." (S. 230) datirte ich nach dem Vorgang S. Basnages (II. S. 281. 282, § XI) und Tillemonts (*Mém. t. III*², S. 25) den Selbstmord der fanatischen Montanistin auf das Jahr 218, setzte die Abfassung der betreffenden antimontanistischen Schrift auf 231 resp. 232 an und betrachtete demgemäss unsere Stelle als das älteste christliche Zeugniss für den durch Heiden und Christen constatirten vollständigen Friedenszustand der christlichen Kirche unter Elagabal und Alexander Severus[1]). Für diese Chronologie schien mir auch der äussere Friede, dessen sich

---

1) Neuerdings versetzt auch Doulcet (S. 161 f.)) den fraglichen Anonymus in die Regierungszeit des Alexander Severus.

auch der Staat im gedachten Zeitraum erfreute, zu sprechen.[1]) Allein Ad. Harnack (Theol. Literaturztg. 1877, Nr. 7, S. 167) erhob sofort den Einwand, dass sich der Tod der Maximilla durchaus nicht sicher auf das J. 218 ansetzen lasse, ohne jedoch eine andere Datirung zu substituiren. Eine abermalige reifliche Erwägung der so überaus schwierigen Streitfrage hat mich selbst indess zu anderen Ansichten geführt: Ich nehme jetzt mit Baronius (*Ann. eccl. II*, S. 146 *ad a. Chr.* 173, § XXII), Dodwell (a. a. O. S. 79), Keim (Rom u. d. Christenth., S. 638 f.) und dem anonymen Recensenten von Bonwetsch, Geschichte des Montanismus (im Zarncke'schen Literar. Centralblatt 1882 Nr. 24 vom 10. Juni. Sp. 795) an, dass durch unsere Stelle die Friedensepoche der Kirche unter **Commodus** bezeugt wird; ich datire also jetzt das Ableben der Maximilla auf 180; folgendes sind meine Gründe:

I. Die Angabe des Epiphanius (*Haereses* 48, 2), dass seit dem Tode der Prophetin bis zum 12. Jahre der Kaiser Valentinian I. und Valens, also bis 375, etwa 290 Jahre vergangen seien, darf man nicht mit Bonwetsch unbedingt verwerfen. Richtig interpretirt resp. emendirt und mit unserer Stelle verglichen, bietet sie vielmehr die annähernd correcte Datirung. Der soeben erwähnte Recensent argumentirt in der That zutreffend, wenn er meint: „Ganz von der Hand weisen sollte man darum diese Angabe nicht. Vielmehr dürfte man durch Verwandlung der 290 Jahre in 190, wobei man für den Tod der Maximilla ungefähr das Jahr 185 bekommen würde, das Richtige treffen. Nach dem Anonymus ap. Eus. h. e. V 16. 17 ist der Tod der Maximilla aus bereits angegebenen Gründen

1) Der gewaltsame Sturz Elagabals (222) und Alexanders persischer Feldzug sind nur scheinbare Ausnahmen; denn jener Thronwechsel vollzog sich ohne förmlichen Bürgerkrieg: nachdem der lasterhafte Elagabal einer Verschwörung der Prätorianer erlegen, fand sofort der neue Kaiser, sein edler Vetter Alexander Severus, allgemeine Anerkennung (vgl. *Lamprid. Heliogab.* c. 16. 17), und seinen persischen Feldzug eröffnete Alexander nicht vor 231 resp. 232, also erst nach Ablauf der von unserem Anonymus bezeichneten Periode (vgl. Eckhel, *D. N., Pars II, vol. VII.* S. 273—276).

in's J. 180 zu setzen, was mit dem obigen Ergebniss übereinstimmt, da ja die 290 bez. 190 Jahre nur eine runde Zahl sein sollen".

II. Der Friedenszustand der Kirche unter Commodus ist auch sonst, durch Eusebius, Irenäus, die Osterchronik u. s. w. (s. oben A, II u. III, S. 232 bis 246 die Quellenbelege) bezeugt.

III. Unter dem dritten Antoninus genoss aber auch der Staat Frieden; es gab damals weder Weltkriege noch Einzelkriege („*οὔτε καθολικὸς οὔτε μερικὸς πόλεμος*"), sondern nur ganz unbedeutende militärische Conflicte in den Grenzprovinzen, in Mauretanien, Pannonien, Dacien, Britannien, die nur in letzterem Lande einigermassen erheblich waren.[1]) —

Mit Fug nennen Keim und der Recensent des Bonwetsch'schen Werkes unseren antimontanistischen Schriftsteller einen „Anonymus": Eusebius hat uns eben seinen Namen nicht aufbewahrt. Pure Willkür ist es also, wenn ihm Dodwell den Namen „Asterius Urbanus" beilegt, und auf einer Verwechslung mit einem andern, Eus. h. e. V 18 erwähnten, literarischen Widersacher des Montanismus beruht es, wenn Baronius den Widerleger der „Prophetin" Apollinaris nennt; Eus. V 18 ist übrigens von einem „*Ἀπολλώνιος*" die Rede.

II. Zur Kritik einiger patristischer Stellen, welche nicht auf die äusseren Schicksale der Christenheit unter Commodus bezogen werden dürfen.

1. Zu Tertullian. *De corona militis* c. 1.

Ich habe früher bezüglich dieser Schrift ein Zweifaches zu erhärten gesucht, erstens dass sie nicht erst 235, im ersten Regierungsjahre des Kaisers Maximin I. (Ansicht

1) Vgl. *Cass. Dion.* l. 72 c. 8 („*ἐγένοντο δὲ καὶ πόλεμοί τινες αὐτῷ πρὸς τοὺς ὑπὲρ τὴν Δακίαν βαρβάρους . . . . ., μέγιστος δὲ ὁ Βρεττανικός*" *κτλ.*), *Lamprid. Commod.* c. 13 („*Victi sunt sub eo tamen, cum sic viveret, per legatos Mauri, victi Daci, Pannoniae quoque compositae, in Britannia, in Germania et in Dacia imperium eius recusantibus provincialibus, quae omnia ista per duces sedata sunt*") und Aubé (S. 9. f.). — Aubé hat sich das Zeugniss unseres Anonymus für den Friedenszustand der Kirche unter Commodus entgehen lassen.

Tillemonts und des Amédée Thierry!), sondern schon im Jahre 201 oder 202, unmittelbar vor Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, entstanden ist, und zweitens dass speciell die Worte „*Mussitant denique tam bonam et longam pacem periclitari*" (c. I) als Quellenbeleg für die gesammte Friedensära der Christenheit von 180 bis 202 aufzufassen sind.[1]) An der ersten These halte ich auch noch heute fest, in Betreff der zweiten bin ich inzwischen anderer Meinung geworden.

Aus zwei Gründen nehme ich jetzt an, dass Tertullian sich nicht den ganzen Zeitraum 180—202 als „*tam bona et longa pax*" gedacht haben kann: Gleich an der Schwelle dieser Periode steht das berühmte scillitanische Martyrium — der neuentdeckte griechische Text der betreffenden Acten zwingt uns ja, wie wir gesehen haben, zu dieser Chronologie — und bedeutet speciell für die afrikanische Heimath des Apologeten recht eigentlich den Beginn der Verfolgungsära, wenn auch zugestanden werden muss, dass nach der Hinrichtung der Scillitaner während der ganzen Regierung des Commodus die afrikanische Christenheit Frieden genossen hat. Sodann waren in den Jahren 197 und 198 die Bedrängnisse gerade der afrikanischen Christen in Folge der combinirten Angriffe des Staates und des Pöbels so bedenklicher Natur, dass sich Tertullian veranlasst sah, seine beiden berühmten Vertheidigungsschriften, den „*Apologeticus*" und „*Ad nationes*" zu veröffentlichen. Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 170f.) will die zeitliche Ausdehnung jener *Tert. cor. mil.* c. 1 angedeuteten Friedensepoche auf die Jahre zwischen 193 und 202, also auf die sog. christenfreundliche Regierungsperiode des Septimius Severus, beschränken, auf jenes erste Decennium des Kaisers, das seiner christenfeindlichen Erklärung von 202 vorherging, ja er will unsere Stelle als

1) Vgl. folgende Aufsätze des Verfassers dieser Abhandlung: I. „Christenverfolgung Maximins I.", Zeitschr. f. wiss. Theol. XIX (1876). H. IV, S. 536—589. — II. Kritik des Hauck'schen Tertullian, Göttinger „Philologischer Anzeiger" IX (1879), Nr. 7, S. 479—482. — III. „Christenverfolgungen", S. 227 f. — IV. „Das Christenthum unter Septim. Sever." in diesen Jahrbüchern, IV. S. 273 f. (dort minder bestimmt!).

Beleg für die Christenfreundlichkeit des Septimius (im Sinne Tertullians) sogar mit *ad Scapul.* c. IV („*Ipse quoque Severus pater Antonini Christianorum memor fuit etc.*") auf gleiche Stufe stellen. Aber auch diese Combination erscheint durch das soeben über die Entstehung des „*Apologeticus*" und der Schrift „*ad nationes*" Gesagte, im Hinblick auf die sehr erheblichen, sich zumeist gerade auf Afrika erstreckenden Christenhetzen der Jahre 197 und 198 ausgeschlossen.[1]) — Bald nach Veröffentlichung der beiden apologetischen Schriften Tertullians scheint in Folge der naturgemässen Ermattung der christenfeindlichen Mächte eine wohlthuende Ruhe für die hartgeprüfte afrikanische Kirche eingetreten zu sein; wenigstens lassen sich für die Jahre 199 bis 202/3, dem Zeitpunkte der Hinrichtung der erlauchten Märtyrerinnen Perpetua und Felicitas, keine christenfeindlichen Acte auf afrikanischem Boden nachweisen. Lediglich auf **diese** Friedensepoche von c. 199 bis 202 möchte ich die „*tam bona et longa pax*" des carthagischen Presbyters beschränken. Aubé (S. 206 ff.) lässt diese Epoche der Ruhe nicht vor 200 beginnen, aber nur desshalb, weil er das scillitanische Martyrium vor Erscheinen der griechischen Acten gerade auf jenes Jahr datiren musste (vgl. S. 202 ff.).

---

1) Obige Ausführungen basiren auf der gewöhnlichen Datirung des „*Apologeticus*" auf c. 198. Keim (Aus d. Urchristenthum, S. 194—198) freilich lässt die Schrift erst „nach Beginn der officiellen Septimius-Verfolgung, frühestens 202, wahrscheinlich später, vielleicht 204", entstanden sein, hauptsächlich aber nur desshalb, weil er nicht anzunehmen vermag, dass schon während der sog. christenfreundlichen Regierungsperiode des Septimius in dem Masse, wie es eben der Apologeticus bezeugt, zumal gegen die afrikanischen Christen gewüthet worden sei, legt indess dabei viel zu wenig Gewicht auf ein Zweifaches, einmal auf die juridische Schutzlosigkeit der nachtrajanischen Kirche überhaupt, und dann auf den Umstand, dass der Vater Caracallas, der despotische Monarch, niemals den Majestätsprocessen (eine wahre Klippe für die Christenheit!) gewehrt hat; man erwäge doch, dass Tertullian mit der ganzen zweiten Hälfte seines „*Apologeticus*" (c. 28 bis 50) in erster Linie den Zweck verfolgt, seine Glaubensbrüder vom Vorwurfe der Majestätsverletzung zu entlasten!

2. Zu *Tertullian. de fuga in persecutione* c. 12—14 und *Lamprid. Commod.* c. 14.

Brower (*Annales Trevirenses* T. I [*Leodii* 1671), S, 174 A, § CXXXIV), Baronius (M. R. s. 18. April., *Annot.* b, S. 247) und Aubé (*Les Chrét. etc.* S. 29) nehmen an, die Christen hätten sich unter Commodus Friede und Sicherheit vom Kaiser und seinen Behörden für Geld erkauft, und zwar berufen sich die beiden zuerst genannten Forscher auf *Tertull. de fuga* c. 12—14 und auf *Lamprid. Commod.* c. 14. Allein diese These ist völlig unhaltbar; denn was zunächst die Tertullianische Stelle anbelangt, so wird freilich da erzählt, dass in Afrika nicht bloss zahlreiche einzelne Christen, sondern ganze Gemeinden sich durch Bestechung der Behörden — die sog. *redemptio nummaria* — Sicherheit erkauften, aber Tertullian hat diese Schrift erst als leidenschaftlicher Montanist, lange nach 202, in den letzten Jahren des Septimius Severus, verfasst, und die von ihm so sehr gerügten Vorfälle beziehen sich nicht auf die Zeiten des Commodus, sondern erst auf die officielle Septimius-Verfolgung (s. meine Abhandl. üb. Septim. Sev. in diesen „Jahrbüchern" a. a. O. S. 311—313 und zumal 312 f., Anm. 1; vgl. auch Lipsius in der Zeitschr. f. wiss. Theol. 1866, S. 47). Und was die Stelle des Heiden Lampridius betrifft, so heisst es freilich da: „*Multi sub eo (Commodo) et alienam poenam et suam salutem pecunia redemerunt. vendidit (Commodus) etiam suppliciorum diversitates et sepulturas*" *etc.* Aber diese Worte auch auf die Christen zu beziehen, das verbietet der historische Zusammenhang: Hätte wirklich Commodus auch den Anhängern Jesu, wie so manchen Anderen, nur gegen eine Steuer Schonung gewährt, so wäre man nicht berechtigt, von einer Friedensepoche der Christenheit unter jenem Kaiser zu sprechen. Nimmt man eine „*redemptio nummaria*" auch unter Commodus an, so muss man folgerichtig zugleich einräumen, dass damals, ähnlich wie in Afrika in der zweiten Regierungshälfte des Severus, die Verfolgung eine so permanente war, dass die Christen sich allmählich daran gewöhnten, den Belagerungszustand für einen normalen anzusehen, und auf einen

modus vivendi mit ihrem Gewissen sowohl denn mit dem Staate bedacht waren, mit andern Worten, man muss alsdann Eusebius, Irenäus und andere Kirchenväter, die uns die Zeiten des Commodus im grossen Ganzen als eine Friedensära für die Kirche darstellen, Lügen strafen. Die Motivirung der drei Forscher erscheint übrigens auch durch das Verhalten des Imperators in einem Specialfalle ausgeschlossen. Philosoph. IX 12, an der oft citirten Stelle, wird die Begnadigung einer Anzahl Christen durch den Kaiser erzählt; wir lesen aber nicht, dass der Imperator hinterher sich für sein Gnadengeschenk durch eine von den befreiten Christen eingetriebene Steuer bezahlt machte. — Aubé hat es übrigens unterlassen, seine nach Obigem unzulässige Combination auf Quellenbelege zu stützen. *Tertull. de fuga* c. 12—14 kann ihm nicht vorgeschwebt haben, da er diesen Bericht ganz correct für die Geschichte der officiellen Septimius-Verfolgung verwerthet (S. 178 ff.): es bleibt also nur die Stelle des Lampridius übrig, in der man aber ebenso wenig eine Anspielung auf die äussere Lage der Christenheit unter dem dritten Antoninus suchen darf.

---

3) Zu *Irenaeus, contra haereses* l. IV c. 33. Nr. 9: „*multitudinem martyrum in omni tempore praemittit* (*scil. ecclesia*) *ad patrem*“.

Sehr mit Unrecht verwerthet Keim (Rom u. d. Christenth. S. 639) auch diese Stelle als Beweis für das Vorkommen partieller Christenhetzen unter Commodus. Diese allgemeine und, wie der Vergleich mit seinen eigenen früheren Worten (a. a. O. IV c. 30, vgl. auch IV c. 49), mit Eus. h. e. V 16. 21, Philosoph. IX 12, mit *Cass. Dion.* l. 72, c. 4, endlich mit *Origen. c. Celsum* III 8 ergibt, stark übertreibende Aeusserung des gallischen Kirchenvaters, der übrigens der richtige Gedanke zu Grunde liegt, dass wenigstens die Kirche des zweiten Jahrhunderts in Folge der gesetzlichen Verpönung des Christenthums seit Trajan sich dem Staate gegenüber in einer precären Lage befand, ist in Uebereinstimmung mit Neander (K. G. Ia, S. 182) auf sämmtliche

früheren Christenverfolgungen zu beziehen (vgl. meinen Aufsatz „Das Christenthum unter Vespasianus", Zeitsch. f. wiss. Theol. XXI [1878], H. 4, S. 514—516 und meine „Christenverfolgungen", S. 227).

---

4. Clemens von Alexandrien (*Stromata*, l. II c. XX, § 125, S. 226. *Opp., ed. Gulielm. Dindorf., vol. II. Oxonii* 1869)

berichtet Folgendes: Täglich sehen wir zahlreiche Christen vor unsern Augen verbrennen, kreuzigen, enthaupten (*ἡμῖν δὲ ἄφθονοι μαρτύρων πηγαὶ ἑκάστης ἡμέρας ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν θεωρούμεναι παροπτωμένων, ἀνασκινδυλευομένων, τὰς κεφαλὰς ἀποτεμνομένων κτλ.*). Diese Aeusserung hat zunächst eine allgemeinere Bedeutung: Aus dem zunächst folgenden Satze und noch mehr aus den der ganzen Stelle unmittelbar vorangehenden Worten erhellt nämlich unzweifelhaft, dass Clemens nicht bloss von Blutzeugen seiner Zeit, sondern ganz allgemein von christlichen Martyrien spricht, mit andern Worten, dass er der widersinnigen Todesverachtung indischer Fanatiker das auf wahrhaft religiöser Ueberzeugungstreue basirende Martyrium aller Zeiten gegenüberstellt. Freilich ergibt der Vergleich unserer Stelle mit *Origen. c. Celsum III* c. 8, dass der alexandrinische Bischof, genau wie Irenaeus IV c. 33, 9, die Tragweite der Christenverfolgungen stark übertrieben hat. Clemens spielt aber auch auf irgend welche Bedrängnisse der ägyptischen Gläubigen zu seiner Zeit an; es ist also die Frage: Wann hat der alexandrinische Philosoph seine Stromata verfasst? Aubé (*Les Chrétiens etc.* S. 122, Anm. 1) und Tillemont (*Mém. III*[1], S. 318f. 524f.) datiren die Vollendung dieser Schrift auf das Ende des zweiten Jahrhunderts resp. auf c. 194, also auf die sog. christenfreundliche Regierungsepoche des Septimius Severus, ohne indess unsere Stelle als Quellenbeleg für Christenhetzen aus jener Zeit zu verwerthen. Aehnlich die Chronologie Neanders (a. a. O.) und Keims (Rom u. d. Christenth., S. 639), aber sie ziehen auch ihre Consequenzen daraus. Der Erstere versetzt die Entstehung der Stromata in die erste

Zeit des Septimius und schliesst demgemäss aus unserer Stelle, dass schon zwischen 193 und 197 Christenbedrängnisse stattfanden. Keim meint, Clemens spiele „kaum etwas später als Irenäus" auf partielle Christenhetzen zu seiner Zeit an, d. h. also Keim nimmt an, durch unsere Stelle seien entweder für die Zeit des Commodus oder die ersten Regierungsjahre des Septimius vereinzelte Bedrängnisse der Anhänger Jesu bezeugt. — Alle diese Combinationen sind unrichtig, die Stromata sind vielmehr erst nach 202 entstanden, und unsere Stelle hat man nach dem Vorgang von Ruinart (*Praef. gen.*, S. 29, § 43) und Doulcet (S. 139) als Quellenbeleg für die auch durch Eus. h. e. VI, 1—5 bezeugten alexandrinischen resp. ägyptischen Martyrien aus der Zeit der officiellen Septimius-Verfolgung zu verwerthen; Folgendes meine Gründe: I. Clemens selber datirt seine chronologischen Berechnungen wiederholt auf das Ende des Kaisers Commodus (l. I c. XXI, § 139, S. 112, § 139, S. 113, § 140, S. 113. 114). II. Aus dieser chronologischen Angabe hat bereits Eus. h. e. VI, 6 mit Recht geschlossen, dass die Schrift der Zeit des Kaisers Septimius Severus angehört. III. Allerdings sagt Eus. VI, 6—8 ganz allgemein, das Buch sei unter Septimius Severus entstanden, aber in der nächsten Umgebung dieser beiden Stellen (VI 1. 2 sqq.) spricht er bloss vom zehnten Regierungsjahre des Severus und überhaupt von dessen christenfeindlicher Periode und bemerkt ausdrücklich, diese Verfolgung hätte gleich anfangs am Furchtbarsten in Aegypten und zumal in Alexandrien gewüthet. IV. Das „Enthaupten" und „Verbrennen" von Christen ist durch Clemens und Eusebius (VI, 1—5) in gleicher Weise bezeugt.[1])

---

5. Zu Minucius Felix.

Dieser Apologet spielt in seinem Dialog „*Octavius*" wiederholt auf heftige Christenverfolgungen seiner Zeit an; am berühmtesten ist folgende Stelle (c. 37, *ed.* Oehler,

---

1) Vgl. hierzu meine bezüglichen Ausführungen in dem Aufsatze über Septimius Severus, in diesen „Jahrbüchern" a. a. O. S. 283. 286—288. 304 f.

Lipsiae 1847, S. 51 f.): „*Quam pulchrum spectaculum Deo, cum Christianus cum dolore congreditur! cum adversum minas et supplicia et tormenta componitur! cum strepitum mortis et horrorem carnificis arripiens* (*alias: inridens!*) *inculcat! cum libertatem suam adversus reges et principes erigit, soli Deo, cuius est, cedit!* . . . . *Et quot ex nostris non dextram solum, sed totum corpus uri, cremari sine ullis eiulatibus pertulerunt, cum dimitti praesertim haberent in sua potestate?* . . . . . *pueri et mulierculae nostrae cruces et tormenta, feras et omnes suppliciorum terriculas inspirata patientia doloris inludunt*“. Die Beantwortung der Frage, welcher Zeit die hier erwähnten christenfeindlichen Acte zuzuweisen sind, steht im engsten Zusammenhang mit der Erledigung der schwierigen auf die Abfassungszeit des „Octavius“ bezüglichen Controverse. Russwurm (Uebersetzung des „Octavius“, S. XVII, vgl. Keim, Rom u. d. Christenth., S. 469 f., Anm. 1 des Herausgebers) und Adolf Ebert (Gesch. der christlich-latein. Literatur, vgl. auch den Artikel „Tertullians Verhältniss zu Minucius Felix“ u. s. w. im v. Bd. der Abhandlg. der phil.-hist. Klasse der K. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften 1868) lassen den Minucius Felix seine Apologie unter Commodus verfassen und versetzen demgemäss auch die an unserer Stelle angedeuteten Christenverfolgungen in die Regierungszeit dieses Kaisers. Aber diese Chronologie ist unhaltbar; denn erstens ist im „Octavius“ wiederholt von einem Doppelkaiserthum die Rede (c. 29. 33. 37). Wichtiger noch als dieser Grund, den Ziegler (a. a. O.) mit Fug betont, ist die Erwägung, dass die Annahme, unter Commodus hätte man Martern und Todesstrafen aller Art speciell gegen die hauptstädtische Christengemeinde aufgeboten, damals hätten sogar Kinder, Knaben wie Mädchen, die Qualen der Folter und zuletzt einen grausamen Tod am Kreuze, auf dem Scheiterhaufen oder in der Arena des Amphitheaters erduldet, dem auf's Authentischste bezeugten Charakter der Regierungszeit des dritten Antoninus als einer Friedensepoche für die Kirche entschieden widerspricht. Jene christenfeindlichen Acte dürfen aber auch nicht auf eine spätere Zeit bezogen werden; denn dabei mit Tillemont (a. a. O. S. 513—515)

und Ruinart (S. 30, § 44) an die septimianische Verfolgung zu denken, diese Combination wird, wie Keim (S. 471 und zumal Anm. 1 das.) hervorhebt, durch Octavius c. 12: *jam non adorandae, sed subeundae cruces* ausgeschlossen, wonach also damals, im Gegensatz zur späteren Zeit, schimpfliche Todesstrafen, wie Kreuzigung, von den Christen noch als Novum empfunden wurden. Nicht minder unhaltbar ist die Chronologie des Abbé Bullet (Geschichte der Gründung des Christenthums, S. 23. 240, Anm. 64), der die an unserer Stelle angedeuteten Grausamkeiten der Regierungszeit des Caracalla (reg. 211—217) zuweist, und Schröckhs (Christl. K. G. Theil III, S. 417 f.), der dieselben um 220, also unter Elagabal (reg. 218—222), stattfinden lässt. Die Regierungszeit jener beiden Kaiser war nämlich, abgesehen vom ersten Jahre Caracallas, wo im proconsularischen Afrika, in Mauretanien und in Palästina noch einige christenfeindliche Acte vorkamen. eine Friedensepoche für die Christenheit (vgl. *Sulp. Sev. chronic. II* c. 32, Nr. 2, *Tertull. ad Scap.* c. IV, Eus. h. e. VI 8. 11. 21., *Lamp. Heliogab.* c. 3. 6. 7. und meinen Aufsatz üb. Septim. Sev. in diesen „Jahrbüchern" S. 323—327, sowie meine „Christenverfolgungen", S. 229 f.). — Am angemessensten ist es, mit Keim (S. 468—471), seinem Herausgeber (S. 469 f., Anm. 1) und Hase (K. G., 9. Aufl., S. 55) die Entstehung des Buches auf die letzten Jahre Marc Aurels 177 ff. auf jene Schreckenszeit für die Christen zu datiren und die an unserer Stelle erwähnten Blutscenen mit jenen Sturmjahren resp. speciell mit dem Jahre 177 in Zusammenhang zu bringen[1]). Hierzu passt auch vortrefflich die wiederholte Erwähnung des Doppelkaiserthums (Marc Aurels und seines Sohnes Commodus gemeinschaftliche Regierung 176—180, vgl. *Lampr. Commod.* c. 2. 11. 12 und Eckhel a. a. O. S. 63. 105. 137)[2]).

1) Hase (K. G.[10], S. 58) setzt minder genau die Entstehung des „Octavius" auf c. 180 an.

2) Vgl. auch Doulcet (S. 79—81. 115. 119 u. zumal 80, Anm. 1 u. 2) in Betreff unserer gesammten chronologischen Controverse.

Der Hebräerbrief.

Von

Archidiakonus von Soden.

Die folgenden Untersuchungen gehen von einigen Voraussetzungen aus, die als gesicherte Resultate bisheriger Forschungen erscheinen.

Das erste ist die Annahme, dass unser Schreiben ein Brief ist mit auf concrete Verhältnisse sich beziehenden Zwecken, wie dies gegen Reuss, Schwegler, Ebrard von Köstlin[1]), Wieseler[2]), Kurtz[3]), Grimm[4]) nachgewiesen ist. Sollte es uns auch nicht mehr gelingen, das Fehlen des im Alterthum üblichen, daher auch gewiss ursprünglich an der Spitze unseres Briefs stehenden Grusseingangs zu erklären, so ist dies keine Instanz gegen unsern Satz, der durch den Gesammtinhalt und die ganze Tonart des Schreibens sicher gestellt ist. Da sich aber jene Erklärung überhaupt erst versuchen lässt, wenn die Bedeutung und die Adresse des Schreibens aus seinem Inhalt möglichst klargestellt ist, so lassen wir sie zunächst offen. Auch die von Overbeck[5]) aufgeworfene Frage, ob der deutlich briefartige Schluss 13, 22—25 von der Hand des Briefschreibers stamme oder nicht vielmehr späterhin mit der Absicht, den Brief als paulinisch zu stempeln, beigefügt sei, wobei Lipsius der das letztere annehmenden Entscheidung Overbeck's zugestimmt hat[6]),

1) Theol. Jb. 1853. S. 420—428.

2) Unters. über den Hebr. II, S. 8 ff.

3) Der Brief an die Hebr. 1869. S. 15.

4) Zeitschr. f. wiss. Theol. 1870. S. 20 ff. Vgl. auch Overbeck, Zur Geschichte des Kanon. 1880. S. 6.

5) a. a. O. S. 15 f. 6) Gött. gel. Anz. 1881. S. 359 ff.

kann jene Voraussetzung nicht erschüttern, wie denn auch diese beiden Gelehrten trotz ihrer Verwerfung des Briefschlusses das Schreiben für einen Brief erklären. Doch sei hier diese Ansicht auf ihre Begründung geprüft. Dass, worauf Overbeck nur „wenig Gewicht legen will", „dieser Schluss sich äusserlich als ein Nachtrag giebt, da der Brief schon v. 21 in aller Form geschlossen ist", verliert durch die Vergleichung anderer Briefe jedes Gewicht. Denn αμην, welches beim Abschluss eines Abschnittes, oft sogar zur Bekräftigung irgend eines einzelnen Ausspruchs stehen kann und bei Doxologien sogar ausnahmslos steht (vgl. Röm. 1, 25; 9, 5; 11, 36; Gal. 1, 5; Eph. 3, 21; Phil. 4, 20; 1 Thim. 1, 17), zeigt nicht den Schluss an; eine abschliessende Mahnung vor den Grüssen und persönlichen Bemerkungen aber steht 1 Kor. 16, 13 f., 2 Kor., 13, 11 Col. 4, 2—5, 1 Thess. 5, 23 f.; ja der Schluss des Philipperbriefs, wo der abschliessenden Doxologie mit αμην (v. 20) die Grüsse (v. 21 f.) und ein Votum (v. 23) folgt, bildet eine völlig zutreffende Analogie zu dem Bau des Schlusses des Hebräerbriefs. — In v. 22 aber findet Overbeck „keinen vernünftigen Zusammenhang". Dass die Bezeichnung des Briefes als λογος παρακλησεως ganz zutreffe, soll später gezeigt werden. Die etwas schüchterne Bitte „ανεχεσθε" erklärt sich ohne Schwierigkeit aus der Stellung des Verfassers; sei es, weil er, vielleicht als der erste, es wagte, einen manchmal ziemlich streng, ja herb gehaltenen Mahnbrief zu schreiben, ohne Apostel zu sein, oder weil er überhaupt nur ein einfaches Mitglied der Gemeinde war, an die er, nun von ihr getrennt, schrieb, oder, wenn es ein encyclisches Schreiben war, weil er einem Theil der Gemeinden gar nicht persönlich bekannt war. Die Kürze, die im Vergleich mit dem Römer- und ersten Korintherbrief Pauli, vollends mit dem sogenannten Klemensbrief[1]) wohl auf unseren Brief zutrifft, kann in mannigfachem Sinne angeführt sein, sei es sofern sie das

1) Ist Rom die Gemeinde, an die der Brief zunächst geht, so liegen die beiden Beispiele des Römerbriefes und Klemensbriefes zunächst vor, jener als schon empfangen, dieser als nicht allzu zeitfernes Zeugniss einer einreissenden Breitspurigkeit der Redeweise in der Gemeinde.

Lesen erleichtert und zum Wiederlesen ermuntert, sei es sofern sie die Dunkelheit oder Schroffheit mancher Stellen entschuldigt, sei es endlich sofern sie den Brief unbedeutend erscheinen lassen könnte. Welchen dieser möglichen Eindrücke der Kürze der Schreiber bei seinen Lesern hofft resp. fürchtet, können wir wohl nicht mehr entscheiden, aber Schreiber und Leser, die sich gegenseitig kannten, waren sich darüber ohne jedes weitere Wort klar. — Endlich und vor allem soll „der historische Kontrast der angeführten Worte mit dem Rest des Hebräerbriefes“ Bedenken gegen dieselben erwecken. Doch knüpft die v. 23 ausgesprochene Hoffnung des Wiedersehens an die Bitte v. 19 an. Klingt aber sonst im Briefe „weder in Personen noch in Dingen“ „das uns sonst bekannte apostolische Zeitalter“ an, so kennen wir von diesem mit Sicherheit kaum mehr, als die Paulusbriefe uns erschliessen lassen; sollte es da bedenklich erscheinen, wenn in einem entschieden der zweiten Generation angehörigen Schreiben diese so eng begrenzten „bekannten“ Züge uns nicht begegnen? Kann Timotheus, das „τεκνον αγαπητον“ des Paulus[1]), ohne Frage in dieser zweiten Generation noch gelebt haben und in den weitesten Kreisen, zumal der heidenchristlichen Gemeinden, bekannt gewesen sein, so kann auch nicht auffallen, dass dieser uns nur aus seiner früheren Lebensperiode der Schülergemeinschaft mit Paulus bekannte Mann hier in seiner späteren Periode auftaucht, ohne dass „sonst im Briefe etwas an anderweitig Bekanntes erinnert hat“. Was aber deutet in diesem Zusammenhang, in welchem doch „sonst nichts an anderweitig Bekanntes erinnert“, an, dass Timotheus „in Beziehung gesetzt sei zu einer der bekanntesten Katastrophen des Lebens des Paulus?“ Sollte niemand anders in der Lage gewesen sein können, auf Timotheus während einer Gefangenschaft des Letzteren zu warten und sollte dieser nicht auch in den Leiden, wie in der Lehre ein Genosse und Nachfolger jenes Paulus gewesen sein, der εν φυλακαις υπερβαλλοντως sich befand im Vergleich mit seinen korinthischen Gegnern?[2]) Und wenn auch, wie Lipsius beifügt, „ein persönliches Verhältniss, wie es hier zwischen

1) 1 Kor. 4, 17. 2) 2 Kor. 11, 23.

dem Schreiber und Timotheus vorausgesetzt wird, geschichtlich nur für Paulus und Timotheus bezeugt“ ist, so scheint doch der Schluss, dass Paulus und jener Schreiber in dieser Situation identificirt seien, unsicher, da das Verhältniss gar nichts Specifisches, Einzigartiges an sich hat. Warum sollte nicht irgend ein Glaubensgenosse des Timotheus, der vielleicht vor ihm aus derselben Untersuchung entlassen worden, der mit ihm in gleicher Beziehung zu den Empfängern gestanden ist, seine nur schriftliche Mahnung damit entschuldigen, dass er mit seinem persönlichen Besuch warte, bis Timotheus wieder mit ihm vereint sei? Auch die Aehnlichkeit mit der Situation, wie sie 2 Tim. 4, 9. 21 vorausgesetzt wird, ist aufgewogen durch die Unterschiede: von einer Gefangenschaft des Timotheus, was in unserer Stelle eben das Bezeichnende an der Situation ist, ist dort nicht die Rede; und wartet dort der gefangene Paulus auf den freien Timotheus, so hier der freie Schreiber auf den gefangen gewesenen Timotheus; dort wird Timotheus, als Besuch, hier als Reisegefährte erwartet. — Unwahrscheinlich ist nun aber auch der vermuthete Zweck der Interpolation. Dieselbe soll von den ersten Zusammenstellern des Kanon beigefügt worden sein mit der Absicht, den Brief dadurch als paulinisch darzustellen; zu demselben Zweck sollen sie auch den Eingang entfernt haben. Aber warum haben sie dann nicht auch den Eingangsgruss korrigirt oder, wenn er ganz unverwendbar war, so gut sie sich hier etwas anzufügen erlaubten, dort sich einen eigens komponirten Eingang vorzusetzen erlaubt? Warum haben sie den Anhang so unklar gehalten, dass fortgehend an dem, was er sicher stellen sollte, gezweifelt wurde? Ueberdies aber ist es zur Stunde noch eine Hypothese[2]), keine erwiesene Thatsache, dass schon die ersten Kanonsammler, die die Evangelien und die Apostelgeschichte aufnahmen, nur Apostelschriften für aufnahmefähig hielten und sich so, um den Hebräerbrief zu retten, zu jenem frommen Betrug gedrängt glaubten? Nach dieser Prüfung der gegen die Aechtheit des

1) Lipsius a. a. O. 2) Overbeck a. a. O. S. 95.

Briefschlusses vorgebrachten Gründe können wir dem Zweifel an derselben noch keinen Raum geben. —

Ausser der Voraussetzung, dass unser Schreiben ein Brief ist, halten wir noch zwei freilich nur negative Resultate der bisherigen Untersuchungen für gesichert, eines betreffend die Adresse, das andere betreffend den Verfasser. Der Brief ist nicht an sämmtliche Judenchristen [1]) gerichtet, sondern er berücksichtigt konkrete Verhältnisse.[2]) Ebensowenig aber ist er an einen Bruchtheil einer Gemeinde gerichtet. „Alle Belehrungen, Lob und Tadel des Verfassers richten sich stets an die Gesammtheit.[3]) Er unterscheidet nirgends zwischen Folgsamen und Unfolgsamen, zwischen Unmündigen und Vollkommenen, zwischen Schwachen und Starken, zwischen früher und später Bekehrten, zwischen geborenen Juden und Heiden, nirgends gedenkt er verschiedener Glaubensvorstellungen und Streitigkeiten, durch welche die Gemeinde beunruhigt und und der Gefahr von Spaltungen ausgesetzt wäre.“[4]) Nirgends auch fügt er Belehrungen über das Verhalten gegen den übrigen Theil der Gemeinde bei.

Betreffend den Verfasser aber setzen wir voraus, dass er nicht Paulus ist[5]), dass sich aber überhaupt der Verfasser nicht mit irgend welchem der uns bekannten Namen der ersten Christenheit mit solcher Wahrscheinlichkeit identificiren lässt, dass wir hieraus weitere Schlüsse zu ziehen berechtigt wären. Wieseler hatte ausführlich die Verfasserschaft des Barnabas bewiesen; für sie haben sich seitdem erklärt H. Schultz, Ritschl, de Lagarde, Zahn, Overbeck, letzterer mit der ausdrücklichen Bemerkung, dass „von einer sicheren für die Geschichte des Urchristenthums gewonnenen Thatsache nicht die Rede sein kann“, obgleich er es nicht für unwahrscheinlich hält, dass in der bekannten Stelle Tertullian sich

1) Braun, Reuss, Lightfoot, Schwegler u. a.

2) Köstlin, Wieseler, Kurtz Grimm u. a.

3) Wetstein, Ebrard, Kurtz (S. 33f. 44), Hilgenfeld, Einl. S. 386, Zahn, Realenc. 659.

4) Grimm a. a. O. S. 33.

5) Vgl. hiezu alle neueren protestantischen Bearbeitungen mit Ausnahme Hofmanns und gegen diesen Mangold in Bleek's Einleitung 3. Aufl. 1875.

eine im Abendlande noch vorhandene „deutliche Erinnerung an den wahren Verfasser des Briefs“ verrathe. Holtzmann's Zusammenstellung von Gründen und Gegengründen der Barnabas-Hypothese[1]) zeigt jedenfalls deren völlige Unbeweisbarkeit; und die Ausführungen von Lipsius[2]) gegen Overbeck scheinen mir sein Urtheil zu rechtfertigen, dass „das durch die Barnabashypothese angezündete Licht sich als Irrlicht erweist“. Mit mehr oder weniger Entschiedenheit treten Holtzmann, Kurtz, Lünemann, Hilgenfeld für Apollos ein. Wir bleiben mit Eichhorn, Schott, Neudecker, Köstlin[3]), Ewald, Kluge, Grimm[4]), Lipsius dabei, dass über die Person des Verfassers sich nichts bestimmen lasse und bezüglich des Verfassers „der wirkliche Ursprung des Hebräerbriefs vollständig in Dunkel gehüllt bleibt“ (Lipsius).

---

1. Die Leser des Briefs.

Auch hier beginnen wir mit einer negativen These, nämlich der, dass die Leser mit dem jüdischen Tempel nicht in irgend welcher Beziehung stehen. Die Ausgangspunkte und die Beweismethode des Briefs zeigen deutlich, dass er auf den augenblicklichen Bestand des Tempels und Tempelgottesdienstes gar nicht reflektirt: „So wenig die Erörterungen über die Kultusstätte ein örtliches Beisammensein voraussetzen, so wenig ein zeitliches.“[5]) „Die Zerstörung des Tempels schnitt solche Argumentation nicht absolut ab, da im Geist des Judenthums auch dann noch das Gesetz zu Recht bestand.“[6]) „Der Verfasser erhebt seine warnende Stimme gar nicht gegen die Anhänglichkeit an den Tempelkultus, sondern er polemisirt vom Schriftbild der Stiftshütte und von den gesetzlichen Vorschriften über deren Priesterthum und Opfer aus gegen eine in jeder judenchristlichen (?)

1) Bunsens Bibelw. VIII. S. 519ff.

2) Gött. gel. Anz. 1881. S. 362ff.

3) a. a. O. S. 425—446.

4) a. a. O. S. 72—77, wo die Bedenken gegen Barnabas und gegen Apollos zusammengestellt sind.

5) Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theologie 1867. S. 9.

6) Reuss, Gesch. d. h. Schrift. n. T. 1874. S. 151.

Gemeinschaft mögliche Anhänglichkeit an das Judenthum, welche seinen judenchristlichen (?) Lesern die starke Versuchung zum Rückfall in das Judenthum (?) nahebrachte."[1]) Für den alexandrinischen Schriftgelehrten war nicht sowohl die geschichtliche Wirklichkeit als der mosaische Buchstabe Realität und Wahrheit. Sein ganzer Standpunkt ruht auf dem ewigen Gesetz, auf der Schrift, nicht auf den augenblicklichen Verhältnissen der veränderlichen Gegenwart. Redet das Gesetz von Stiftshütte und Opfer, so existiren beide für den jüdischen Glauben, ob auch der Tempel zerstört ist und die Opfer aufgehört haben. Die Nachweise, die Holtzmann dafür aus der zeitgenössischen jüdischen Literatur beibringt. illustriren dies treffend.

Doch lässt die namhafte Vertretung der früher allgemeinen Voraussetzung, dass der Tempel zur Zeit der Entstehung des Briefs noch gestanden habe[2]), eine nochmalige Abhör der Gründe hiefür nothwendig erscheinen. Grimm führt als „positivstes Zeugniss vom Fortbestand des mosaischen Kultus zur Zeit der Abfassung des Briefes" (S. 28) den Ausdruck *καιρος ενεστηκως* Hebr. 9, 9 an. Die Auslegung der Stelle ist sehr streitig. In welchem Verhältniss stehen *ὁ καιρος ὁ ενεστηκως* und *καιρος διορθωσεως* in v. 10. Wären sie einander gegenübergestellt, so wäre dem emphatischen Artikel der ersten Phrase entsprechend ein ebenso emphatischer für die zweite zu erwarten. So aber, wie hier die zweite Phrase ganz artikellos der ersten folgt, bleibt der Eindruck, dass sie nur eine andere Beziehung für den vorhin klar und scharf

---

1) Mangold, Bleek's Einleitung. 1875. S. 612. 617, vgl. auch Kurtz, a. a. O. S. 38ff. S. 49f. Lipsius, in Schenkel's Bibell. Art. „Gnosis". S. 497.

2) Für die Abfassungszeit vor 70 haben alle Gründe zusammengestellt: Köstlin, theol. Jb. 54 S. 417 ff. Grimm a. a. O. S. 24—32, Hilgenf., Einl. S. 380 ff. Kurtz, S. 50 f. Auch Lipsius, literar. Centralbl. 1860. S. 419, schrieb: „Das Bestehen des Tempelsund einer vom Briefsteller ausdrücklich bekämpften Beziehung der Leser zum Tempelcultus wird vorausgesetzt"; sagt aber nun im Artikel „Gnosis" in Schenkel's Bibellexikon, dass „der Tempeldienst, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt". (Zeitschr. f. wiss. Theol. S. 9—12).

bezeichneten Begriff καιρος ενεστηκως, gleichsam eine prädicative und darum artikellose Bestimmung desselben ist. Dafür sprechen auch die sich völlig deckenden Präpositionen εις und μεχρι; beide drücken ein Ziel aus; bei der letzteren ruht der Blick auf dem vorherliegenden Zeitabschnitt, bei der ersteren eilt er vielmehr von diesem fort zum Ziele. Ist dem so, so bezeichnet der καιρος ενεστηκως = καιρος διορθωσεως die christliche Gegenwart. Der Gedanke des Abschnitts aber ist dann folgender: „Durch die abgestufte Kultusordnung des Heiligen und Allerheiligsten hat der heilige Geist klar gemacht, dass der Weg in's Heiligthum oder genauer im Heiligthum (daher der Genetiv) noch nicht offen sei, so lange das Vorderzelt, das Heilige bestehe; dies ist aber eine Parabel auf den gegenwärtigen Zeitabschnitt; denn nach ihr werden Opfer dargebracht, als Fleischessatzungen, auferlegt bis zur Zeit der Berichtigung, nämlich der Berichtigung jener παραβολη dessen, dass das Heilige noch nicht allgemein zugänglich sei, einer Berichtigung, die eben im καιρος ενεστηκως eintrat. (Kluge, Z. f. w. Th. 72, S. 60 f. giebt eine andere Erklärung der Stelle, die aber ebenso Grimm's Benutzung derselben unmöglich macht.) Somit beweist die Stelle über Existenz oder Nichtexistenz des Tempels gar nichts.

Ferner wird auf 8, 6 ff. hingewiesen: „wie hätte der Briefsteller 8, 6 ff. nöthig gehabt, aus Jer. 31, 31—34 den Beweis zu führen, dass die mosaische Religionsanstalt παλαιουμενον, γηρασκον, εγγος αφανισμου sei, wenn dieser αφανισμος in der Zerstörung der Stadt bereits erfogt war?" (Grimm). Aber welcher Jude und Judaist jener Zeit hat das Jahr 70 so aufgefasst? Wem gegenüber, der an die Ewiggiltigkeit des Gesetzes glaubte, hätte die Hinweisung auf die Zerstörung Jerusalems verfangen? War es nicht schon einmal zerstört? War der Opferdienst nicht schon mehrmal zeitweilig unterbrochen?

Grimm meint freilich (S. 30), dass, wenn die judaisirenden Gemeindeglieder die Wiederherstellung des Tempels in allernächster Zukunft wirklich erwartet hätten, doch in dem Briefe sich gewisse Spuren von dieser Illusion der Leser

zeigen müssten, zumal es dem Verfasser nicht schwer gefallen sein würde, aus alttestamentlichen Stellen die Nichtigkeit solcher Hoffnung darzuthun. — Dagegen ist zu sagen, dass es sich dem Verfasser und wohl ebenso den Lesern gar nicht um die Frage der äusseren Existenz oder Nichtexistenz des Tempels handelte, sondern wie Grimm (S. 30) selbst fühlt, nur um den Nachweis, dass der levitische Kultus seine Geltung für die Christen verloren habe. Für diese Frage entschied aber der augenblickliche Bestand des Tempels nichts. Ueberdies würde es schwer nachzuweisen sein, dass der Verfasser überzeugt war, dass die Juden es nie wieder zur Aufrichtung ihres Tempels bringen werden. Gründlicher und sicherer jedenfalls war seine Methode, principiell die ganze Idee des alten Bundes als durch den neuen Bund aufgehoben nachzuweisen, so dass auch eine etwaige Wiederaufrichtung des Tempels durch die Juden in den christlichen Gemeinden keine neue Unruhe stiften könne.

Sehr scheinbar ist der Einwand (Hilgf., Einltg., S. 381): Die Frage 10, 20: „Würden sie — nämlich die Opfer — dann nicht aufgehört haben?" sei unbegreiflich in einer Zeit, in der sie factisch aufgehört hatten. Aber es handelt sich dort im Zusammenhang nur um das Dilemma: einmaliges oder wiederholtes Opfer, das zur Schätzung des Werthes der mosaischen Opfer beitragen soll; nicht aber um die historische Frage, ob im Augenblick die Opfer, zu deren Wesen die periodische Wiederholung jedenfalls gehört, durch äussere, nicht in ihrem Wesen begründete Verhältnisse unterbrochen sind. Durch die gleiche Richtigstellung beantwortet sich Köstlin's Einwand (54. S. 417 ff.), dass 8, 3—5 ein Beweis ohne Sinn wäre, wenn der levitische Kultus nicht mehr bestanden hätte: für den Verfasser handelt es sich nur darum, dass durchs Gesetz Priester für die Erde bestellt sind, nach Normen, denen Christus nicht genügte; ob im Augenblick dieser gesetzliche Priester an seiner Function verhindert ist oder nicht, ist hier ohne Belang.

Zu 13, 14 bemerkt Köstlin: „Dieser Vers muss als Anspielung auf das Judenthum und dessen πολις, die νυν

Ιερουσαλημ genommen werden." „So konnte der Verfasser nur reden, wenn Jerusalem noch stand und noch niemand seine Zerstörung erwartete; nur wenn dies der Fall war, konnte darauf hingedeutet werden, wie der wesentliche Unterschied zwischen ungläubigem und gläubigem Judenthum darin bestehe, das jenes eine *ωδε μενουσα*, dieses eine *μελλουσα πολις* habe." Wäre aber dann nicht mindestens ein *ημεις* zu erwarten, das die Christen als die nichthabenden den Juden als den habenden entgegenstellte? Wenn aber die Leser geborene Juden und Judaisten waren, so war es doppelt nöthig, die Fremdlingschaft ihres jetzigen Standes dem früheren, da sie eine *ωδε μενουσα πολις* hatten, schärfer entgegenzustellen, wenn diese *πολις* noch stand. Mochte sie aber auch für den Augenblick zerstört sein: die Juden haben ihren Glauben an ihre *ωδε μενουσα πολις* nie aufgegeben, und darum lässt sich viel eher umgekehrt sagen: Dieser ohne Begründung kurz und scharf aufgestellte Satz „*ου γαρ εχομεν*" erhält seine helle Beleuchtung erst, wenn wir uns Jerusalem auch äusserlich in Trümmern denken. — Auch die unmittelbar vorhergehende Ermahnung *εξερχωμεθα εξω της παρεμβολης* (12, 13) hat Grimm auf die Stadt Jerusalem deuten zu müssen geglaubt. Aber warum wäre dann der Verfasser nicht bei dem konkreteren Ausdruck *εξω της πυλης* (v. 12), der zunächst lag und vortrefflich passte, stehen geblieben? Ueberdies findet Grimm selbst in der so gefassten Mahnung keine Pointe und deutet sie sogleich um „also ausserhalb der alttestamentlichen Religionsgemeinde". Gewiss war dies und dies allein der Gedanke des Verfassers, den er in seiner Vorliebe für alttestamentliche Typen in jenes Bild fasste; der Gedanke an Jerusalem spielt gar nicht mit.

Ferner wird angeführt die Korrektur des griechischen Textes von Psalm 94 in Hebr. 3, 10, wodurch die Zeitbestimmung von 40 Jahren nicht auf die Entrüstung Gottes, sondern auf das Sehen der Werke Gottes bezogen und als Folge hievon die Entrüstung Gottes und damit (v. 16—19) der Tod der ungehorsamen Wüstenpilger und das Nichteingehen derselben in die Ruhe, d. h. in das verheissene Land

bezeichnet wird. Die 40 Jahre aber beziehen sich, wie v. 17 zeigt, auch jetzt noch zugleich auf die Entrüstung Gottes, so dass an dem ursprünglichen Sinn der Psalmstelle nichts Wesentliches geändert, sondern nur die lange Zeitdauer mit Nachdruck der Bedeutung derselben als göttlicher Gnadenheimsuchung — *ειδον τα εργα μου* — beigefügt und die gleichzeitig daneben hergehende Entrüstung Gottes ausdrücklich als Wirkung jenes durch die lange Dauer der Gnadenerweisungen noch erschwerten *παραπικρασμος* bezeichnet ist. So folgt aus der Stelle nichts für die Zeitlage des Briefes; denn ob der Verfasser sich ganz am Ende, etwa im letzten Jahr des jener 40jähr. Wüstenwanderung entsprechenden Zeitraums glaubte, oder vielleicht noch mitten im Ablauf desselben, ist weder aus dem Ausdruck *επ' εσχατου των ημερων*, was ja das Analogon der 40 ganzen Jahre ist, noch aus dem dehnbaren *εγγιζουσα η ημερα* und *ετι μικρον οσον οσον, ο ερχομενος ηξει και ου χρονισει* (10, 25 u. 37) auszumachen. Ueberdies lehren uns alle ähnlichen typologischen Verwendungen von Zahlen, dass es hiebei keineswegs auf eine genaue Zählung ankommt, sondern die Zahlen nur der konkrete Ausdruck eines bestimmt begrenzten Zeitabschnitts sein sollen.

Auch 13, 9 ff. kann für die Fortexistenz des jerusalemischen Opferdienstes nichts beweisen, wie Köstlin (S. 420), und Grimm (S. 30 f.) annehmen. Es handelt sich hier nur um symbolische Verwendung der Opferthorah; hätte der Verfasser dabei auf die Opfersitten der Gegenwart geschaut, so hätte er, da er ja nicht die bezügliche Gesetzesstelle wörtlich aufführt, gewiss statt *εξω της παρεμβολης* schon v. 11 *εξω της πυλης* gesetzt, wodurch seiner typologischen Verwerthung des Ritus (v. 12) die Korrektur des Ausdrucks erspart gewesen wäre. Vgl. auch Kluge und Kurtz z. d. St.

Haben wir so in keiner der Stellen, in denen der Bestand der Tempeleinrichtungen vorausgesetzt sein soll, einen positiven Beweis für die Existenz Jerusalems und des Tempels zur Zeit des Briefes finden können, wie dies auch Kurtz zugiebt, so können wir weiterhin wenigstens die negative These aufstellen, dass nichts uns zwingt die, Abfassung

des Briefes vor 70 anzunehmen. Denn auch die allgemeineren Reflexionen, durch die Köstlin und, trotz des eben angeführten Zugeständnisses, auch Kurtz sich für die Ansetzung des Briefes vor 70 bestimnmen liessen, sind ohne zwingende Kraft. Zuerst sucht Köstlin die Nichterwähnung des Tempels zu erklären; er findet die Gründe dafür in der besseren typologischen Verwendbarkeit der σκηνη, in dem echt mosaischen Ursprung derselben und ihrer Einrichtungen, wodurch der Verfasser viel gründlicher allen gesetzlichen Neigungen seiner Leser von vornherein entgegentreten konnte. Aber bleibt nicht trotzdem auffallend, dass der Verfasser nicht an einer einzigen Stelle auch einmal auf die gegenwärtige, nach jener Gelehrten Meinung seine Leser fesselnde Form des jüdischen Gottesdienstes übergeht, sondern diese vollständig ignorirt? — Weiter geben Köstlin und Grimm den Gegnern die Frage auf, wie es zu erklären sei, dass der Verfasser die Zerstörung des Tempels nirgends erwähne. Diese Thatsache allein ist es, die auch Kurtz bewog, sich für eine Abfassungszeit vor 70 zu erklären. „Daraus, dass nirgends im Brief die leiseste Andeutung oder Voraussetzung, dass der Tempel und sein Kultus nicht mehr bestehe, sich findet, scheint mir geschlossen werden zu dürfen oder zu müssen, dass er allerdings noch bestand" Darauf ist zu antworten: 1. Der Verfasser hatte keinen Anlass, bei Behandlung der rein ideellen Frage über die Stellung des Christenthums gegenüber dem νομος als Kultusordnung auf die geschichtlichen Verhältnisse des Augenblicks einzugehen. 2. Für die Leser konnte eine solche Berufung auf die geschichtliche Thatsache nicht beweisend sein. Denn sie konnten sich ruhig auf die Hoffnung einer Wiederherstellung berufen; und hätten dies auch, wenn sie wirklich Judaisten gewesen wären, gewiss gethan; denn Holtzmann's Bemerkung zu 8, 13 ist geschichtlich unbestreitbar: „Der αφανισμος war für das jüdische und judenchristliche Bewusstsein erst mit dem Misserfolge Barchochba's eingetreten". Ob aber wirklich alle Andeutungen, dass Stadt und Tempel vor dem Augen des Schreibers und der Leser zerstört daliegen, fehlen, bleibt späterer Untersuchung vorbehalten.

Als letzten Grund allgemeinerer Art macht Köstlin geltend: Nach der Zertsörung Jerusalems „konnte das Aufgeben der religiösen und nationalen Gemeinschaft mit dem Judenthum und die daraus entstehende jüdische Feindschaft für die Leser unmöglich mehr so viel Unangenehmes und Drückendes mit sich führen, dass es so inständiger Ermahnungen zu muthigem, standhanftem und geduldigem Ertragen dieser Unannehmlichkeiten bedurft hätte". Aber erstlich ist nirgends gesagt, dass jüdische Feindschaft jene Ermahnungen nöthig machte; vielmehr war, wenn es sich überhaupt bei den Lesern um Abfall zum Judenthum gehandelt haben sollte, der Grund dafür ein positiv-religiöser, die Ueberschätzung des jüdischen Kultus. Zweitens wird für die gegenseitige Stellung von Juden und Christen ausserhalb Palästina's der Fall Jerusalems keinen so eingreifenden Einfluss gehabt haben. Drittens dauerten die Gehässigkeiten der Juden gegen die Christen, wie andererseits die vom römischen Staat den Juden gewährten Privilegien nach der Zerstörung der Stadt ununterbrochen fort. So hatte dieses Ereigniss in den religiösen Verhältnissen der im römischen Reich irgendwo wohnenden Leser unseres Briefes, wie überhaupt der Juden und Christen kaum etwas Wesentliches geändert. —

Das Resultat dieser Abhör der Vertheidiger der Zeitgrenze 70 für Abfassung des Briefes ist somit: Es lässt sich weder aus dem Gesammtinhalt, noch aus einzelnen Stellen des Briefes ein Beweis dafür erbringen, dass zur Zeit seiner Abfassung der Tempel und der Opferdienst noch bestanden habe. Der Brief beschäftigt sich mit dem mosaischen Gesetz und reflectirt gar nicht auf den Bestand seiner Ordnungen in der Gegenwart des Schreibenden. (Der zwingendste Beweis aber wird erst zu erbringen sein, wenn wir positiv den Zweck des Briefes untersuchen und finden werden, dass derselbe weder vor Tempelanhänglichkeit und Opferkultus, noch vor Rückfall ins Judenthum überhaupt, sondern nur vor Abfall vom Christenthum warnen will.)

Ist im Briefe der zeitliche Bestand des Tempels nicht vorausgesetzt, so fällt auch jeder Grund fort, die Leser in

örtlicher Nähe desselben zu suchen. Dass uns übrigens hiezu, auch bei anderer Entscheidung der eben behandelten Frage, nichts nöthigt, hat Kurtz (S. 30 f.) treffend gezeigt. Der Vollständigkeit halber sei erlaubt, die von ihm ausgeführten Gründe hier einfach zu referiren. 1. Der Beweis, dass den Christen aller Welt in urbildlicher Vollkommenheit gegeben sei, was die Juden nur in Jerusalem finden, hatte für die Diaspora mindestens das gleiche Interesse, als für die Gemeinden in unmittelbarer Nähe des Tempels. 2. Es ist nie berücksichtigt, dass die Nähe des Tempels auf die Leser einen verlockenden Reiz ausübte, sich an den jüdischen Religionsübungen zu betheiligen. 3. Der Tempel selbst ist überhaupt nie genannt. 4. Die Opfermahlzeiten, überhaupt die der persönlichen Theilnahme am Tempelkultus eigenthümlichen Handlungen sind nirgends besonders berücksichtigt. Hiezu fügen wir mit Lipsius [1]) noch den Grund, dass selbst die (von ihm früher vorausgesetzte) „Beziehung der Leser zum Tempelkultus" nicht auf ihren Wohnort in der Nähe des Tempels schliessen lässt, „da bekanntlich auch die auswärtigen Juden, so lange der Tempel bestand, durch Festreisen und Festgeschenke mit dem Opferdiest in Verbindung blieben". Durch andere positive Gründe aber ist sogar die Unmöglichkeit Jerusalems als Wohnort der Leser unwiderleglich nachgewiesen von Köstlin, 54, S. 366—84. Wieseler, Uss. II, S. 43—66. Holtzmann in Bunsen's Bibelw. VIII, S. 525—27. Grimm, S. 46—53. „Es spricht alles gegen Jerusalem." (Mangold, in Bleek's Einl. S. 612.) „Seit 1866 hat kein namhafter Forscher die jerusalemische Hypothese mehr erneuert." (Holtzmann).[2])

Wenn dagegen noch eine grosse Anzahl Gelehrter sich für Alexandria entscheiden, so hat doch ausser Wieseler keiner die Nähe des Tempels von Leontopolis hiefür als Beweis benutzt. Trotzdem glauben wir auch die Unmöglichkeit

1) A. a. O. S. 410.

2) Vgl. ebenso Zahn, Realencycl. S. 663 f. Overbeck, a. a. O. S. 9. „Die evidente Unmöglichkeit gerade dieser Adressirung des Briefes."

von Alexandrien zu den feststehenden negativen Resultaten der neueren Untersuchungen rechnen zu dürfen. Doch sind wir auch hier den namhaften Vertretern dieser Adresse eine enauere Prüfung ihrer Gründe schuldig.

Für Alexandrien haben mit der ausführlichsten Begründung Köstlin (54 S. 388 ff.) und Wieseler (Uss. II S. 66 ff. u. theol. St. u. Kr. 1867, III) sich erklärt. Ebenso haben sich Ritschl (theol. St. u. Kr. 66, S. 90 ff.) und Hilgenfeld (Einl. S. 385) für diese Hypothese ausgesprochen. Alle dafür geltend gemachten Gründe führen aber nur bis zu der Möglichkeit, nicht aber zur Nothwendigkeit, die Leser in Alexandrien zu suchen, wie Grimm, der a. a. O. S. 54—69 alles, was dafür geltend gemacht worden und zu machen ist, zusammengestellt und abgewogen hat, deutlich zeigte. Nur das Doppelte sei hier hervorgehoben, erstlich, dass die Hypothese von Wieseler II, 34 f. 51 f., dem Verfasser schwebe der Tempel zu Leontopolis vor, durch die Entgegnungen von Delitzsch (Z. f. luth. Th. u. Kr. 49), Ritschl, Lünemann, Holtzmann, Kurtz, Grimm als ein für allemal beseitigt gelten darf, und sodann, dass die Mehrzahl der von den genannten Alexandriavertretern angeführten Gründe auf einer Uebertragung des aus dem Brief sich ergebenden Charakters des Schreibers auf die Leser beruht, während schon die paulinischen Briefe ein Beispiel dafür sind, wie ein Briefsteller häufig Argumente und Gedankenkreise seinen Entwickelungen zu Grunde legt, die wohl für ihn, aber nicht ohne Weiteres für die Leser als sichere Ausgangspunkte dienen konnten (man vergleiche nur die Verwendung rabbinischer Scholastik in den Briefen an die heidenchristlichen Galater und Römer). Verräth sich also der Schreiber als ein Mann von alexandrinischer Bildung, so ist daraus für die Heimath seiner Leser gar kein Schluss zu ziehen.[1]) Am meisten Schein erweckt der Versuch, diesen Schluss zu rechtfertigen, bei Köstlin 54. S. 404—14, der zeigt, dass der Verfasser zu seiner Gemeinde im engsten persönlichen Verhältniss stand, also wohl mit ihr die gleiche

1) Vgl. auch Lipsius a. a. O.

Heimath hatte. Aber steht der Paulus der Korintherbriefe nicht in gleich engem Verhältniss persönlicher Bekanntschaft mit dem Korinthern, und der Paulus des Philipperbriefes ebenso mit den Römern? Lässt sich nun auch gegen Alexandrien der Gruss von τοις απο της Ιταλιας seit Zahn's Aufweis einer analogen Fassung bei Pseudoign. *ad Heron.* 4 nicht mehr ins Feld führen, da die Formel nicht sicher stellt, dass die Grüssenden ausserhab Italiens weilen, wobei übrigens immerhin unerfindlich wäre, warum gerade sie, die gewiss an ihrem gegenwärtigen Aufenthaltsort mit Christen zusammen wären, allein nach Alexandrien Grüsse senden sollten, so spricht, wie schon Schneckenburger, St. u. Kr. 59, S. 297 zugestanden und Grimm a. a. O. von Neuem geltend gemacht haben, entschieden gegen Alexandrien, dass „gerade die alexandrinischen Väter von der Bestimmung des Briefes nichts wissen, sondern denselben von Paulus in der palästinensischen Landessprache an palästinensische Christen verfasst sein lassen". Diese auffallende Erscheinung suchen sich die Vertreter Alexandriens auf verschiedene Weise zu Recht zu legen. Schneckenburger a. a. O. vermuthet, dass durch die gnostische Bewegung das Bewusstsein der alexandrinischen Gemeinde sehr gründlich auf eine dem Inhalt unseres Briefes entgegengesetzte Richtung hinübergetrieben wurde. Aber abgesehen davon, dass wir über die Stellung der Gnostiker zu dem Briefe keine Nachricht haben, sollte man denken, dass derselbe ebenso für sie selbst als Basis, wie für deren Gegner als Grenzlinie der berechtigten Gnosis ein geeignetes Schriftstück war, dass ihn also die Gnosis viel eher in den Mittelpunkt der Bewegung stellen, als verdrängen musste. Hilgenfeld (Einl. 386) findet jenes Vergessen begreiflich, „wenn der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde gerichtet, vielmehr etwa mit einem nicht erhaltenen Privatschreiben an ein dem Verfasser befreundetes hebräisches Gemeindeglied zur Mittheilung an die übrigen Hebräer geschickt war". Aber erstlich ist der Brief an eine ungetheilte Gemeinde gerichtet[1]); und sodann

1) Vgl. S. 439.

würde sich auch in dem von Hilgenfeld angenommenen Falle die völlige Verwischung jeder Erinnerung nicht erklären lassen, denn der Verfasser war jedenfalls der ganzen Gemeinde bekannt und darum konnte auch sein Brief und seine Verfasserschaft derselben nicht verborgen bleiben, wenn die erste Bekanntschaft mit beiden auch durch ein einzelnes Mitglied derselben vermittelt worden wäre. Köstlin's Hypothese endlich (54, S. 414 ff.), die Judenverfolgungen vom Jahre 66 und im trajanischen Kriege möchten auch die Judenchristen getroffen und so Brief und Verfasser in Vergessenheit gebracht haben, leidet an der grössten Unwahrscheinlichkeit, sowohl was die Thatsache als was die Wirkung betrifft. Denn ob jene Verfolgungen auch die Judenchristen trafen, ist unerweislich; und wenn, so musste eine Verfolgung im Gegentheil einen *λογος παρακλησεως* (13, 22), der gerade für eine solche berechnet war, doppelt wieder in Bekanntschaft bringen.[1]) Sind so für den Einleitungsforscher in Beziehung auf Entstehungszeit und Bestimmungsorte des Briefes alle bestimmten Eingrenzungen durch die neueren Untersuchungen gefallen, in dem Sinne, dass wir weder in der Bestimmung der Entstehungszeit an die Jahre vor 70, noch in der Bestimmung der Adresse an die Nähe eines Tempels gebunden sind, ja haben sich in der letzteren die konkreten Hypothesen von Jerusalem und Alexandrien als im höchsten Grade unwahrscheinlich, um nicht zu sagen unmöglich erwiesen, so hat die Untersuchung ein nahezu unbegrenztes Feld der Möglichkeiten vor sich, wenn sie sich an die Beantwortung jener Fragen macht, zur Beantwortung selbst aber keine anderen Mittel als den Inhalt des Briefes selbst. —

„Dass der Brief für einen judenchristlichen Leserkreis bestimmt gewesen, ist nicht blos allgemein anerkannt, sondern auch durch Inhalt und Zweck (vgl. § 3) augenfällig gewiss",

---

1) Vgl. gegen Alexandrien auch Riehm, Lehrbgr. S. 27—30, Lünemann, S. 39—46, und Mangold-Bleek mit dem Urtheil Mangold's (S. 611 f.): „Die Gründe Bleek's gegen die Bestimmung des Briefes nach Alexandria sind schlagend."

schreibt Lünemann.[1]) Während nun Ritschl[2]) bei den Lesern einen „ungebrochen judenchristlichen Charakter" voraussetzt, d. h. Juden in ihnen sieht, die an Jesum als Messias glaubten, während Köstlin[3]), Grimm[4]), Lipsius[5]) und die meisten in ihnen wenigstens eine unvermischt judenchristliche Gemeinde, die aber schon mit vielen national-jüdischen Anschauungen und Sitten gebrochen hatte, erkennen, räumen Wieseler[6]), Holtzmann[7]), Kurtz[8]), Mangold[9]) wenigstens die Möglichkeit einer gemischten Gemeinde ein; ja Schneckenburger[10]), der sich auch Judenchristen als Empfänger des Briefes denkt, sagt: „Dieses freilich liesse sich auch denken, dass Gemeinden bestanden, welche nicht durch jene Gegensätze zwischen Juden- und Heidenchristen beunruhigt wurden und in welchen die gemeinsame Anerkennung Christi sowohl als des alten Testaments nach seinem prophetischen Theil und geistigen Begriff eine gewisse Harmonie erzeugte, oder dass wenigstens der an sie schreibende Verfasser von diesem höheren, grossartigen Standpunkt ausging." Schürer vermuthet in den Lesern Proselyten, giebt also den jüdischen Nationalcharakter derselben auf und sieht in ihnen geborene, wenn auch jüdisch vorgebildete Heidenchristen. Kurzer Hand ist dagegen stets der Versuch von Röth[11]), Heidenchristen als Leser nachzuweisen, als „seltsam" abgewiesen worden. Wenn nun aber als Wohnort der Empfänger Jerusalem und Alexandrien unmöglich, Jamnia, worauf Grimm, ohne bis jetzt Unterstützung zu finden, sich gewiesen sieht, unwahrscheinlich ist, wo wäre dann, es sei denn, dass die Gemeinde in Rom, worauf die meisten neueren Forscher sich

---

1) S. 36. 2) St. u. Kr. 66, S. 97 ff. 3) Jb. 53. S. 414 ff.
4) Z. f. w. Th. 70, S. 30 ff.
5) A. a. O., „Die Empf. sind natürlich Judenchristen."
6) II, S. 721. St. u. Kr. 6 f., S. 695 f.
7) St. u. Kr. 59, S. 298. Z. f. w. Th. 67, S. 10 f. „Allerdings muss die Gemeinde, an welche unser Brief gerichtet ist, vorwiegend aus Judenchristen bestanden haben oder zum mindesten musste das heidenchristliche Element keinen Gegensatz gegen das judenchristliche gebildet haben."
8) S. 33 f. 9) S. 612. 10) St. u. Kr. 59, S. 191.
11) Schon 1836.

geeinigt haben[1]), entgegen den für mich überzeugenden Gegenbeweisen vieler Gelehrten judenchristlichen Charakters war, wo wäre da die aus dem „Zweck" des Briefes erschlossene judenchristliche Gemeinde zu finden?

Wenn auch undankbar, so ist es doch oft gut, allgemein angenommene Wahrheiten immer wieder auf ihre Gewissheit zu prüfen, doppelt wenn die Schwierigkeit, sie mit anderen als Wahrheit allmählich sich Geltung verschaffenden Resultaten zu vereinigen, jene Gewissheit erschüttert. Rom die Adresse des Hebräerbriefes; Rom heidenchristlich, die Adressaten des Briefes judenchristlich — diese drei unvereinbaren Thesen verlangen eine erneute Untersuchung jeder derselben. Da mir die beiden ersteren wohl begründert erscheinen, soll zunächst die dritte eine neue Probe bestehen.

Da die Ueberschrift, deren späteren Ursprung und Unverwendbarkeit für Bestimmung der Adresse Wieseler[2]), Holtzmann[3]) u. a. genügend nachgewiesen haben, ausser Betracht bleibt, setzen sich die Beweisgründe für jene These aus zwei Reihen zusammen, erstens: einzelne Ausdrücke und Aussprüche im Brief, durch welche die Leser deutlich als Judenchristen bezeichnet sein sollen, und zweitens der Zweck des Briefes, welcher Gemeindeverhältnisse verrathen soll, die nur bei Judenchristen zu denken seien.

1. Die einzelnen Ausdrücke. Die Leser werden ohne nähere Bestimmung mit *ο λαος*, *ο λαος του θεου*, *σπερμα Αβρααμ*, die alten Juden mit *πατερες* bezeichnet (Bleek, De Wette, Köstlin 53. S. 415 ff., Grimm 70. S. 34 f. Dagegen vergl. Hilgenfeld Z. 72 S. 21 f., Wieseler II, 37 ff.). Zur rechten Würdigung dieser Bezeichnungen ist zu bedenken: Der Verfasser ist Universalist, wie 2, 9. 11. 1, 3. 12. 24 etc. deutlich zeigen; er kennt die Briefe resp. die Ausdrucksweise Pauli (Ga. 6, 16. 1 Ko. 10, 18. 2 Ko. 6, 16. Rö. 9, 25) und wohl auch der Apokalypse (8, 4. 21, 3); bald nach ihm finden sich die Aussprüche der universalistischen Briefe 1 Petr. 2, 9 f., Tit. 2, 14; er überträgt mit

1) s. unten. 2) II, S. 22—30. 3) 67, S. 29 ff.

grosser Kühnheit vermöge seiner typologischen Auffassung des alten Testaments specifisch alttestamentliche Begriffe auf die Christen mit völliger Aufgabe der alttestamentlichen Vorstellung, z. B. 13, 11 *οι τη σκηνη λατρευοντες*; 3, 6. 10, 21 *ο οικος του θεου* (vgl. die Ausdrücke *θυσιαστηριον* 13, 10 *εσωτερον του καταπετασματος* 6, 19 u. f. f.). Sollte es nun bei dieser typologisirenden Manier des Verfassers erstaunlich sein, dass er auch die oben zusammengestellten Ausdrücke, ihres alttestamentlichen Sinnes entkleidet, für die neutestamentliche Gemeinde verwendet, zumal da hier durch Paulus dem leichten Verständniss derselben vorgearbeitet war, und da wir sehen, dass bald nachher dieser Sprachgebrauch auch bei nicht typologisirenden Schriftstellern gang und gäbe ist? Stellen wie 5, 3. 7. 27. 9, 7. 11, 25 zeigen, wie den Verfasser die seiner ganzen Ausführung zu Grund liegende Idee, Christus als den neutestamentlichen Hohenpriester darzustellen, darauf führen musste, auch jene Bezeichnung des alttestamentlichen Bundesvolkes auf das durch Christi Priesterthum an seine Stelle getretene neutestamentliche Bundesvolk zu übertragen. So ist denn auch 2, 17. 13, 12 der Ausdruck *λαος* im Zusammenhang mit dem entsprechenden Typus *αρχιερευς* gebraucht; so dass nur 4, 9 *ο λαος του θεου* ohne einen den typischen Gebrauch erklärenden unmittelbaren Zusammenhang steht, wenn wir als solchen nicht die Typologisirung des Sabbat zur neutestamentlichen „Ruhe (*καταπαυσις*)“ ansehen wollen. — Ist aber etwa einem so schöpferisch originellen Verfasser mit Grimm die kleine, fast listige und unehrliche Klugheit, dass er seinem judenchristlichen Leserkreis zu lieb seinen Universalismus, den er inconsequent genug an anderen Stellen doch ziemlich unverblümt zur Schau trägt, verhüllt habe, und damit die grosse Unklugheit, dass er eine der mächtigsten gegen das Judenchristenthum sprechenden Thatsachen, die Annahme des Christenthums unter den Heiden, nicht für seine Zwecke, wie sie eben jene Gelehrten voraussetzen, verwendet hat, eher zuzutrauen, als die Originalität einer nach Pauli Vorgang kaum mehr kühn zu nennenden Terminologie, die ihm sein ganzer Standpunkt nahe legen musste? — Zum Ausdruck *πατερες* vergleicht Wieseler

mit Recht Rö. 4, 11. 12. 16. 18. 1 Ko. 10, 1. Und musste nicht die paulinische Idee, dass die Christen an die bevorzugte Stelle des Judenvolks getreten und auf seinen Stamm aufgepropft seien und dass Abraham ein Vater aller Gläubigen sei, nothwendig die Auffassung der alten Juden, besonders der Juden zur Patriarchen- und Prophetenzeit als Väter der Christen hervorrufen? Dies anzunehmen, scheint denn auch Grimm (S. 35) nicht abgeneigt, nur der Ausdruck *σπερμα Αβρααμ* 2, 16 bietet ihm unüberwindliche Schwierigkeiten für die universalistische Auffassung. Auch hier haben wir einen Vorgänger an Paulus Ga. 3, 7. 29. Rö. 4, 11 ff. bes. 16 f. Wenn aber Paulus, der Vorgänger, seine Bezeichnung noch dialektisch rechtfertigen musste, muss es darum ein Späterer auch noch thun, um nicht missverstanden zu werden? Kann inzwischen nicht jener durch Paulus ein für allemal gerechtfertigte Ausdruck in den Gemeinden bekannt und üblich geworden sein? Ja, ist der Ausdruck denn so wesentlich verschieden von seinem Analogon *πατερες*, dass er nicht ebenso wie dieser, schon durch die Verheissungen 1 Mos. 12, 3. 18, 18. 22, 18. 17, 5 ff. (cf. Rö. 4, 17. Ga. 3, 9) gerechtfertigt erschien? (cf. Wieseler, St. u. Kr. 67. S. 696 f.). Der Einwand, den z. B. auch Köstlin und Schmiedel[1]) erhob, dass hier, wo das *σπ. Αβρ.* den Engeln gegenübergestellt sei, das erstere, wenn dieser Gegensatz logisch scharf gefasst werden wolle, nicht geistig gefasst werden dürfe, übersieht, dass das geistig gefasste *σπερμα Αβρ.*, d. h. die Christen nicht weniger den Engeln gegenüberstehendes Fleisch und Blut, nicht weniger Menschen, gleich Abraham sind, als das leibliche *σπ. Αβρ.* Im Zusammenhang wird nicht darauf reflectirt, wodurch die Christen *σπερμα* Abrahams, sondern nur darauf, dass sie Abraham wesensverwandt sind, dass sie, in der gleichen Lage wie er, den gleichen Ausweg wie er gesucht haben. Der vorhin schon zurückgewiesene Gedanke aber, der Verfasser hebe seinen judenchristlichen Lesern zu Liebe trotz seines principiellen Universalismus nur das *σπ. Αβρ.* als Gegenstand

---

1) „*Quae intercedat ratio interdoctrinam epistolae ad Hebraeos missae et Pauli Ap. doctrinam.*" Habilitationsschrift 1878, S. 23 f.

der Erlösung hervor, ist hier doppelt bedenklich, da hier, wo es sich um eine von den Lesern völlig abstrahirende Erörterung des Werkes Christi handelt, diese Beschränkung der Erlösung nur im Sinne eines ernstlich gemeinten Partikularismus verstanden werden könnte (Vgl. Wies. II 41).

Aber auch Schmiedels Versuch[1]), die Incongruenz, dass ein universalistisch gesinnter Christ „*judaisticam opinionem de populo dei retinuit*", daraus zu erklären, dass er obwohl auf des Paulus Schultern stehend, doch nie seine Gedankengänge innerlich sich ganz angeeignet hatte, will hier nicht zutreffen, wo es sich nicht um paulinischen Gedanken, sondern um einen paulinischen Terminus handelt. Ueberdies war eben dies das Wesen des Universalismus, dass man die Christen als solche für das Volk Gottes ansah; und wer Universalist war, konnte nicht mehr in judaistischem Sinne diesen Terminus brauchen, ohne im Kernpunkt seiner These sich selbst zu widersprechen.

Somit beweisen alle diese Bezeichnungen der durch Christum Erlösten so wenig einen judenchristlichen Leserkreis, als einen Partikularismus des Verfassers. Höchstens dürften sie dafür sprechen, dass die Zeit, in der Paulus diese Bezeichnungen der Christen schuf und vertheidigen musste, schon länger vorüber ist und man sich an dieselben gewöhnt hatte, so wie zur Entstehungszeit von 1 Petr. und Tit. —

„Christus ist gestorben *εις απολυτρωσιν των επι τῃ πρωτῃ διαθηκῃ παραβασεων*." Diese Zweckbestimmung (9, 15) soll nach Ritschl (S. 94) eine Abstufung von der anderen *υπερ παντος* (2, 9) sein, veranlasst durch das beschränktere Gebiet, das Schreiber wie Leser zunächst interessire, und so beweisen, dass die letzteren geborene Juden sind. Der Schluss ist fein; aber die Voraussetzung, nämlich die Veranlassung des Ausdrucks, wie sie Ritschl bestimmt. nicht bewiesen. Im Zusammenhang handelt es sich um eine vergleichende Schätzung der neuen und der alten Stiftung (Vgl. Wieseler II, 37, Anm. 1). Der Gedanke ist: Hatte die erste Stiftung den Zweck des *αγιαζειν* (v. 13), so hat

1) a. a. O. S. 24.

sie dies so wenig erreicht, dass sie im Gegentheil *παραβασεις* hervorgerufen hat (daher *επι τη πρωτη διαθηκη*), und dass auch für sie und trotz ihr eine neue Stiftung nöthig war, um eine *απολυτρωσις* dieser *επι τη πρωτη διαθηκη παραβασεων* möglich zu machen. Somit erklärt sich der Ausdruck völlig als veranlasst durch den Zweck des Abschnittes, die alte und neue Stiftung zu vergleichen, was in ihm am kürzesten und prägnantesten geschah. Dass die Leser selbst an jenen *επι τη πρωτη διαθηκη παραβασεις* Theil hatten, ist nicht gesagt. Vielmehr fällt gerade auf, dass der Verfasser v. 14, wo er ganz allgemein von der reinigenden Kraft des Blutes Christi redet, seine Leser mit *υμεις* anredet, in der unmittelbaren Umgebung aber, v. 13 und 15, wo der Vergleich mit der jüdischen Stiftung ausgeführt ist, diese Anrede unterdrückt ist, und an ihre Stelle die dritte Person tritt, *οι κεκοινωμενοι* und *οι κεκλημενοι*. Liest man die drei Verse mit Beachtung dieses Wechsels im Zusammenhang, so wird man sich des Eindrucks nicht erwehren können, dass es dem Verfasser unmöglich war, in v. 13 und 15, so wie in v. 14 seine Leser anzureden, eben weil sie nicht, wenigstens nicht alle, unter die dort besprochenen Rubriken fielen. —

6, 1 wird zu den Anfangsgründen des Christenthums die *μετανοια απο νεκρων εργων* gerechnet; 9, 14 dem Blut Christi zugetraut, das Gewissen der Leser zu reinigen (*καθαριζειν*) *απο νεκρων εργων εις το λατρευειν θεῳ ζωντι*. Die *νεκρα εργα* sind in der letzteren Stelle dem *θεος ζων* gegenübergestellt, wie in der ersten Stelle an die *μετανοια απο νεκρων εργων* unmittelbar die *πιστις επι θεον* gereiht wird. Der *θεος ζων* ist aber der Gott des alten Bundes, im Gegensatz zu den heidnischen Göttern: Jos. 3, 19. 1 Sam. 17, 26. 36 2 Kön. 19, 4. Röm. 9, 26. 2 Kor. 6, 16 (vgl. 15). 1 Thess. 1, 9. Ap.-Gesch. 14, 15. Angenommen nun, die *νεκρα εργα* bedeuteten jüdische Gesetzeswerke, so wäre für Judenchristen, die eben mit ihren Werken ihrem, dem lebendigen, Gott in seinem Sinn zu dienen überzeugt waren, dieses unbewiesene in Gegensatzstellen von beidem nur eine unverständliche Behauptung, deren Recht erst zu beweisen der Verfasser ihnen schuldig war. Wie hätte der Verfasser aber gar sich selbst

widersprochen, wenn er, dessen ganzes Schreiben den Zweck haben soll, die Judenchristen von ihrem jüdischen Kultus abzubringen, 6, 1 dazu auffordern würde, die Lehre von der Abkehr von den Werken jenes Kultus bei Seite zu lassen.[1]) Was für einen Sinn endlich sollte es haben, diesen nach des Verfassers Meinung sittlich indifferenten Werken gegenüber zu der sittlichen Bewegung der *μετανοια* zu mahnen oder ihnen gegenüber gar von einem Bedürfniss zu reden, dass das Gewissen von ihnen „gereinigt“ werde? Es könnte sich ihnen gegenüber nur um ein „Befreien“, nicht um ein „Reinigen“ handeln. Uebrigens hat Köstlin (54, S. 469ff. Anm.) die Unmöglichkeit der Fassung der *νεκρα εργα* im Sinn von Gesetzeswerken so überzeugend nachgewiesen, dass nichts beizufügen bleibt, wenn sie auch von Delitzsch, Wieseler (I, S. 56), Lünemann (z. d. St.), Hilgenfeld (Einl. 367) noch festgehalten wird. Die alleinmögliche Fassung „sündliche Werke“ haben Riehm (568 f.,) Ritschl, (St. u. Kr. 66, S. 95 f.,) Kurtz (z. d. St.) treffend nachgewiesen. Die sündlichen Werke sind „todt“, weil sie nicht gethan sind „*εν θεῳ ζωντι*“. Eine Parallele bildet Joh. 3, 21, wo „*οτι εν θεῳ εστιν ειργασμενα*“ den Gegensatz zu *εργα πονηρα* in v. 19 darstellt. Also ist auch in diesem Ausdruck nichts angedeutet über die vorchristliche Nationalität der Leser. —

Nun bleiben nur noch die zwei Stellen 9, 10 und 13, 9—13, auf die sich die Vertheidiger des judenchristlichen Charakters der Leser berufen könnten. Die erstere Stelle würde an sich nur unter der Menge der Stellen aufzuzählen sein, in denen der Verfasser die Geltung des mosaischen Gesetzes bespricht und woraus die Gelehrten schlossen, dass die Leser von Geburt diesem Gesetz nahe gestanden haben mussten, wenn nicht Ritschl (Altk. Kirche S. 163. St. u. Kr. 66, S. 100f.) sie zur Begründung seiner Ansicht verwendet hätte, dass die Leser sogar noch zur Entstehungszeit des Briefs dem Gesetze anhingen. Er sagt nämlich: „An dieser Stelle ist nur von den Opfern, nicht von den anderen Gewohnheiten ausgesagt, dass sie bis zur Zeit der Verbesserung, d. h. bis auf

---

1) vgl. Kurtz z. d. St.

Christus auferlegt seien. . . . . Nach Massgabe der von ihm befolgten typologischen Methode musste man auch erwarten, dass er das Gegenbild von Beschneidung, Reinigung, Enthaltung von unreiner Speise im Christenthum nachgewiesen haben würde, wenn er jene jüdischen Uebungen aus dem Kreise des christlichen Lebens ebenso verbannen wollte, wie die Opfer." Aber erstlich ist hier die Voraussetzung unbewiesen, dass es sich bei den Lesern erst noch um die Verbannung jener Gewohnheiten handelte; vielmehr soll ja eben dies erst bewiesen werden. Zweitens macht die Stelle selbst viel eher wahrscheinlich, dass jene Gewohnheiten von den Lesern schon überwunden waren. Auf sie, als auf den Opfern völlig analoge Dinge, scheint sich der Verfasser zu berufen; von ihnen scheint er als anerkannt vorauszusetzen, dass sie als *δικαιωματα σαρκος* nur *επικειμενα μεχρι καιρου διορθωσεως* sind, und ihnen stellt er nun die Opfer gleich. Was für einen Sinn soll denn die Anführung dieser drei weiteren Sitten haben? Der einzig denkbare ist der, dass er sie auch unter die *δικαιωματα σαρκος* und somit auch unter die Bestimmung *επικειμενα μεχρι κ. δ.* subsummirt. Und was für einen Grund kann denn der Verfasser zu ihrer Herbeiziehung haben, als dass er durch diese Analogie den Lesern seine Beurtheilung des Opferkultus plausibler machen konnte, weil sie über jene drei Punkte schon länger im Klaren waren? Gegen den Versuch Ritschl's überhaupt, in den Zwecken des Verfassers zwischen einzelnen Gesetzesbestimmungen zu unterscheiden (wie er zu 7, 11—18 sagt, dass von einer Aenderung des mosaischen Gesetzes nur die Rede sei „sofern das alte Priestergesetz durch das Priesterthum Christi thatsächlich ungültig gemacht worden ist"[1]) und zu v. 13, 10—12, dass „des Verfassers Beweis der Ungültigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint sei, dass er auch die andern Ordnungen der Beschneidung, der Reinigung u. dgl. aufgegeben wissen wolle"[2]) ist zu bemerken, dass die Aussprüche 7, 12 (*μεταθεσις του νομου*), 7, 18 (*αθέτησις της εντολης*),

1) Altk. K., S. 163f.
2) St u. Kr., 1867. S. 98.

19. 8, 13. 9, 1 (ειχε μεν ουν και η πρωτη [διαθηκη] δικαιωματα λατρειας, wozu doch gewiss alles 9, 10 Genannte gehört) in ihrer Kürze so allgemein und principiell lauten, dass es unmöglich ist, ihrer Allgemeingeltung durch den Einwand zu entgehen: „es ist eben nicht direkt ausgesprochen, was direkt ausgesprochen werden musste, wenn es gesetzestreue (aber dieser Charakter der Leser soll ja hiedurch eben erst bewiesen werden!) Judenchristen von der mosaischen Sitte abbringen sollte." Ferner hat aber Ritschl bei seiner Hypothese nicht genügend beachtet, wie sehr in der Anschauung jener Zeit das Gesetz ein untheilbares Ganze, ein Organismus war, dem gegenüber es sich nur um Entweder-Oder, nicht um Theils-Theils handeln konnte (vgl. ebensowohl Gal. 5, 3 als Mt. 5, 18f. als Jak. 2, 10).[1])

Betreffend 13, 9—13 kann zunächst als erwiesen vorausgesetzt werden, dass es sich dort nicht um Opfermahlzeiten, sondern um Speisegebote handelt.[2]) Der typologische Beweis dafür, dass für den Christen Speiseregeln keine Geltung haben, ruht auf dem Resultat der früheren Auseinandersetzungen, dass Christus das Sühnopfer der neuen Stiftung sei; bei Sühnopfern aber schliesst das Gesetz jede Speisebestimmung aus. Ebenso der Nachweis des letzteren, wie das Bedürfniss, durch eine neue Analogie gelegentlich nachzuweisen, dass seine Thesis „Christus vertritt das Sühnopfer des Gesetzes" richtig sei, führt ihn auf die geschichtliche Erinnerung, dass Christus ausserhalb des Thores litt (vgl. die Konjunktionen γαρ bei v. 11 und das nachtragende διο v. 12). Daran knüpft der unermüdliche Allegoriker mit neuer typologischer Verwendung der letzteren Thatsache die Mahnung an seine Leser: τοινυν εξερχωμεθα προς αυτον εξω της παρεμβολης τον ονειδισμον αυτου φεροντες. — Wer den Ausdruck εξερχωμεθα wörtlich nimmt, muss Ritschls Meinung vom ungebrochenen Judenchristenthum der Leser

1) Vgl. auch Wieseler, St. u. Kr. 1867, S. 704ff. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1867, S. 20f.

2) Vgl. Holtzmann, Z. f. w. Th. 1867, S. 23: „Die Bemerkungen von Delitzsch S. 674f. gegen die Auslegung von Opfermahlzeiten treffen ihr Ziel."

Recht geben. Da diese aber, wie eben gezeigt, unmöglich ist, muss man auf eine das Wort pressende Benutzung desselben verzichten und es nur durch die Vorstellung in v. 12 veranlasst denken. Dann beweist es aber überhaupt nichts mehr für den augenblicklichen, geschweige den früheren Stand der Leser in Beziehung aufs Judenthnm; sondern der Schwerpunkt des Gedankens liegt auf dem Participialsatz, durch den der Verfasser auf die Lage der Christen (10, 33. vgl. 12, 26) hinweist; und der Gedanke ist: statt dass Ihr Euch anlehnet an jüdische Gewohnheiten, stellt Euch frei hin in die Welt, wenn Ihr auch dadurch Schmach auf Euch ziehet.

2. Der Zweck des Briefes. Haben wir im Briefe keinen Ausdruck gefunden, der eine direkte Aussage des judenchristlichen Charakters der Leser enthielte, so bleibt die Möglichkeit offen, aus dem Zustand der Gemeinde, wie ihn uns der Zweck des Briefes erschliessen lässt, zu erkennen, dass sie einen judenchristlichen Charakter hatte. Der Schluss, der hier gemacht wird, lautet: der Brief bekämpft judaistische Neigungen; hieraus ist auf einen judenchristlichen Charakter der Leser zu schliessen. Nur darüber ist man nicht einig, ob die Leser in Gefahr stehen, nur in's Judenchristenthum, oder aber in's Judenthum abzufallen. (Das Letztere vertritt Grimm gegen Wieseler und Holtzmann mit der Begründung (S. 39), dass „die starke Aeusserung des Verfassers über die Abgefallenen in 10, 29 nun und nimmermehr auf einen Abfall zum Judenchristenthum passt"; womit er gewiss Recht hat; ob es sich aber darum nothwendig um einen Abfall zum Judenthum handelt?) In den bisherigen gelehrten Untersuchungen dieser Frage fälllt das Fehlen jeglichen Beweises des Ausgangspunktes auf; dass die Bekämpfung judaistischer Neigungen der Zweck des Briefes sei, wird überall als selbstverständlich vorausgesetzt, z. B. bei Köstlin 53. S. 414: Der Brief „bekämpft von Anfang bis zu Ende eine nur bei ehemaligen Juden denkbare Anhänglichkeit an das mosaische Gesetz, an das levitische Priesterthum und an den Tempelkultus". Wieseler (II. S. 11): „Der Brief kann, da er zum Hauptthema die Unvollkommenheit des

mosaischen Gesetzes und namentlich seines Opferkultus und ihre Abschaffung durch Christum macht und vor dem Abfall in den alttestamentlichen Opferdienst warnt, nur an eine oder mehrere Gemeinden, welche vorwiegend aus Judenchristen bestanden, gerichtet sein." Vgl. S. 21, wo eine Menge Stellen angeführt sind, in denen von dem Vorheraufgestellten nichts zu finden ist. Ebenso S. 32ff. Häufig werden völlig unbewiesene vermeintliche Thatsachen über die Gemeinde jenen Behauptungen über die ihr drohenden Gefahren zu Grund gelegt, z. B. bei Riehm S. 33f.: „die Leser nehmen fortwährend an dem Tempelkultus Theil"; sie „erwarteten ebensosehr als die ungläubigen Juden von dem levitischen Priesterthume und den gesetzlichen Opfern die Vermittelung der Sündenvergebung" u. s. w. Ritschl (St. u. Kr. 1866. S. 90) redet von der „Hinneigung eines Theils der Leser zur Begehung von jüdischen Opfermahlen, deren Widersinnigkeit für die Christen nachzuweisen der ganze Zweck des Briefes sei". Ebenso wird häufig aus jener Voraussetzung heraus eine einzelne Stelle kommentirt, um dann aus ihr die Voraussetzung als Schluss zu ziehen. Allgemein geschieht dies z. B. mit der Mahnung [10, 25], die Versammlungen nicht zu verlassen, wo stets als Grund Theilnahme am jüdischen Gottesdienst angenommen wird ohne jegliche Begründung im Zusammenhang. Die instruktivsten Beispiele liefert Hilgenfeld's Uebersicht über den Briefinhalt [Z. 72]: „Der Verfasser schreibt also an Leute, welche die christliche Gottesoffenbarung nicht genug beherzigten. Offenbar, weil sie noch zu sehr an dem durch Engel verkündigten Gotteswerke der Gesetzesreligion hingen." Woraus wird dies offenbar? Etwa aus dem Gedankengang 2, 2f.? „Das ‚Bekenntniss' [3, 1] weist darauf hin, dass diese Hebräer ermahnt werden mussten, dem Christenthum treu zu bleiben und nicht wieder in den Mosaismus zurückzufallen." Soll das Letztere etwa durch die ausdrückliche Anerkennung der Treue des Moses [3, 2] abgewehrt werden? „Was diese Hebräer zum Abfall von dem lebendigen Gott [3, 12] zu verführen droht, ist nichts anderes als das Judenthum." Betet denn das Judenthum nicht den „lebendigen Gott" an? u. s. w. — Es erübrigt also

trotz des allgemeinen Konsensus der Gelehrten noch, vorerst zu untersuchen, ob wirklich der Zweck unseres Briefes ist, die Leser vom Rückfall ins Judenthum (oder Judenchristenthum) abzuhalten, da hierauf die Annahme ihres judenchristlichen Charakters sich stützen muss. Da und dort begegnen uns denn auch Aussprüche, welche zu einer anderen, wie uns dünkt, richtigen Auffassung des Briefs hinführen. So ist je die erste Hälfte der vorhin angeführten Sätze Hilgenfeld's gewiss richtig; so erkennt Delitzsch (Z. f. luth. Th. u. K. 1840, S. 283 ff.) wenigstens das Negative richtig, dass „nirgends im Briefe der Besuch des Tempels oder die Beobachtung jüdischer Satzungen als das Wesentliche der Verleugnung Christi erscheine, vor welcher er warnt", und dass „überhaupt auf die Frage, ob die Leser selbst sich für noch gebunden an das jüdische Gesetz halten sollten oder nicht, nur 13, 9 in sehr indirekter Weise Bezug genommen wird". Positiv spricht er richtig von dem Zweck des Verfassers, „die Erhabenheit der neutestamentlichen Gottesoffenbarung über die alttestamentliche darzulegen". Wieseler (St. u. Kr. 1867. S. 70) sagt gut: „Abgesehen von einzelnen, die judaisirende Neigung zeigen — 10, 25. 12, 13. 15. (in welchen Stellen freilich dies keineswegs bezeugt ist) 13, 9. — verlangt der Verfasser von den Lesern keine Umkehr vom Judaismus, wohl aber Beharren in dem, was sie bereits haben, sie sollen den Anfang der Zuversicht bis zum Ende fest behaupten u. dgl. (3, 14. 6, 11. 12. 4, 14. 10, 23 u. ö.)." Ganz richtig charakterisirt Lipsius (Art. „Gnosis" in Schenkel's Bibell.): „Man merkt es dieser Darstellung an, dass sie weniger eine Lösung dringender praktischer Fragen bezweckt, als vielmehr eine theoretische Würdigung der alttestamentlichen Religionsform. Indem der Verfasser das Gesetz fast lediglich als Kultusinstitut in Betracht zieht, nimmt er keineswegs Bezug auf die praktische Frage nach dem Verhältniss seiner Leser zum Tempelkultus — sonst würde er schwerlich statt vom Tempel immer nur von der sicher der Vergangenheit angehörenden Stiftshütte geredet haben —, sondern er will sich mit seinen Lesern über das Verhältniss von Judenthum und Christenthum principiell auseinandersetzen. Das prak-

tische Interesse, welches ihm den Anlass zum Schreiben bot, liegt also jedenfalls nicht dort, wo man es gemeinhin sucht, in dem Rückfall seiner (vermeintlich palästinischen) Leser zum jüdischen Tempeldienst, welcher vielmehr, wenn nicht alles trügt, für den Verfasser schon in der Vergangenheit liegt." —

Der Brief nennt sich einen λογος παρακλησεως 13, 32. Ziehen wir denn zuerst die Stellen in Betracht, in denen diese Ermahnungen selbst ausgesprochen sind, um sodann den Unterbau jener Ermahnungen, aus dem sich nur mittelbar etwas für unsere Frage schliessen liesse, genauer zu erwägen. Hiebei sei c. 13, als der ohne inneren Zusammenhang mit dem Hauptgedanken des Briefs stehende Schlussabschnitt, zuerst absolvirt. Er enthält lauter einzelne, unter sich nicht zusammenhängende Ermahnungen, wie sie in ähnlicher Weise wohl jeder Gemeinde nahe gelegt werden mussten. Für unsere Frage nach dem Zweck des ganzen Briefes können diese darum nicht unmittelbar verwerthet werden, wenn wir auch bemerken, dass manche Züge der Gemeinde, die sich aus ihnen erkennen lassen, schon im Hauptheil angedeutet waren, wie v. 3 (cf. 10, 32—12, 29) v. 4 (cf. 12, 16), v. 7f. (deutet an, dass Abfall vom erlernten Glauben in der Gemeinde zu befürchten stand, wie viele Stellen früher). Nur in v. 9ff. wollte Ritschl „die letzte praktische Spitze der neuen Lehre des Verfassers vom Hohenpriesterthum Christi" erkennen. Aber dann stünde diese Warnung doch nicht hier unter den wie ein Anhang aneinandergereihten verschiedenartigsten Mahnungen, sondern gewiss in dem paränetischen Abschnitt, der jene Lehrentwickelung selbst abschliesst, 10, 19—31. Wären gar die Speisegesetze alteingebürgert und in der jüdischen Nationalität der Leser natürlich begründet gewesen, so hätte der Verfasser doch mit viel mehr Nachdruck und Ausführlichkeit sie behandeln müssen. So wenig man aber aus 1 Kor. 8. Röm. 14. Kol. 2, 6 auf das Judenchristenthum jener Gemeinden im eigentlichen Sinn des Worts schliessen darf, so wenig aus der Mahnung Hebr. 13, 9 auf das Judenchristenthum der Empfänger des Hebräerbriefs. Ebenso ist der Ausdruck θυσια in dem v. 15f. gebrauchten

Sinne durch das alte Testament und durch die urchristliche Terminologie so eingebürgert, dass aus ihm auf Opferneigungen der Leser nichts geschlossen werden kann. — Was nun die Mahnungen des Haupttheils c. 1—12, die allein mit Sicherheit auf die wesentlichen Eigenthümlichkeiten der Gemeinde schliessen lassen, betrifft, so sollen sie nach allgemeiner Annahme vor Abfall zum Judenchristenthum oder Judenthum warnen. Fest steht, dass es sich um die Gefahr des Abfalls vom Christenthum handelt, denn alle Ermahnungen zielen darauf ab, die Leser im Christenthum festzumachen. Aber in keiner Stelle ist angedeutet, dass das Motiv zum Abfall judenchristliche Neigungen, oder dass das Ziel des Abfalls das Judenthum sei. 2, 1 ist von *παραρυηναι* als Gefahr die Rede, dessen positive Kehrseite nach v. 3 *ουκ εκφυγειν* ist. Als Form des Abfalls ist 2, 3 *αμελειν τηλικαυτης σωτηριας*, womit in keiner Weise angedeutet ist, was solches *αμελειν* veranlasse oder worin es sich zeige. Auch aus dem Ausdruck der Mahnung *προσεχειν τοισ ακουσθεισιν* 2, 1 ist über die Art der Vernachlässigung nichts zu entnehmen. Nicht anders ist es mit den übrigen Stellen 3, 7—4, 13, besonders 3, 12f. 4, 14 u. 16. 6, 11 (cf. 3, 14). 18. 10, 22. 23. 25. 29. Viele dieser Stellen nämlich scheinen im Gegentheil völlig dagegen zu sprechen, dass Ursache oder Richtung des Abfalls Judaismus gewesen sei. *Αποστηναι απο θεου ζωντος* 3, 12 ist keineswegs der passende Ausdruck für Abfall zum Judenthum, da auch das Judenthum den *θεος ζων* verehrte, ebensowenig als gegenüber dem Judenthum „*λατρευειν θεῳ ζωντι*“ eine richtige Charakteristik des Christenthums wäre (9, 14), man müsste denn beim Verfasser Ansätze marcionitischer Gnosis voraussetzen. Die 6, 1 f. unter dem Begriff *τα στοιχεια της αρχης των λογιων του θεου* (5, 12) oder *ο της αρχης του χριστου λογος* (6, 1) zusammengestellten Lehrpunkte, von welchen der Verfasser, ohne Zweifel auf Grund der Abfallsneigungen der Leser, sagt, dass sie dieselben von neuem zu lernen nöthig hätten (5, 12), enthalten lauter Lehren, die nicht sowohl das Christenthum vom Judenthum, sondern beide vom Heidenthum unterschieden. Macht dies nicht im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass die Leser zum Judenthum

abzufallen im Begriff standen, da in diesem Fall doch gewiss grundlegende Unterscheidungslehren von Judenthum und Christenthum als *ο της αρχης του χριστου λογος* aufgezählt und die Leser im Gegentheil als fest in den 6, 1f. aufgestellten Lehren, wenigstens in ihrer jüdischen Modifikation, vorausgesetzt wären? 10, 26 ist aber *εκουσιως αμαρτανειν*, was sehr wahrscheinlich noch zum letzten Mal die Gefahr, in der die Leser stehen, zeichnen soll, doch gewiss keine glückliche Bezeichnung für den Abfall von Judaisten zum Judenthum, worin die Abfallenden keine Sünde, jedenfalls keine bewusste (*εκουσιως*) Sünde sehen konnten, wodurch sie sich vielmehr noch mehr vor Sünde zu sichern hofften. So haben wir also keine Stelle gefunden, in der deutlich von Abfall zum Judenthum oder judaistischen Neigungen die Rede wäre, dagegen sind uns mehrere Ausdrücke begegnet, die sich bei dieser Voraussetzung nicht erklären lassen, jedenfalls aller Schärfe entbehren würden. In vielen Stellen aber finden wir deutlich als Ursache, wie als Wesen des Abfalls sittliche Schwäche angegeben. Ist als wesentliche Gabe des Christenthums die Befreiung von der Sünde (9, 14. 10, 22) hervorgehoben, so ist daraus nicht zu schliessen, dass die Leser solche im Judenthum suchten (Riehm S. 33), sondern dass sie solche bedurften und gering achteten. Denn ebenso tritt an anderen Stellen deutlich hervor, dass die Leser in Sünden befangen waren: 10, 29. 3, 12. (*καρδια πονηρα*) (vergl. v. 17 *ἁμαρτησαντες* und v. 18 *απειθησαντες* als die wesentlichen Züge im Vergleichungsbild), und das Ende dieses Sündenlaufs, das Ziel des Abfalls wird darum mit sittlichen Begriffen bezeichnet: 3, 12f. 6, 6. 20, 29. *απατητης αμαρτιας* (3, 12) aber ist gewiss kein Ausdruck für solche, die, gerade um Sündenvergebung zu erlangen, zu den jüdischen Opfern und und Reinigungen sich wenden. Mit *ανασταυρουν τες τον υιον του θεου και παραδειγματιζοντες* können doch solche ebensowenig bezeichnet werden; denn bloss mit dem Eintritt in's jüdische Gesetzeswesen begeht man doch nicht solche Sünde, wird man doch nicht ein *αμαρτωλος*, wie diejenigen waren, welche Jesum kreuzigten (12, 3). Die Ausdrücke 10, 29 sind aber nicht nur zur Bezeichnung von Judenchristen, sondern

auch von Juden zu stark; namentlich ενυβριζειν ist deutlich ein sittlicher Begriff. Die sittliche Schwäche der Gemeinde verrathen endlich die Mahnungen zum λατρευειν θεῳ ζωντι (9, 14) und zum παροξυσμος αγαπης και καλων εργων 10, 2 ff., wovon das letztere eine ungeschickte Mahnung war an solche, die eben zu der Religion der Werke zurückzukehren im Begriff standen. Dass die Leser in sittlicher Beziehung Hilfe brauchten, zeigt endlich die Hervorhebung der βοηθεια als Segen des Christenthums; denn nach 2, 18 bedürfen der βοηθεια die πειραζομενοι; nach 5, 15 aber hat πειραζεσθαι in unserem Zusammenhang sittliche Bestimmtheit (daher „χωρις αμαρτιας"). Fassen wir aber noch die Spitzen der Mahnungen selbst zusammen, so zielen sie alle auf nichts anderes, als darauf, die Leser am Christenthum festzuhalten so verschieden der Wortlaut ist: κατεχειν την αρχην της υποστασεως μεχρι τελους βεβαιαν (3, 14); ενδεικνυσθαι σπουδην προς την πληροφοριαν της ελπιδος αχρι τελους; (6, 11) κατεχειν την ομολογιαν της ελπιδος ακλινη (10, 23), κρατειν της ομολογιας (4, 14); κρατειν της προκειμενης ελπιδος (6, 18); προσερχεσθαι μετα παρρησιας τῳ θρονῳ της χαριτος (4, 16); εχοντες παρρησιαν προσερχεσθαι μετα αληθινης καρδιας εν πληροφοριᾳ πιστεως (10, 19 und 22).

Es handelt sich also um die Gefahr abzufallen vom Christenthum, von der Fülle des Glaubens und Hoffens, von dem Vertrauen des Herankommens zum Gnadenthron, von dem Bekenntniss — und von den Versammlungen selbst, wie dies schon bei Einzelnen Brauch geworden ist (10, 25). An sich würde zur Erklärung dieser Situation die eingerissene sittliche Laxheit genügen, die überall als in enger Verbindung mit dem drohenden Abfall stehend durchblickt. Nun aber erhalten wir sogar im 2. Haupttheil des Briefs 10, 32 bis 12, 29 noch klar genug ein anderes Motiv, das zum Abfall zu verleiten geeignet war, nämlich die Verfolgungen. —

Es ist zuerst nachzuweisen, dass der bezeichnete Abschnitt ein zusammenhängendes Ganze bildet, das um den Grundgedanken der Verfolgungen sich gruppirt: Die Erinnerung an einen früheren Verfolgungszustand 10, 32—34, an die sich die Mahnung: μη αποβαλητε ουν την παρρησιαν

υμων (v. 35) knüpft, kann nur darin seinen Grund haben, dass die gegenwärtige Lage jener ähnlich ist. Darum ist den Lesern υπομονη nöthig (v. 36); darum versichert sie der Verfasser, dass sie nicht εις απωλειαν, sondern εις περιποιησιν ψυχης bestimmt seien (v. 39); darum liegt die Gefahr der υποστολη, des feigen Rückzuges, nahe (v. 39); darum müssen sie darauf hingewiesen werden, dass die πιστις gerade jene περιποιησις ψυχης wirkt, dass ο δικαιος εκ πιστεως ζησεται. Es kann nach der Verwendung dieses Prophetenwortes in v. 39 kein Zweifel sein, dass darin nicht δικαιος premirt wird, sondern der Verfasser daraus nur den Zusammenhang von πιστισ und ζωη erweisen will, dass also die paulinische Verwendung des Satzes hier völlig bei Seite bleibt (Paulus hätte v. 39 geschrieben „πιστεως εις δικαιοσυνην"). So sind denn auch die Beispiele c. 11 nach dem Gesichtspunkt gewählt, den Zusammenhang von Glauben und Leben zu zeigen in den verschiedensten Lagen: Abel, der getödtete, lebt noch: er redet. Henoch sah den Tod gar nicht. Noah wurde aus dem Verderben gerettet. Abraham, der fortging aus der Heimath, ohne zu wissen wohin, erhielt eine ewige Stadt. Sarah gebar noch aus ihrem todten Leibe Leben. Isaak wurde aus dem Tode dem Abraham zurückgegeben. Isaak, Jacob und Joseph spenden Segen in ihrer Todesstunde. Bei der Auswahl der Ereignisse aus dem Leben des Moses ist dieser Gesichtspnnkt von selbst deutlich. Der Glaube bewahrt vor dem Tod und führt in's Leben. Auf welches Gegenbild aber alle diese Vorbilder hinausdeuten, zeigt die summarische Ergänzung der Beispiele v. 32 ff.: es handelt sich um Todesgefahren und -leiden, und dabei um ein μαρτυρεισθαι δια της πιστεως, das ein Unterpfand des τελειωθηναι ist (v. 39 f.). Auf diese Wolke von Zeugen dafür, dass der Glaube vor dem Tode bewahrt und Leben wirkt, verweisend, kann der Verfasser mit neuer Zuversicht die c. 10, 32 ff. begonnene Ermahnung zum Ausharren fortsetzen, indem er jenen Zeugen v. 2 f. noch Jesum selbst beifügt und v. 4—11 das Leiden unter den Gesichtspunkt göttlicher Erziehung stellt. Bemerkenswerth ist hierbei, in welchen Zusammenhang der Verfasser das Leiden mit der Sünde

stellt, wie klar es ihm ist, dass eben die sittliche Laxheit im Leben der Christen daran schuld ist, dass diese jetzt der Verfolgung nicht Stand halten können, so dass die beiden Ermahnungen, gegen die Sünde zu kämpfen und den Verfolgungen Stand zu halten, immer in einander spielen: 12, 1 u. 4. Freilich schliessen Holtzmann und Kurtz daraus mit Unrecht, dass ουπω μεχρις αιματος αντικατεστητε auf den sittlichen Kampf sich beziehe; die Participialbestimmung: προς την αμαρτιαν ανταγωνιζομενοι allerdings drückt den letzteren aus, das Hauptverbum aber den damit in engster Correlation stehenden Märtyrerkampf, um den es sich im ganzen Zusammenhang handelt, wie denn auch dieser allein in der folgenden Auseinandersetzung unter παιδια verstanden sein kann, also auch hier zum Ausdruck gelangt sein muss. ουπω μεχρις αιματος geht an die lebenden Leser, mit denen es der Verfasser allein zu thun hat, beweist also nichts für den Grad der früheren Verfolgung. Ein „Vorwurf" liegt aber keineswegs „unverkennbar" in der Stelle (Kurtz z. d. St.), sondern eine warnende Mahnung. Wenn ihr jetzt schon lass werdet, wie soll es erst dann gehen, wenn der Kampf bis auf's Blut sich steigert! Bedenkt, Ihr habt noch nicht Stand gehalten bis zum Blut! Ueber den Zusammenhang der Sünde mit der Abfallsneigung, der hier vorausgesetzt ist, sagt Kurtz z. d. St. gut: Die Leser haben „mit allem Ernste gegen die eigene Sünde zu kämpfen, die durch Verheissung von Genuss, Wohlleben, Behaglichkeit, Ehre und Reichthum sie zum Abfall vom Glauben verlockt. Denn jede Sünde, welcher Art sie auch sei, lockert das Band der Gemeinschaft mit Christo und führt schliesslich, wenn sie nicht bekämpft und überwunden wird, zum Abfall vom Glauben und zum Verlust des Heiles". Mit genauerem Eingehen auf den durch die Verfolgungsleiden herbeigeführten augenblicklichen Zustand der Leser setzt v. 12—17 die Ermahnung fort. Im Anschluss an alttestamentliche Worte redet der Verfasser von erschlafften Händen und schlotternden Knieen und hinkenden Füssen. Hier soll χωλον 12, 13 ohne Weiteres solche bezeichnen, die zwischen Judenthum und Christenthum hinkten (Wies. Del. u. s. w.), wogegen Kurtz z. d. St. mit Recht her-

vorhebt, dass 1 Kö. 18, 21, worauf jene sich berufen, der Sinn des Schwankens nach zwei Richtungen erst durch die ausdrückliche Bestimmung *επ' αμφοτεραις ταις ιγνυαις* dem Begriff des Hinkens beigefügt wird. *Χωλος* bedeutet lahm oder hinkend, wobei schlechte Wege doppelt schädlich sind. Diese Lahmheit ist die natürliche Folge der Leiden und ein Bild für die Energielosigkeit der Leser den letzteren gegenüber. Die weitere Mahnung v. 14, den Frieden zu verfolgen *μετα παντων*, verräth, dass die Leser bitter und gehässig zu werden begannen, statt das Leiden in Geduld zu tragen (vgl. den ganz ähnlichen Zusammenhang der ähnlichen Mahnung Rö. 12, 18 mit v. 17 u. 19), und verlangt seine Erklärung keineswegs aus einem gespannten Verhältniss zwischen judenchristlichen und heidenchristlichen Parteien innerhalb der Gemeinde, in welchem Falle eher *μετ' αλληλων* oder *εν υμιν* od. ä. zu erwarten wäre. Die Mahnung zum *αγιασμος* steht in der gleichen Weise, wie vorhin die Warnung vor Sünde mit der Lage der Leser im Zusammenhang: denn ohne Heiligung können sie den Herrn nicht sehen; und diese Hoffnung allein kann sie ja fest und stark erhalten in den augenblicklichen Nöthen. Näher ausgeführt wird die Mahnung zur Heiligung v. 15—17. Auch hier haben wieder die Mehrzahl der Ausleger judenchristliche Gespenster eisegesirt. Die *ριζα πικριας* sollen „judaistische Irrlehrer" od. ä. sein. Aber ist dafür der Ausdruck *μιαινειν* passend? sind die Judenchristen nicht im Gegentheil der Ueberzeugung, gerade der Gefahr der Verunreinigung am sichersten zu entgehen? In der Originalstelle Deut. 29, 18 ist die *ριζα πικριας* das Bild für „*εκκλινειν απο κυριου του θεου ημων*" und „*πορευεσθαι λατρευειν τοις θεοις των εθνων*", also für Abfall zum heidnischen Wesen. Dafür ist auch der Ausdruck *μιαινειν* passend (Joh. 18, 28). *πορνος* aber und *βεβηλος* zu werden, ist doch nicht die specifische Gefahr für solche, die zum Judenthum zurückkehren. Gar den Abfall zum Judenthum geborenen Juden gegenüber mit der That Esau's, des Vaters der Heiden, zu illustriren, konnte einem jüdischen Alexandriner nicht begegnen. In dem letzten Abschnitt (v. 18—29) ist wieder auf Grund dessen, was die

Christen alles empfangen haben im Verhältniss zu der mosaischen Zeit (v. 22—24) auf die Schwere ihrer Verantwortung hingewiesen mit der Mahnung: *βλεπετε μη παραιτησησθε τον λαλουντα* nämlich durch *αποστρεφεσθαι τον απ' ουρανων*, also nochmals Warnung vor Abfall, unterstützt durch die Verheissung der *βασιλεια ασαλευτος*, und zwar wieder in den allgemeinsten Bezeichnungen desselben, die nur das Negative hervorheben, über das Positive, über Motiv und Ziel des Abfalls nichts andeuten. Mit dem ernsten Wort: *ο θεος ημων πυρ καταναλισκον* schliesst der Brief, dem nun in c. 13 nur noch Nachträge und Einzelheiten angefügt werden.

Der Gedanke an Verfolgungen und Leiden beherrscht also den ganzen letzten Theil des Briefes von 10, 32 an, und alle Mahnungen desselben sind dadurch bestimmt. Nun ist aber bei 10, 32 keine Pause im Gedankengang vorhanden. Wir finden vorher keinen Abschluss, mit v. 32 kein neues Anheben der Gedanken. Wir haben darum kein Recht, diesen letzten Theil von dem vorhergehenden innerlich zu trennen, wie etwa Röm. 1—11 von c. 12 ff. Ja beide Theile bilden bei näherem Zusehen ein einheitliches, eng zusammenhängendes Ganze. Die zusammenfassende Schlussmahnung (12, 18—29) des zweiten Theiles knüpft durch die Vergleichung der Verantwortlichkeit in der mosaischen und in der neuen Stiftung an den ersten Theil an, wo die Parallelisirung beider Stiftungen schon in gleicher Weise sich verwendet findet (2, 2f. 10, 28ff.). Die Warnungen vor Abfall und die entsprechenden Mahnungen, die wir 10, 32—12, 29 finden, sind, nur enger zusammengestellt und auf die zum Abfall reizenden Verhältnisse, die Verfolgungen bezogen, inhaltlich dieselben, wie wir sie durch den ganzen ersten Theil zerstreut fanden. Ja, was hier zusammengestellt ist, erscheint wie die aus der vorhergehenden Abhandlung gezogene Summa: wo im ersten Theile die Paränese kurz abbricht, nachdem die theologische Auseinandersetzung bis zu ihr geführt hat, da nimmt der zweite Theil den Faden auf; 10, 35 mit seiner hier nicht weiter begründeten Mahnung *μη αποβαλητε την παρρησιαν* schliesst sich an 4, 14 und 10, 19 an,

wo die dogmatischen Auseinandersetzungen bis zur Begründung der Aufforderung zur παρρησια geführt hatten; die 10, 39 als Trost verwendete Wahrheit, dass der Christen Sache Glauben εις περιποιησιν ζωης ist, ist bewiesen worden 2, 14 ff; Jesus als της πιστεως αρχηγος και τελειωτης (12, 2 findet seine Erklärung in 2, 10; vgl. noch 2, 5—18. 8, 1 zu dem Gedanken 12, 2. Die Mahnung, dass keiner zurückbleibe hinter der χαρις (12, 15), hat ihre Stütze in den Erörterungen, die in 4, 16. 10, 29 zu ihrem Schlusse kamen. Die Warnung vor Abfall (ριζα πικριας, 12, 5) knüpft an 3, 12, die vor Sündenwesen (12, 16) an 3, 13 an. So scheinen die theologischen Erörterungen des grösseren ersten Theiles alle ausgewählt und ausgeführt mit dem bewussten Absehen, sie in der Weise von 10, 32—12, 17 zu verwerthen, und darum immer bis zu der Herausarbeitung der im zweiten Theile dann zusammengestellten paränetischen Momente fortgeführt, so dass die letzteren als der Zweck, die aus ihnen erkennbaren Verhältnisse der Leser als der Anlass des Briefes erscheinen.

Ist diese Analyse richtig, so lehrt uns die praktische Seite des Briefes, dass die Leser in Gefahr stehen, vom Christenthum abzufallen; aber sie giebt uns noch keinen Grund, die Gefahr eines Abfalls zum Judenthum anzunehmen; wovor in keinem einzigen Mahnworte direkt und deutlich gewarnt wird. Als Anlass zum Abfall ist keine dogmatische Irrlehre zu erkennen, auch keine Partei in oder ausser der Gemeinde, die sie zu überreden sucht, sich ihr anzuschliessen, sondern die Hitze der Verfolgungen[1]) in Verbindung mit sittlicher Laxheit vieler Gemeindeglieder. Da aber auch nicht angedeutet ist, ob diese Verfolgungen von Juden oder Heiden ausgehen, so lässt sich von ihnen weder auf die Nationalität, noch auf die Neigung der Leser etwas schliessen.

Aber vielleicht ist aus der Art, wie der Verfasser in dem ersten Theile des Briefes den dogmatischen Unterbau,

1) Vgl. Lipsius, Centralbl. a. a. O., der auch die Verfolgungen als Anlass, als deren drohende Wirkungen aber ansieht, dass sich die judenchristlichen Leser „unter das schützende *Umbraculum* jüdischer Lebenssitte zurückbegeben“.

auf welche er seine Mahnungen stützt, gewinnt und entwickelt, etwas für die Nationalität der Leser zu entnehmen Wenigstens ist dies der geheime Quell, aus dem alle jene Eintragungen in die Paränesen des Briefes geschlossen sind, deren exegetische Grundlosigkeit wir durch unsere bisherigen Erörterungen nachzuweisen versucht haben. „Der Brief, so sagt man, bespricht überall Fragen, die eben für Judenchristen Interesse hatten, den Vorzug des neuen Bundes vor dem alten, das Verhältniss Christi zu Moses, die Nothwendigkeit des leidenden und sterbenden Messias". „Die Argumentation bewegt sich ganz im alttestamentlich-jüdischen Gedankenkreise und setzt eine Bekanntschaft hiemit oder vielmehr ein völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen auch bei den Lesern voraus."[1]) „Der Verfasser hat offenbar Judenchristen im Auge, welche das jüdische Priesterthum und das ganze Opferwesen noch hochschätzten."[2]) Es ist nun wahr, dass der Verfasser alle seine Behauptungen alttestamentlich begründet, dass er alles, was er über Christi Person und Werk sagt, auf die Folie alttestamentlicher Typen stellt. Aber zwischen diesen Thatsachen und jenem daraus gezogenen Schluss auf den judenchristlichen Charakter der Leser liegen noch eine Reihe von fraglichen Untersätzen.

Mit welchem Zweck stellt nun der Verfasser so grundsätzlich das Christenthum in Parallele mit dem Judenthum als dessen Typus? Ist es der negative, dadurch die alttestamentlichen Typen als aufgehoben zu erweisen wie gewöhnlich angenommen wird, oder ist es der positive, damit die einzigartige Bedeutung des Christenthums darzuthun? Hierüber wird uns am besten eine Analyse des ersten Theiles, soweit er den theoretischen Unterbau der Paränesen darstellt, also von 1, 1—10, 18 (denn die Paränese 10, 19—31 ist hiefür von keinem Belang mehr) Klarheit verschaffen. Dieser so zu sagen dogmatische Theil des Briefes zerfällt deutlich in zwei Abschnitte, deren erster mit einer ausführlichen allegorischen Paränese schliesst (3, 7—4, 13) und deren zweiter nach Gewinnung und Rechtfertigung der Themastellung (4, 14—5, 10)

---

1) Köstlin, 53, S. 414 ff. 2) Hilgenfeld, Einl. S. 382.

mit einer Paränese eingeleitet wird (5, 11—6, 20) und erst c. 7—10, 18 zur Aufführung gelangt. Schon diese Konstruktion des Ganzen lässt vermuthen, dass der Kern des theoretischen Theiles in dem Hauptabsatze des zweiten Abschnittes (c. 7—10) ruht, dem gegenüber sich c. 1—3 nur wie eine Einleitung verhält. Dies bestätigt der Inhalt der beiden Abschnitte. In dem ersten c. 1—3 handelt es sich um eine Vergleichung des Gesetzes mit dem Christenthum, des *λογος δι' αγγελων λαληθεις* und der *σωτηρια αρχην λαβουσα λαλεισθαι δια του κυριου* (2, 2 f). Diese Vergleichung führt der Verfasser dadurch aus, dass er von dem Gewirkten (*λογος* und *σωτηρια*) auf die Vermittler zurückgeht, und so die Engel und den Sohn vergleicht (1, 4—14). Er ist auf diese Vergleichung gekommen durch die Anknüpfung der neuesten Gottesoffenbarung an die alttestamentliche, mit der sein Schreiben anhebt (1, 1—3). So zeigt Anlass und Ziel der Entwickelung von v. 4—14, dass der Zweck der letzteren nicht auf der Seite der verglichenen Persönlichkeiten, also in der Klarlegung der wahren Christologie liegt, sondern auf der Seite des durch jene Persönlichkeiten vermittelten Werkes, d. h. in der richtigen Würdigung des Christenthums; zu Grund liegt der Gedanke: im gleichen Verhältniss als der Vermittler des einen Werkes höher ist als der des andern, ist auch das Werk des einen höher, als das des andern. „Die Erhabenheit des Gottessohnes über die Engel fällt also zusammen mit der Erhabenheit des Christenthums über die jüdische Gesetzesreligion.“[1]) Was ist aber der Zweck dieser Vergleichung? 2, 2 f. zeigt deutlich: es ist keineswegs der negative, dadurch die mangelnde Bedeutung oder die Nichtigkeit der Gesetzesreligion aufzudecken; denn sonst wäre der Satz 2, 2 doch so ungeschickt als möglich; sondern es kann nur der positive sein, aus der Würde und Wichtigkeit des Gesetzes die Würde und Wichtigkeit des neutestamentlichen Heiles zu erweisen.

---

1) Hilgenfeld Z. 72, S. 18. Da sich so das Hereinziehen der Engel durch den Zweck des Abschnittes erklärt, ist daraus so wenig als bei Paulus, wenn er Gal. 3, 19, ganz dieselben Gedanken verfolgt, auf essenische Neigungen der Leser zu schliessen, wie Hase, Tobler, Pfleiderer, Holtzmann (vgl. Z. f. w. Th. 1884, S. 7) vermuthen.

Diese Würde wird 2, 5 ff. noch weiter dadurch begründet („γαρ"), dass dem κυριος-υιος die οικουμενη μελλουσα unterstellt sei, den Engeln nicht. Da diese Behauptung auf den geschichtlich bekannten Christus nicht zu passen scheint, dem nicht Alles unterworfen, der vielmehr selbst den Leiden und dem Tod unterworfen war, so hat der Verfasser diesen scheinbaren Widerspruch zurechtzulegen; dies geschieht v. 9—16. Zuerst zeigt er (v. 9), dass immerhin zwei Theile des angezogenen Schriftwortes schon erfüllt sind, und überlässt dem Leser, daraus den Schluss zu ziehen, dass also auch der dritte Theil seiner Erfüllung gewiss sei. Ist damit der Schriftbeweis gegeben, so folgt so zu sagen der logische Beweis unter dem Gesichtspunkt der Theodicee. Der Erlöser der Menschen musste Mensch werden; dies war Gottes so würdig, als die Art seiner Schöpfung überhaupt (v 10), denn beide stammen aus seiner Hand (v. 11), wie Schriftworte beweisen (v. 11—13). Da nun jene παιδια, α εδωκεν ο θεος, jene αγιαζομενοι, die εκ θεου sind, Fleisch und Blut angenommen, nahm er es auch an (v. 14); dies ist der Schlusssatz, dies ist die Erklärung des επρεπεν (v. 10). Das „Menschwerden" aber ist eins und dasselbe mit „Leiden". Daher wird die gleiche Nothwendigkeit auch unter diesem Gesichtspunkt noch ausgeführt: „δια παθηματων τελειωσαι" (v. 10), wie schon v. 9 das παθημα του θανατου als den Grund der Krönung mit Herrlichkeit und Ehre aus den geschichtlichen Thatsachen aufweist. Der Ausführung dieser Seite des Gedankens gilt der Zwecksatz in v. 14 f., während v. 16 diese Nothwendigkeit mit einem einleuchtenden Gesichtspunkt (δηπου) abschliessend klar zu machen sucht: es handelt sich ja um Abraham's Same, also um Menschen, deren er sich annimmt, nicht um Engel, die allerdings kein Fleisch und Blut haben. V. 17 f. zeigt die Nothwendigkeit von einer neuen Seite, so zu sagen, vom Standpunkt des Menschen aus: Der Erlöser muss Mitleid fühlen können für die Menschen, die in Versuchung stehen, um ihnen helfen, d. h. ihre Sünden sühnen zu können. Die ganze Auseinandersetzung von 2, 9—16 hat also den Zweck, die Incongruenz des Bibelwortes, das zur Begründung von v. 5 aufgeführt wurde, und der erkennbaren

Wirklichkeit (v. 8 Schluss) aufzulösen, und so zur Rechtfertigung der Aufstellung v. 5 zu dienen. In dieser Ausführung erkennen wir keinerlei Anspielung auf speciell judaistische Bedenken gegen den leidenden Messias; sie scheint sogar in ihrer logischen Schärfe fast weniger gegen das σκανδαλον, das die Juden, als gegen die μωρια, welche die Griechen darin fanden, stichfest zu sein. Denn sonst wäre beinahe zu erwarten, dass der Verfasser die Verkehrtheit der jüdischen Messiasanschauung auch aufdecken und durch Schriftcitate ihre Grundlosigkeit, ja ihren Widerspruch mit dem Wort Gottes darlegen würde. Er begnügt sich aber damit, zur Rechtfertigung seiner Aufstellung in v. 5 anzuführen, was ihm hiefür nöthig erscheint; der Zweck von v. 5 selbst aber ist nur der, die hohe Würde Jesu darzuthun, durch Nachweis davon, dass ihm sogar mehr als den Engeln untergeben ist, nicht aber Geltung und Würde des alten Testamentes herabzudrücken. Ja, wie positiv der Verfasser die Würde des a. T. voraussetzt, zeigt alsbald der aus dem Bisherigen gezogene Schluss 3, 1, in welchem er Moses mit Christus zusammenstellt in dem Gedanken: wie Moses treu gewesen, so Christus. Auf diesem positiven Unterbau erst wird dann die Vergleichung dahin fortgesetzt, dass aber Christus sogar noch mehr Bedeutung habe, im gleichen Masse, als der Erbauer eines Hauses mehr Ehre hat, als das Haus; denn Christus steht mit dem Erbauer (als Sohn desselben) in Verbindung. Moses nur mit dem Haus (als Diener, der nur zum Haus gehört). Mit keiner Silbe wird die Wichtigkeit des Moses negirt oder sein Werk als aufgehoben ausdrücklich bezeichnet; vielmehr wird nun die Vergleichung verwendet im paränetischen Theil, in welchem von den mosaischen Verheissungen und der Bedingung ihrer Erfüllung Schlüsse gezogen werden auf die in jenen typisirten christlichen Verheissungen. Nicht, weil jene Verheissungen in sich selbst nur Typen waren, sagt der Verfasser, erfüllten sie sich nicht; — so etwa hätte er argumentiren müssen gegen Judaisten, die von jenen Verheissungen angezogen wurden; nicht etwa — auch damit hätte er gegen solche Neigung auftreten können — die Unvollkommenheit und Aeusserlichkeit jener

Verheissungen wird hervorgehoben; sondern als Grund der Nichterfüllung wird *αμαρτια* und *απειϑεια* (v. 17 u. 18) angegeben; und die christliche *καταπαυσις* wird in die positivste Beziehung mit der mosaischen Verheissung gesetzt. Diejenigen, die der letzteren nicht geglaubt hatten, werden als warnendes Beispiel aufgestellt (bes. 4, 11); wie hätte dies Leser verwirren müssen, die eben im Gegensatz zu diesen *απειϑησασιν* an den mosaischen Verheissungen festhalten wollten! Es ist nicht denkbar, dass der Verfasser so argumentirt hätte, wie er es thut, wenn er gegen den Rückfall in den Judaismus hätte ankämpfen wollen. Während er stets von der vorausgesetzten Gewichtigkeit des Gesetzes auf die noch grössere Gewichtigkeit des Heiles in Christo schliesst, also über das erstere nichts Negatives aussagt, wohl aber eine bedeutende Position voraussetzt, musste er in dem angenommenen Falle mindestens nachweisen, nicht dass im Christenthum die mosaischen Verheissungen sich erfüllen, sondern dass die mosaischen Verheissungen aus sich selbst eine Erfüllung nicht erwarten können, dass das Engelsgesetz an sich selbst nichts Gutes stiften könne u. f. f. Man vergleiche nur die Art, wie Paulus im Römerbrief das Gesetz behandelt! Was dort gegen Judaisten nothwendig war, die Negirung des Gesetzes, das wäre auch hier unentbehrlich; denn das war der einzige Weg, ihre Neigungen erfolgreich zu bekämpfen; wenigstens musste es nothwendig als Ergänzung zu dem anderen Nachweis treten, dass das Christenthum mehr sei, als das Gesetz.

In der bisherigen Zusammenstellung Jesu mit dem Gesetz hat nun der Verfasser den Boden gewonnen, um einzelne Gesetzesbestimmungen auf Christus zu übertragen, wie er schon 2, 17. 3, 1 vorangedeutet hat. Er wählt die erhabenste, heiligste Einrichtung des Gesetzes, mit der sich die grösste Reihe von Vergleichungspunkten finden liess: Hohepriesterthum und Opfer. Den Uebergang, der das Neue mit dem Bishergewonnenen verknüpt, bildet 4, 14—16. Die Rechtfertigung der Bezeichnung Jesu als *αρχιερευς* giebt dann ausführlich 5, 1—10; und zwar giebt v. 1—3 diesen Nachweis mit unmittelbarer Anknüpfung an das 4, 15 f. in Zusammen-

fassung der Ausführung von c. 2 über Christus Gesagte, so dass in dieser ersten Vergleichung Christus mit seinen Eigenschaften vorausgeht und in der Folge dafür die prallelen Eigenschaften am alttestamentlichen Hohenpriester aufgezeigt werden, während beim zweiten Vergleichungspunkt zuerst das Bezeichnende des aaronitischen Priesters angegeben wird und daran die entsprechende Eigenthümlichkeit Christi sich reiht; so dass wir das Schema erhalten: Christus ist Mensch (4, 14—16); ebenso der Hohepriester (5, 1—3). Der Hohepriester ist von Gott berufen (5, 4); ebenso Christus (5, 5—10).[1] In diesem Abschnitt (4, 14—5, 10), der für die Hauptauseinandersetzung des theoretischen Theiles des Briefes (c. 7—10) die Grundlage gewinnt, ist mit keiner Silbe angedeutet, dass der Verfasser mit der Bezeichnung Christi als Hohenpriesters den Zweck hat, das aaronitische Priesterthum abzuweisen. Vielmehr ist bis jetzt nur mit aller Gewissenhaftigkeit die Aehnlichkeit des alttestamentlichen Hohenpriesters und des Hohenpriesters Christus aufgezeigt.

Den Ausgangspunkt der weiteren Behandlung dieses Thema's nimmt der Verfasser c. 7, 1 von dem Psalmwort 110, 4, das er 5, 6 citirt hat als Schriftbeweis dafür, dass Christus von Gott zum Hohenpriester berufen worden sei. 7, 1—25 wird die Tragweite der Bestimmung „κατα την ταξιν Μελχισεδεκ" dargelegt, in dem zuerst v. 1—3 das biblische Bild Melchisedek's gezeichnet, daraus v. 4—10 die Erhabenheit Melchisedek's über die Leviten — denn dahin bestimmt sich das „πηλικος" nach der folgenden Ausführung näher —, durch drei Beweispunkte v. 5—7. v. 8. v. 9f. erwiesen und endlich, als letzter Beweis für diese Erhabenheit, v. 11—16 die Umänderung des Gesetzes, welches mit der Priesterordnung steht und fällt (v. 11. 12), angeführt und an zwei deutlichen Thatsachen v. 13f. und v. 15f. nachgewiesen wird. V. 17—19 aber werden dann auf Grund der bisherigen

1) In der Auffassung von v. 7—10 als des aus dem Leben Jesu geführten Nachweises davon, dass Jesus sein Hohepriesterthum nicht an sich gerissen, sondern Gott ihn dazu berufen habe, hat Lünemann entschieden Recht gegen Kurtz, der hierin einen dritten Vergleichungspunkt — Gehorsam — erkennen will.

Erörterungen die einfachen exegetischen Folgerungen aus dem Psalmwort thetisch gezogen; und endlich die faktische Vorzüglichkeit des Hohenpriesterthums Christi erstlich durch den dabei verwendeten Eidschwur (v. 20—22), zweitens durch die Einzigkeit seines Hohenpriesterthum gegenüber der Vielheit der levitischen Hohenpriester (v. 23—25) aufgezeigt. V. 26—28 bildet deutlich den das Resultat der Erörterungen über Christus als Hohenpriester zusammenfassenden Schluss[1]) mit dem Urtheil dass ein solcher Hoherpriester auch das einzig Entsprechende (*επρεπεν ημιν*) sei. — Die Voraussetzung der ganzen Untersuchung c. 7 ist also die messianische Bedeutung des Psalmwortes 6, 20 und 7, 17. Was aus ihm folgt, wird kurz zusammengefasst v. 18 f., ausführlich exegetisch erwiesen v. 1—16. Während nun hiebei klar ist, dass v. 1—10 den Zweck hat, die hervorragende Würde Melchisedeks über die Leviten und damit die höhere Bedeutung eines Priesterthums nach der Ordnung Melchisedek's vor dem levitischen Priesterthum aus der biblischen Erzählung nachzuweisen, ist das Verständniss des logischen Zusammenhangs von v. 11—16 unter sich und mit dem Kontext schwierig. Deutlich ist, dass v. 13 f. und v. 15 f. ein aus Thatsachen genommener Beweis für eine factische *μεταθεσις της ιερωσυνης* sein soll. Auf dieser *μεταθεσις* ruht aber nach rückwärts der Gedanke, dass eine *τελειωσις δια της λευειτικης ιερωσυνης* nicht möglich ist, weil ja sonst gewiss die *ιερωσυνη* nicht geändert worden wäre. Die faktische Aenderung der *ιερωσυνη*, die v. 13—16 gezeigt ist, beweist also die Abänderung des Gesetzes; diese beweist die Unfähigkeit des Gesetzes zur *τελειωσις* zu führen; diese letztere aber beweist die Erhabenheit Christi in ihrer Art.[2]) So haben wir auch hier wie so oft bei unserem Verfasser das

1) Man beachte, wie v. 28, der die Begründungen zusammenfasst (*γαρ*), gerade die v. 20—22 und v. 23—25 dargelegten zwei Vergleichungspunkte zusammenfasst: *ο νομος* und *αρχιερεις εχοντες ασθενειαν* auf der einen, *ο λογος της ορκωμοσιας* und *υιος εις τον αιωνα τετελειωμενος* auf der anderen Seite.

2) Nur die mögliche Einwendung zu entkräften, dass, wenn je das Priesterthum durch Christum abgeschafft wäre, ja doch das übrige

Schema a) Schriftbeweis, b) logischer oder historischer Beweis. — Dass es ihm aber dabei nicht um Nachweis der Unbrauchbarkeit des Gesetzes zu thun ist, sondern blos um das Positive, den Erweis der einzigartigen Erhabenheit Christi, zeigt, wenn es sich aus dem verschlungenen Beweisgang v. 1—16 nicht unwiderleglich klar darthun lässt, jedenfalls die Form der Zusammenfassung des aus dem Psalmwort exegetisch Geschlossenen v. 18 f.: „Denn es geschieht (γινεται ganz absolut ‚es kommt thatsächlich vor') Abschaffung einer früher geltenden Bestimmung, nämlich wegen ihrer Schwäche und Nutzlosigkeit (denn das Gesetz vollendete nichts), aber Einführung einer besseren Hoffnung." D. h. in dem Psalmwort liegt wohl eine Abschaffung — man beachte, dass dies als anerkannt einfach aufgestellt, nicht gefolgert wird, wie dies nothwendig wäre gegenüber judaistischen Gesetzesfreunden, wo statt γαρ ουν stehen müsste: Also seht Ihr selbst, das Gesetz ist abgeschafft, aber zugleich weist es auf eine bessere Zukunft. Und so hoch stellt der Verfasser das Gesetz an sich, dass er Rechenschaft zu geben sich verpflichtet fühlt, warum es abgeschafft wird; auch den hiefür angeführten Grund aber setzt er als anerkannt voraus: ουδεν γαρ ετελειωσεν ο νομος; kann er so argumentiren gegenüber von Gesetzesverehrern? Viel wichtiger aber als die αϑετησις ist dem Verfasser die εισαγωγη κρειττονος ελπιδος; jene setzt er voraus und geht drüber weg, bei dieser verweilt er; jene führt er als zugegeben mit „μεν" ein, diese premirt er in zweiter Stellung mit „δε", und giebt ihr zwei Beweise in v. 20—22 und v. 23—25. In der Zusammenfassung des Resultates endlich v. 26—28 ruht der Verfasser auf dem positiven Resultat der Erhabenheit des Hohenpriesterthums Christi, aus, statt zu schliessen mit dem Gedanken: also ist das levitische Hohepriesterthum nichtig und überwunden; was er hätte thun müssen, wenn sein Absehen darauf gerichtet gewesen wäre, Judaisten von der Gesetzesverehrung abzuhalten. —

Im folgenden Abschitt 8, 1—10, 18 wird nun der Dienst

Gesetz ihm noch gleichwerthig wäre, d. h. zu zeigen, dass Christus eo ipso auch erhaben ist über das ganze Gesetz, ist der Zweck der Einschaltung in v. 11, ο λαος γαρ επ' αυτης νενομοϑετηται mit v. 12.

des Hohenpriesters Christus mit dem Dienst der levitischen Priester nach verschiedenen Seiten verglichen. Als letzte und hauptsächlichste der 7, 26 ff. zusammengestellten Vorzüge des neuen Hohenpriesters wird in unmittelbarem Anschluss (vgl. das auf v. 26 zurückweisende τοιουτος 8, 1) der Ort der Amtsfunktion genannt, in Bezug auf Christus sein Sitzen zur Rechten Gottes 8, 1 f.; dass diese Vorstellung den ganzen Abschnitt beherrscht, zeigt das Zurückkommen auf sie 10, 12 Dem Beweis dieser Thatsache ist c. 8 gewidmet. 1. Auf Erden hätte ja Jesus nichts zu thun, sofern doch jeder Priester nothwendig etwas zum Darbringen braucht, denn dazu ist er bestellt; auf Erden aber zur Darbringung der Gaben schon Priester bestellt sind v. 3 f. 2. Diese priesterlichen Gottesdienste sind im Gesetz als Abbilder göttlicher Urbilder bezeichnet v. 5 — damit soll die Möglichkeit der v. 1 f. aufgestellten Thatsache bewiesen werden. 3. Dass dieser Dienst Jesu zugefallen sei, ist aus den im gleichen Verhältniss höheren Gaben zu schliessen, die ausdrücklich in ihm verheissen sind v. 6—12. 4. Nur anhangsweise wird daraus gezeigt, dass die erste Stiftung mangelhaft und dem Aufhören nahe ist v. 7 und v. 13, worin wohl der letzte Beweis für die Nothwendigkeit einer himmlischen Liturgie liegen soll. Man beachte nun auch in diesem Gedankengang, wie überall nur die positive Thesis der Erhabenheit des Christenthums Ziel der Darlegung ist, eine negative Spitze gegen das Gesetz aber nirgends hervortritt. Im Gegentheil spricht sich v. 4 so positiv als möglich über den irdischen Opferdienst der levitischen Priester aus und benutzt gerade diese unbegrenzt anerkannte Position zum Beweis des himmlischen Hohepriesterthums Christi. Und die aus dem Prophetenwort erschlossene Vergänglichkeit deralten Stiftung wird nicht als Resultat und Zielgedanke auf gestellt, sondern als neues Moment für die Erhabenheit der neuen Stiftung, weil ja nur, um etwas Tadelloses zu haben, Gelegenheit für eine zweite Stiftung gesucht worden sein konnte.

Näher auf die Art des Gottesdienstes eingehend, wird nun 9, 1—10 die Hütte und der Hüttendienst beschrieben mit der Bemerkung, dass dieser selbst schon über sich hinaus

gewiesen habe durch das Verschlossensein des Allerheiligsten, sofern dies eine auf die Gegenwart deutende Parabel ist, wie auch die Mangelhaftigkeit des Erfolges jenes Opferdienstes zeigt (v. 9 f.). Auch hier ist mit keiner Silbe die Nothwendigkeit, diesem Hüttendienst zu entsagen, beigefügt, oder eine Negirung denselben betreffend mehr premirt, als es die folgende Hervorhebung der Ueberlegenheit des Opfers Christi nothwendig machte. Ja in der Ausführung der letzteren v. 11—24 wird v. 13 so positiv als nur möglich eine beschränkte reinigende Wirksamkeit der gesetzlichen Opfer anerkannt, welche Judaisten geradezu zu der Behauptung benutzen konnten, dass sich also ganz wohl beide Opfer, die levitischen und das neutestamentliche, verbinden liessen und auch hier der Grundsatz wohl gelten könne: das eine thun und das andere nicht lassen. V. 15—23 wird auch die bestimmte Form des Werkes Christi, der blutige Opfertod, als im Begriff einer *διαϑηκη* und im alttestamentlichen Typus begründet nachgewiesen, wiederum nur eine positive Benutzung alttestamentlicher Gesetzesbestimmungen; denn v. 23 f. wird nur hervorgehoben, dass entsprechend der verschiedenen Würde von *υποδειγματα* und *αυτα τα επουρανια* auch das jedesmal im Blut gebrachte Opfer von verschiedenem Werthe sein müsse, also der Opfertod Christi selbst wiederum nur die einzigartige Erhabenheit seines Berufs beweise.

Zuletzt wird, wie schon 7, 27 angedeutet war, 9, 25—10, 19 die Vorzüglichkeit des Opfers Christi gegenüber den levitischen Opfern daraus bewiesen, dass diese letzteren sich stets wiederholen mussten, bei jenem eine einmalige Hingabe genügte. Wiederum ist hiebei mit keinem Worte die negative Folgerung gezogen, dass also die alttestamentlichen Opfer von den Lesern als werthlos zu vergessen seien, sondern der Verfasser beruhigt sich bei dem positiven Resultat, dass auch aus jener thatsächlichen Verschiedenheit die Erhabenheit des Christenthums hervorgehe. Der Schluss 10, 18 aber will keineswegs eine Fortsetzung der jüdischen Opfer abweisen, sondern ist nur der negative Ausdruck für das *εφαπαξ* bezüglich des Opfers Christi, den der Zusammenhang nahelegte; der Grund, warum Christus *εφαπαξ* seine Opferdienste vollenden konnte und

nicht abermals eine Hingabe für die Sünde ausführen muss, liegt in der durch das Prophetenwort, dessen Beziehung auf Christus als selbstverständlich vorausgesetzt wird, verbürgten Thatsache, dass im neuen Bund die Sünden von Gott vergessen seien.

Unsere Analyse des theoretischen Theiles des Briefes hat also ergeben: um die Erhabenheit des Christenthums den Lesern klar zu machen, wird dieses nach den verschiedensten Seiten mit dem Gesetze und seinen Einrichtungen verglichen, aber nirgends wird dabei die negative Folgerung premirt, dass also das Gesetz nichts mehr gelte, sondern nur die positive, wie hoch erhaben demnach das Christenthum sei; ja mehrfach wird die Unvollkommenheit des ersteren als zugestandenes Beweismoment für die Nothwendigkeit und damit selbstverständlich Erhabenheit des letzteren benützt; wie andererseit mehrfach ganz unbefangen auf die Würde und Bedeutung des Gesetzes hingewiesen wird, um daraus auf die um so höhere Würde des Christenthums Schlüsse zu ziehen. Auch der Tenor der theoretisch-theologisirenden Darlegungen, durch welche die Ansatzpunkte für die darauf folgende Paränese gewonnen werden, lässt es also in keiner Weise vermuthen, macht es vielmehr unwahrscheinlich, dass der Verfasser den Zweck im Auge hatte, judaistische Neigungen im Kreise seiner Leser zu bekämpfen.

Um so schwerwiegender für jene Hypothese scheint nun das Argument Köstlin's zu sein, dass, der Zweck mag sein, welcher er will, die Beweisführungen sich jedenfalls so ganz im alttestamentlich jüdischen Gedankenkreise bewegen und eine so genaue Bekanntschaft hiemit, ja ein so völliges Leben in jüdischen Anschauungen und Begriffen bei den Lesern voraussetzen, dass diese nothwendig geborene Juden, also mindestens in diesem rein ethnologischen Sinn Judenchristen sein mussten. Von hieraus würde sich dann wieder jene Annahme betreffend den Zweck des Briefes fast aufdrängen, dass diese geborenen Juden eine Neigung zum Kultus der Väter hatten und dass darum, wenn auch dies nirgends ausgesprochen oder nur auch angedeutet sei, Grund und Ziel ihres Abfalls das Judenthum gewesen sein werde. Dann

würde die Art, wie die Erhabenheit Christi nachgewiesen wird, durch stete Vergleichung mit jüdischen Analogien, ja man könnte behaupten, dann würde sogar das zartfühlende Uebergehen jeder direkten Negation gegenüber den letzteren nur ein Beweis von der hohen pädagogischen Einsicht und Feinheit des Verfassers sein. Aber zuerst wäre zu untersuchen, ob die völlige Basirung auf alttestamentlichen Vorstellungen etwas für die Nationalität der Leser beweise.

Das Christenthum, entstanden aus dem Judenthum, ruhte mit allen seinen religiösen Grundbegriffen auf dem alten Testament. Eine Emancipation von dem letzteren war darum unmöglich, wenn es sich nicht seiner festen Grundlage berauben wollte. Das alte Testament diente vielmehr naturnothwendig als Lehrbuch für diejenigen, welche zum Christenthum bekehrt werden sollten; auch in diesem Sinn ist der *νομος* ein *παιδαγωγος εις Χριστον*. Zugleich aber diente das alte Testament zur Grundlage für die Apologie des Christenthums, sofern es in seinen gesetzlichen, wie in seinen prophetischen Abschnitten deutlich Christum weissagte, ein *τυπος εις χριστον* war. Für beides geben des Paulus Briefe reichen Beleg. Endlich war das alte Testament gewiss, wenn wir hierüber auch keine bestimmten Nachrichten aus der apostolischen Zeit haben, schon darum in den christlichen Gemeinden unentbehrlich, weil jede geschichtlich entstandene religiöse Genossenschaft ein heiliges Buch bedarf, auf das sie sich stützt und das den Mittelpunkt ihres Gottesdienstes bildet. 1 Tim. 4, 13. Clem. Rom. I, 53, 1, vgl. 62, 3. Vgl. Reuss, Gesch. d. h. Schr. N. T. 74, II, S. 3: „Die Apostel und überhaupt die ersten Christen fuhren fort, sich der Bücher des alten Testaments zum Behufe des Religionsunterrichtes zu bedienen . . . ., weil sie in jenen Büchern die authentische Bestätigung des Glaubens fanden, welchen die Reden, die Wunder und die Auferstehung Jesu in ihnen geweckt und genährt hatten. Aus eben diesem Grunde kam die Kenntniss und der Gebrauch desselben gleich anfangs zu den Heidenchristen, indem die apostolische Predigt sich vorzüglich auf die Weissagungen der Propheten stützte und auf die enge und höhere Verbindung zwischen den früheren

Offenbarungen und den Dingen, welche in diesen letzten Tagen geschahen. „Ebd. I, S. 148: „Wie das Christenthum in viel engerem Zusammenhang mit den heiligen Schriften Israels stand, als die griechische Weltweisheit, so konnten und mussten frühe schon christliche Schriftsteller mit grösserem Glücke dieselbe für die Zwecke der evangelischen Predigt verwenden.“ Es ist selbstverständlich, dass hierin zwischen heidenchristlichen und judenchristlichen Gemeinden kein Unterschied war, nachdem Paulus durch seine Benutzung des alten Testaments (Ga. 3. 4, 21ff. 1 Ko. 10, 1ff. 2 Ko. 11, 3. 2. Ko. 3, 7ff. vom Römerbrief, dessen Leser von vielen für Judenchristen gehalten werden, nicht zu reden) demselben Autorität in seinen heidenchristlichen Gemeinden verschafft hatte. Diese centrale Stellung des alten Testaments im christlichen Gedankenkreis und in den christlichen Gemeinden sehen wir in den Schriften der sog. apostolischen Väter noch gesteigert; der sog. Clemensbrief und Barnabasbrief stehen völlig auf dem alten Testament, so dass oft das specifisch Christliche dahinter zu verschwinden scheint. Wollte denn ein christlicher Schriftsteller die Herrlichkeit und Vollkommenheit der Offenbarung in Christo seinen Lesern recht eindringlich und unwidersprechlich machen, so lag es ihm am nächsten, dazu das alte Testament zu benutzen; ja er hatte — denn philosophische Apologetik gab es noch nicht — gar kein anderes Mittel, den Werth des Christenthums darzuthun, als die Vergleichung mit der von sämmtlichen Christen als solche geglaubten höchsten Gottesoffenbarung vor Christus, mit dem alten Testament. Denn unter diesem Titel der höchsten Gottesoffenbarung war eben das alte Testament den christlichen Gemeinden bekannt geworden; und wenn einzelne Gemeindeglieder oder ganze Gemeinden in Gefahr standen, vom Christenthum abzufallen — aus rein praktischen Motiven natürlich, wie aus sittlicher Laxheit oder aus Angst vor den Leiden der Verfolgung, denn ein theoretisch-theologischer Widerspruch gegen das Christenthum erhub sich in jener Zeit, wie noch lange innerhalb der christlichen Gemeinden nicht —, so stand ihnen theoretisch immer noch die Autorität der heiligen Schrift der neuen Religion, d. h. des alten

Testaments fest; auf sie konnte sich darum der Versuch, die Schwankenden wieder fest zu machen, am sichersten gründen. — Dass aber hiezu das alte Testament, namentlich das Gesetz nur verwendbar war nach allegorischer Umdeutung, das musste bald durch den Widerspruch zum Bewusstsein gebracht werden, in welchen die christlichen Lehrer mit jener durch die Umstände gebotenen, durch Paulus inaugurirten Uebernahme der heiligen Bücher der Juden gedrängt wurden, sofern sie nämlich nun das Gesetz, die Urkunde, für göttlich anerkannten und die Ausführung, die Wirklichkeit dennoch verwarfen. Einfache Heiden, die das Gesetz vorlesen hörten als göttliche Offenbarung, mussten bedenklich werden, dass die Christen die Ausführung dessen, was hier göttlich geboten war, verwarfen. Da waren denn, da die tiefsinnige paulinische Dialektik für die Gemeinden zu hoch war, die alexandrinischen Allegoriker ganz an ihrer Stelle, jenen Widerspruch durch ihre Typologisirung aufzuheben. Nicht aber, als ob jener Anstoss schon wirklich innerhalb der heidenchristlichen Gemeinden hätte zum Bewusstsein und zum Ausdruck gekommen sein müssen, ehe die Allegoriker rettend eintraten, sondern unbewusst trieb jene Antinomie die typologische Erklärung aus sich hervor; also ohne auch nur entfernt den negativen Zweck zu verfolgen, gegen die jüdische Verwirklichung des Gesetzes zu polemisiren, sondern nur dem positiven Bedürfniss nachgebend, die Antinomie zwischen den Gesetzen des alten Testaments und dem Leben und Gottesdienst der Christen aufzuheben, musste die allegorische Schrifterklärung in den heidenchristlichen Gemeinden Eingang finden.[1])

Von dieser Stufe der Entwickelung giebt uns nun unser Hebräerbrief ein interessantes Beispiel. Der Verfasser desselben sieht sich in die Lage versetzt, eine Gemeinde, mit der er lange persönlich verkehrte, zum Festhalten am christlichen Bekenntniss trotz aller Gefahren und Hemmnisse zu ermuntern. Er selbst ist aus der Schule der alexandrinischen

1) Vgl. hiezu Overbeck, Studien zur Gesch. der alten Kirche. I, S. 15. 26—41. Zeitsch. f. wiss. Theol. 72, S. 305 f. Harnack, Zeitsch. f. Kirchengesch. I, 77, S. 330 ff.

Schriftgelehrsamkeit hervorgegangen; er kann bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den allgemeinsten Grundbestimmungen des alttestamentlichen Gesetzes und völlige Anerkennung der göttlichen Herkunft des letzteren voraussetzen. So beweist er denn vermittelst seiner alexandrinischen Methode aus den heiligen Schriften als dem Worte Gottes die göttliche Erhabenheit und die absolute Vollkommenheit des Christenthums, wie sie beruht auf dem Gründer und Herrn desselben, seiner Person und seinem Werk. Hiebei findet auf die Bestimmung des Masses der Schrifterkenntniss der Leser, soweit man sie aus dieser Methode des Briefes schliessen wollte, das Wort von Lünemann seine volle Anwendung (S. 45): „Dass die Argumentationsweise ohne Weiteres als den Lesern geläufig gedacht werde, lässt sich nicht behaupten. Es kann daher in derselben nur ein Fingerzeig für den Verfasser, nicht für seine Leser gefunden werden." — So lässt sich denn daraus, dass der Verfasser seinen Zweck, durch Nachweis der Vollkommenheit des Christenthums die Leser dem letzteren zu erhalten, durch Ausgehen vom alten Testament zu erreichen sucht, mit keinerlei Grund etwas über die Nationalität, geschweige die Neigungen der Leser schliessen.

Haben wir so durch Prüfung unseres Briefes nach Zweck, Inhalt und Form keine Stütze für die traditionell feststehende Meinung, dass die Leser desselben Judenchristen und zum Rückfall ins Judenthum geneigt waren, gefunden, so mögen nun einige Stellen aufgeführt werden, welche die jüdische Nationalität der Leser unwahrscheinlich erscheinen lassen, obgleich nicht behauptet werden soll, dass sie wirklich entscheidende Beweiskraft für Lösung unserer Frage haben.

Ohne Umstände und ohne die Berechtigung dieser Ausdrücke zu rechtfertigen, was gegenüber Judaisten doch wohl erst nöthig gewesen wäre, redet der Verfasser in vergangenen Zeitformen von gesetzlichen Verhältnissen: *εγενετο* und *ελαβεν* (2, 2); man bemerke wohl den Aorist, Imperfectum und Perfectum wären begreiflicher gegenüber Judenchristen. *ειχε* (9, 1) an hervorragender Stelle; man wende nicht ein, der Verfasser rede hier blos von der mosaischen Hütte; er redet

zunächst in v. 1 ganz allgemein von *δικαιωματα λατρειας* und *αγιον.κοσμικον*. — Nirgends im Brief ist eine Erfahrung, die unter dem Gesetz zu machen war, den Lesern selbst in ihr Bewusstsein gerufen, als ob sie dieselbe einst auch hätten machen können. Dies ist besonders auffallend 13, 9 *εν οις ουκ ωφεληϑησαν οι περιπατουντες*; warum diese objektive Wendung mitten in dem Anredesatz, statt *ωφεληϑητε*, da das Tempus der Vergangenheit sich ja auf die einstmaligen Juden so treffend angewendet hätte? Ebenso auffallend ist in dieser Beziehung das Unterbleiben der Anrede *υμεις* 9, 13 und 15, die der Verfasser v. 14 doch sogleich gebraucht, wie es sich um christliche Dinge handelt, v. 15 aber alsbald verlässt, wo es sich um *παραβασεις επι τῃ πρωτῃ διαϑηκῃ* handelt. — Nirgends im Brief ist vorausgesetzt — was freilich von den meisten Exegeten als vorausgesetzt angenommen wird —, dass die Leser noch im praktischen Leben mit dem Judenthum und seinen Einrichtungen, dem Tempel, dem Opfer, der Beschneidung in Beziehung standen.[1] Die Speiseordnungen 13, 9 werden als „*ξεναι*“ bezeichnet; die Erklärer sagen: „weil sie für die Leser durch Christum bereits aufgehoben sind.“ Aber den Lesern, wenn es judaisirende Judenchristen waren, konnten jene *διδαχαι* keineswegs *ξεναι* sein, der Verfasser würde ihnen damit etwas sagen, was für sie keine Bedeutung hätte; sie würden antworten: Keineswegs sind sie für geborene Juden *ξεναι*; der Verfasser hätte also mindestens irgendwie sagen müssen: fremdartig für Christen, für Glieder des neuen Bundes. Auch die folgende Motivirung der Zurückweisung dieser *διδαχαι* kann nicht zugleich als nachträglicher Nachweis der Berechtigung der Bezeichnung *ξεναι* in des Verfassers Augen angesehen werden. Denn das *ουκ ωφεληϑησαν* begründet nur die Mahnung *μη παραφερεσϑε*; und die Typologisirung des Sündopferritus nur, dass den Christen keine Speisegebote gegeben seien. *ξεναι* muss darum fast nothwendig in der natürlichen Stellung der Leser seinen Grund haben, d. h. darin, dass sie Heidenchristen waren.

1) Besonders das letztere ist stets eine Schwierigkeit der Erklärung gewesen; worüber S. 490 f.

denen die Speisegebote wirklich fremdartig waren. Auch der Ausdruck παραφερεσθαι ist nicht pointirt genug für „Rückfall". Gehörten jene διδαχαι ποικιλαι früher zu den religiösen Grundsätzen der Leser, so wäre doch irgend ein Ausdruck mit ανα oder παλιν zu erwarten und nicht dieser, der vorauszusetzen scheint, dass die Leser bis jetzt stets dem richtigen Ziele zugestrebt hatten, also entweder geborene Christen waren oder einstige Heiden, die früher gar keinem Ziel zugestrebt hatten, während sie sich jetzt zum ersten Mal denen zugesellen, die keinen Heilserfolg erfuhren mit ihrem Wandel in jenen Lehren. — Köstlin schon hat empfunden, dass die Ausführlichkeit in der Beschreibung der Stifteshütte 9, 1 ff. auffallend ist, da sie im Zusammenhang keinen Zweck hat, also, da die jüdischen Leser darin doch bewandert sein mussten, überhaupt keinen zu haben scheint. Köstlin (54, S. 423) sagt: „Die Ausführlichkeit kommt theils auf Rechnung der Ausdrucksweise des Verfassers (1, 2—12. 7, 1—5), theils hängt sie mit seiner typologischen Tendenz zusammen, vermöge welcher ohne Zweifel alle jene Geräthe für ihn (ähnlich wie für Philo) eine höhere pneumatische Bedeutung und damit auch ein ganz besonderes Interesse hatten." Aber das letztere giebt noch keinen Grund zur Aufzählung, da ohne Andeutung jener pneumatischen Bedeutung die Aufzählung an sich interesselos war; die Stellen 1, 2—12. 7, 1—5 haben aber für ihre Ausführlichkeit den klaren Anlass in der Bedeutung jedes einzelnen Zuges für die Typologisirung. Ist es nicht wahrscheinlich, dass die Leser des Briefes dadurch ein anschaulicheres Bild von der Bedeutung und dem Reichthum und Glanz des alttestamentlichen Kultus erhalten sollten, damit die christliche Ueberbietung desselben um so höher stehe; dass sie also Heidenchristen waren, die sich von jenem aus sich selbst kein lebhaftes Bild machen konnten? — Ausserdem verweisen wir auf die früher gemachten Bemerkungen, dass einige Motivirungen der Paränese bei Judenchristen fast missverständlich sein mussten, besonders diejenige 6, 12 f., Abraham gleich die Verheissungen durch Glauben und Langmuth zu ererben, oder die Warnung 3, 7 ff., nicht den Israeliten in der Wüste

zu gleichen, die wegen ihres Abfalles von Gott (und vom Gesetz und von Mose, wie jeder Jude aus der Geschichte wusste) nicht zu ihrer Ruhe eingingen, sondern in der Wüste sterben mussten. — Endlich ist von Holtzmann[1]) freilich mit zweifelhaftem Recht auf 12, 16. 13, 4, wo die Leser vor den Kardinallastern der Heiden gewarnt werden, von Hilgenfeld[2]) auf 13, 17, wo man aus der Mahnung zum Gehorsam gegen die Vorsteher die Vorstellung einer gemischten überwiegend heidenchristlichen Gemeinde erhalte, von Wieseler (II, S. 35) auf das Zurückgehen in der Reihe der Glaubensvorbilder c. 11 nicht blos bis zu Abraham, sondern zu Abel, wozu er die Genealogie bei Lucas vergleicht, hingewiesen worden. Sollte 2, 11, was wir nicht annehmen, ἐξ ἑνὸς auf Adam, nicht auf Gott sich beziehen (von der Beziehung auf Abraham ist man mit Recht fast allgemein zurückgekommen), so könnte auch diese Stelle hier beigezogen werden. Alle diese Ausdrucksweisen des Briefes lassen es mindestens sehr zweifelhaft erscheinen, dass dem also schreibenden Verfasser Judenchristen als Leser vorschweben. —

Aber von diesem Resultat führen uns einige von verschiedenen Gelehrten aufgeworfene Fragen noch weiter: Ritschl, von seiner Voraussetzung eines judenchristlichen Charakters der Empfänger aus, macht auf die vollständige Uebergehung der Frage der Beschneidung aufmerksam und schliesst daraus, dass „des Verfassers Beweis der Ungiltigkeit der Opfergesetze für seine Leser nicht so gemeint ist, dass er auch die anderen Ordnungen der Beschneidung, der Reinigungen u. dgl. aufgegeben wissen wolle“.[3]) Solcher Folgerung gegenüber hat schon Holtzmann[4]) den Widerspruch gezeigt, in den man damit den Verfasser mit sich selbst verwickeln würde: „Ein Schriftsteller, welcher dem ganzen Gesetz nachsagt, dass es schwach und unnütz sei und nichts vollendet habe (7, 18 f.), dass es durch den neuen Bund aufgehoben sei (7, 12), welcher den alten Bund, zu dem ja das

1) A. a. O. 67, S. 26. 2) Z. 72, S. 43.
3) St. u. Kr. 66, S. 98 f., vgl. altk. K. S. 162 f.
4) A. a. O. S. 21.

Gesetz wesentlich gehörte, als alternd und im Verschwinden begriffen erachtet (8, 13), von „todten Werken“ (?) nichts wissen will, dafür aber die Bedeutung des Glaubens hervorhebt (4, 2. 6, 1. 2. 9, 28), ja geradezu die Glaubensgerechtigkeit lehrt (10, 38 f. 11, 7) und zwar in einer Weise, die nicht daran zweifeln lässt, dass er die paulinischen Briefe kennt und voraussetzt, — für einen solchen Schriftsteller gehört wohl auch die Abrogation der Beschneidung zu den Voraussetzungen, die sich lediglich von selbst verstehen.“ (S. 20 vergleicht er, für Rom wenigstens, die Clementinen, aus denen zu ersehen, wie die judaistische Richtung „sogar die Beschneidung u. a. stillschweigend fallen lassen konnte, ohne den Judaismus in seinem Mittelpunkt aufzugeben“.) Holtzmann hat darin gewiss Recht: Die Frage der Beschneidung war allermindestens in der Gemeinde, an die unser Brief gerichtet war, keine brennende und die Glieder trennende mehr; sei es, dass man den Gebrauch, wo er innerhalb der Gemeinde noch gepflegt wurde, ignorirte, im Sinn von Col. 3, 11, wie ja auch Paulus nur „ein falsches Vertrauen auf die Beschneidung und ein verkehrtes Herabsehen der Beschnittenen auf die Unbeschnittenen“ tadelte, sei es dass der Gebrauch bei allen Gliedern schon ganz in Vergessenheit gekommen war, wie denn in der ganzen neutestamentlichen Literatur ausser den fünf echten Paulinen und der Apostelgeschichte nur Col. 2, 11 und Eph. 2, 11 dieser Gegenstand gestreift, sonst aber nie berührt wird. — Ist aber die Frage der Beschneidung von der Tagesordnung verschwunden in der Gemeinde unseres Briefes, diese Frage, die doch offenbar im grossen Lebenskampfe Pauli den Mittelpunkt bildete, um den sich jüdische Speisesitten u. ä. Gebräuche nur wie kleine Forts lagerten, so liegt die Frage nahe, ob dann überhaupt noch der grosse Zwiespalt zwischen Juden- und Heidenchristen vorhanden gewesen sein könne. Die Beobachtungen der Gelehrten legen die Antwort nahe: „Auf Zustände, wie sie durch das Zusammenleben bekehrter Juden mit bekehrten Heiden nothwendig sich bedingten und welche wegen der mannigfaltigen Conflicte, die sie mit sich führten, zu wichtig waren, als dass sie unbeachtet hätten bleiben

können, wird nirgends auch nur die geringste Rücksicht genommen; nirgends ist vom Verhältniss der Heiden zu den Juden und beider zum Reich Gottes die Rede; nirgends werden für den beiderseitigen Verkehr Verhältnissmassregeln gegeben.“ [1]) Der Schluss, den Lünemann mit den meisten hieraus zieht, dass die Gemeinde eine unvermischt jüdische gewesen, ist erstlich nicht unausweichlich und löst zweitens die Schwierigkeit nicht. Denn wenn die Frage über das Verhältniss von Juden und Heiden, über die Geltung des jüdischen Gesetzes im Christenthum überhaupt noch die die Zeit beherrschende war, so war es gegenüber einer judenchristlichen Gemeinde, welche zur Freiheit vom Gesetz definitiv gewonnen werden sollte, ebenso unbegreiflich, die Thatsache von bekehrten Heiden und die Frage über deren Stellung zum Gesetz zu ignoriren, ohne deren Berücksichtigung jene specielle Aufgabe doch nicht mehr befriedigend und allseitig zu lösen war. Darum erklärt der andere Schluss, der auch an sich zunächst liegt, das Auffallende der von Lünemann hervorgehobenen Erscheinung viel besser: wenn der Verfasser nicht mehr davon redet, so wurde überhaupt nicht mehr davon geredet in seiner Zeit, mindestens in dieser Gemeinde. Und war das Schreiben an die römische Gemeinde gerichtet, so ist nicht sowohl „das tiefe Stillschweigen des Verfassers über das Verhältniss der Juden und Heiden zum und im Reich Gottes rein unbegreiflich“ (Grimm, 70, S. 42), als der Schluss nahe gelegt, dass mindestens die herrschende Stimmung in der römischen Gemeinde von der Frage über jenes Verhältniss gar nicht mehr bewegt wurde.[2]) — Wenn ferner Grimm (S. 37) fragt, warum der Verfasser nicht hervorgehoben habe, dass der neutestamentliche λαος ein anderer sei, als der alttestamentliche, dass das Opfer des neutestamentlichen Hohepriesters nicht blos für Israel, sondern für

---

1) Lünemann, S. 37., vgl. auch Grimm, 70, S. 37 und schon S. 33. Auch Köstlin kann in dem Briefe von einem Versuch, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen, nichts finden.

2) Vgl. sogar Wieseler III, S. 32: „Die beiden Elemente sind in der Hauptfrage im Grossen und Ganzen' bereits innerlich zusammengewachsen.

alle Völker gelte, so ist zu antworten: nicht, wie manche meinen, aus Konnivenz gegen die Judenchristen, die ihn seinem deutlich erkennbaren Universalismus gegenüber halb wie einen Diplomaten, halb wie einen Heuchler erscheinen lassen würde, sondern weil es für seine Leser selbstverständlich war. Denn was ein Schriftsteller nicht näher begründet, sondern blos aufstellt, um darauf weiter zu bauen das setzt er gewiss als unbestritten und anerkannt bei seinen Lesern voraus. — Haben wir denn also früher erkannt, dass es sich bei den Lesern unseres Briefes nicht um Abfall zum Judenthum handelt, dass sie überhaupt durch nichts als Judenchristen gekennzeichnet werden, so schliessen wir weiter aus dem völligen Stillschweigen des Briefes über die zu Pauli Zeit brennenden Fragen, dass überhaupt unter den Empfängern des Briefes nicht mehr die alte Partei- und Principfrage: *περιτομη* oder *ακροβυστια*, *Ιουδαιοι* oder *Ελληνες*, die Geister als die erste oder brennende beschäftigte. Da wir gezeigt haben[1]), dass es an jedem zwingenden Grund für Ansetzung des Briefes vor der Zerstörung des Tempels fehlt, so kann das soeben gewonnene Resultat von der Seite der chronologischen Bestimmung des Briefes nicht in Zweifel gezogen oder umgestossen werden. Dagegen macht unser Resultat es sehr wahrscheinlich, dass zwischen den paulinischen Kämpfen und der Entstehung unseres Briefes eine längere Zeit verflossen sein möchte.

---

1) S. 441 ff.

(Schluss folgt.)

Luther und Jena.

Akademische Festrede am 10. November 1883 in der Collegienkirche zu Jena gehalten

von

R. A. Lipsius.

Hochansehnliche Festversammlung!

So ist er denn endlich erschienen, der festliche Tag, auf welchen das evangelische Deutschland sich seit lange gerüstet hat — Dr. Martin Luther's 400jähriger Geburtstag. Ein Festtag ist gekommen für das deutsche Volk, das in Dr. Luther einen seiner grössten Söhne ehrt; ein Festtag insbesondere für unser Thüringer Land, die Heimath Luther's und die Wiege der deutschen Reformation; ein Festtag für die ganze evangelische Kirche, die ihm zumeist nächst Gottes Gnade ihr Dasein verdankt; ein Festtag für Alle, die genug geschichtlichen Sinn besitzen, um in dem Lebenswerke Luther's eine geistig befreiende und sittlich erneuende That von unermesslicher Bedeutung, das Ende des Mittelalters und den Anfang der neuen Zeit zu erkennen.

Ein Festtag ist Luther's Geburtstag auch für unsere Stadt und Universität. Wohl ist der Name der Stadt Jena nicht so eng mit der Lebensgeschichte Luther's verwachsen, wie Eisleben, Eisenach, Erfurt, Wittenberg. Nur vorübergehend hat Luther in Jena Herberge genommen. Wohl darf auch unsere Universität sich nicht rühmen, dass Dr. Luther hier wie in Wittenberg gelehrt hat. Erst zwei Jahre, nachdem Luther die Augen geschlossen, ist diese Hochschule gegründet worden.

Und doch sind es grosse, unvergessliche Erinnerungen, welche Stadt und Universität Jena mit Dr. Luther's Person und Lebenswerk unzertrennlich verknüpfen; und es ziemt sich wohl, in dieser festlichen Stunde hierbei etwas länger zu verweilen.

Zum Ersten unsere Stadt. Fünfmal, soviel uns berichtet wird, ist Luther in Jena gewesen; dreimal hat er hier auf der Kanzel gestanden. Und jedesmal fällt seine Anwesenheit in unserer Stadt zusammen mit einem bedeutsamen Wendepunkte im Leben des Reformators und im Werke der Reformation.

Das erstemal hat er auf der Reise von der Wartburg nach Wittenberg am 3. oder 4. März 1522 hier in Jena Herberge genommen. In Reitertracht, mit rother Lederkappe, Wamms und Reiterhosen, an der Seite ein Schwert — so haben ihn hier im schwarzen Bären jene beiden Schweizer Studenten getroffen, deren Begegnung mit ihm so oft schon erzählt worden ist. Zehn Monate lang hatte der Geächtete des Reichs unter dem Schutze Friedrichs des Weisen auf der Wartburg geweilt. Das Werk der Reformation hatte unter Luthers steter Mitwirkung seinen ununterbrochenen Fortgang genommen. Aber als der unlautere Eifer eines Carlstadt einen Zwang aus der Freiheit zu machen begann, als die alten Bräuche beim Gottesdienst gewaltsam beseitigt, als Bilder und Altäre von einer leidenschaftlich erregten Menge gebrochen wurden, da klagte Luther, dass Satan ihm in seine Hürde gebrochen sei. Unbekümmert um des Kaisers Acht eilte er nach Wittenberg zurück und beschwichtigte durch achttägiges Predigen den Sturm der Gemüther. „Summa, Summarum," so ruft er aus, „predigen will ichs, sagen will ichs, schreiben will ichs; aber zwingen, dringen mit Gewalt will ich Niemand; denn der Glaube will willig, ungenöthigt angezogen werden. Nehmt ein Exempel von mir. Ich bin dem Ablass und allen Papisten entgegengewesen, aber mit keiner Gewalt. Ich hab' allein Gottes Wort getrieben, gepredigt und geschrieben; sonst hab ich nichts gethan. Das hat, wenn ich geschlafen hab, wenn ich Wittenbergisch Bier mit meinem Philippo und Amsdorf getrunken

hab, also viel gethan, dass das Papstthum also schwach worden ist, dass ihm noch nie kein Fürst noch Kaiser soviel abgebrochen hat. Ich hab nichts gethan; das Wort hat es alles gethan und ausgerichtet .... Das ist allmächtig, das nimmt gefangen die Herzen, und wenn die gefangen sind, so muss das Werk hernach von ihm selbst zufallen."

Zwei Jahre darauf finden wir Luther abermals in Jena. Der Geist des Aufruhrs hatte weiter um sich gegriffen. In Allstedt trieb Thomas Münzer, der Schwarmgeist, sein Wesen und reizte zu wilder Empörung gegen die weltliche Obrigkeit. In Orlamünde war es wieder Dr. Carlstadt, der die Volksmenge zwar nicht zu Aufruhr und Mord, aber zu gewaltsamen Neuerungen im Gottesdienst fortriss. Eigenmächtig hatte er seine Wittenberger Professur verlassen, eigenmächtig sich zum Pfarrer in Orlamünde gesetzt, eigenmächtig wieder Bilder und Altäre gebrochen. In sonderbarer Mischung schwärmerischer Geistigkeit und buchstäbelnder Gesetzlichkeit eiferte er, wie Dr. Luther sich ausdrückt, um „kleines Narrenwerk", und untergrub zugleich die Grundlagen aller kirchlichen Ordnung, indem er die grosse Menge für berufen achtete, nach ihrem Gutdünken das Kirchenwesen zu gestalten. Da kam Luther am 22. August 1524 auf fürstlichen Befehl abermals nach Jena, wo Carlstadt eine Druckerei eingerichtet hatte. Zweimal, Morgens in der Stadtkirche, Nachmittags im Schlosse, hat er wider den mördischen Geist zu Allstedt und seine teuflischen Früchte gepredigt. Mittags kam Carlstadt zu Luther in den Bären, wo derselbe abermals Herberge genommen, um ihn wegen seiner Predigt zur Rede zu stellen und gegen jede Gemeinschaft mit den Allstedter Propheten zu protestiren. Ein Ohrenzeuge des Gesprächs, wie man annimmt, Martin Reinhard, der erste evangelische Pfarrer von Jena, hat uns davon ausführlich Bericht erstattet. Die denkwürdige Stunde in Jena entschied den Bruch zwischen Luther und seinem alten Reformationsgenossen: die Wege beider blieben fortan für immer getrennt. Tags darauf in Orlamünde hatte Luther Gelegenheit, die Früchte des Carlstadt'schen Geistes persönlich zu kosten. „Fahr hin in tausend Teufel Namen," rief man Luther beim Abschiede

zu, „dass du den Hals brächst, ehe du zur Stadt hinauskommst.“ In seiner Schrift wider die himmlischen Propheten, welche hauptsächlich gegen Carlstadt gerichtet ist, erkennt Luther wohl an, dass Carlstadt das münzerische Treiben nicht gutheissen wolle; aber seine eigene Behandlung kirchlicher Dinge führe dahin. „Darum hab ich wohl gesagt, Doctor Carlstadt ist nicht ein mördischer Prophet, er hat aber einen aufrührischen, mördischen, rottischen Geist bei sich, der wohl hinausführe, wenn er Raum hätte.“ „So gehets, wenn man den unordigen Pöbel ins Spiel bringt, dass sie für grosse Fülle des Geistes auch bürgerliche Zucht und Sitten vergessen und Niemand mehr fürchten und ehren ohne sich allein: da hat Dr. Carlstadt Lust dazu. Das sind alles feine Vorläufte zu Rotten und Aufruhr, dass man weder Gewalt noch Obrigkeit fürchte.“

Als Luther das Jahr darauf, wie uns berichtet wird, im April 1525 zum drittenmale nach Jena kam und hier predigte, tobte der Bauernkrieg.[1]) Vergeblich war er, wie

1) Mir ist recht wohl bekannt, dass Köstlin diese dritte Anwesenheit Luther's in Jena bestritten hat. Aber schwerlich lässt sich dieselbe als einfache Doublette der vorjährigen Anwesenheit beseitigen D. Linke in Altenburg macht mich freundlichst darauf aufmerksam dass Luther am 25. April 1525 dem Caspar Glatz, seit 27. August 1524 Vicar in Orlamünde, eine Schrift dedicirt hat, und zwar unter Umständen, die es nahelegen, dass er sie ihm persönlich übergeben. Es ist der auf der herzoglichen Bibliothek zu Altenburg befindliche ‚*Libellus Martini Lutheri, Christum Jesum, verum Judaeum et semen esse Abrahae e Germanico versus per J. Jonam. Vuittembergae*‘. Am Schlusse *in aedibus Joannis Luft anno M. D. XXIIII*‘. Unter das Wort, ‚*Vuittembergae*‘ hat Luther eigenhändig geschrieben ‚*D. Martinus* L *dono dat Gaspari Glatio*‘ und am Ende findet sich Glatz's Notiz ‚*dono mihi ddit D. Martinus Lutherus die Mci Ev. XXV G. Glatzig*‘. D. Linke bemerkt mir hierzu: „Glatz hat . . . Ende 24 auf Luther's Drängen den Heirathsantrag bei Katharina angebracht. Scultetus, Annales ad evang. renov. ann. MDXXV S. 80 setzt es aber in das Jahr 25. Ostern 25 schreibt Luther an Spalatin, er denke noch nicht an eine Ehe (Walch XXI, 972). Bis dahin scheint er also die Hoffnung auf Nachgiebigkeit der Käthe gegen Glatz noch nicht aufgegeben zu haben. Am 5. Mai 25 schreibt er aber an Schwager Rühel: ‚Kann ichs schicken, dem Teufel zum Trotz will ich meine Käthe noch zur Ehe nehmen, ehe

er selbst schreibt, mitten unter ihnen gewesen „mit Gefahr Leibes und Lebens“. „Diese thüringischen Bauern hab ich selbst erfahren, dass je mehr man sie vermahnt und lehret, je störriger, stolzer und toller sie wurden.“ Als die Ermahnung zum Frieden sich erfolglos erwies, schrieb Luther seine heftige Schrift, deren leidenschaftlichen Ton nur die Erregung des Augenblicks zu entschuldigen vermag: „Wider die mördischen und räuberischen Rotten der Bauern.“

Zweimal noch hat Luther seitdem auf der Durchreise unsere Stadt berührt: im Jahre 1529 auf der Reise nach Marburg, im Jahre 1530 auf der Reise nach Coburg, wo er auf des Kurfürsten Geheiss während des Augsburger Reichstages verweilte. Ueber die Vorgänge in Marburg lassen wir den Schleier fallen: es ist kein erfreuliches Blatt in der Geschichte der Reformation, das mit dem Gespräche zu Marburg zwischen Luther und Zwingli beschrieben ist. Die traurige Spaltung der Evangelischen über die Lehre vom Abendmahl wurde damals besiegelt. Aber in ungetrübtem Glanze leuchtet wieder das Bild Luther's auf der Feste Coburg: wie er von dort aus den Seinen Muth einsprach, wie er sie zum Gottvertrauen mahnte, wie er unermüdlich sie antrieb, ein standhaftes Bekenntniss des evangelischen Glaubens abzulegen vor Kaiser und Reich.

So ist das Gedächtniss Luther's in Jena mit den wichtigsten Wendepunkten in der Lebensgeschichte des Reformators und des Reformationswerkes aufs Engste verknüpft. Unsere Stadtkirche bewahrt sein metallenes Bild, das einst bestimmt war, sein Grab zu decken. Aber köstlicher als Erz ist das geistige Bild, das er uns gelassen hat. Vor

denn ich sterbe‘ (Walch XVI, 160). Wenn Luther also Ende April oder Anfang Mai 25 nach Böttcher (*Germania sacra*) in Orlamünde war, so datirt letzterer Brief aus unmittelbarer Nähe des letzten Gespräches mit Glatz und der 25. April, der St. Marcustag, ist der Tag der Ankunft Luther's bei Glatz, dem er zum Gastgeschenk das Buch giebt. Da die Reise 25 wohl auf gleichem Wege wie 24 geschehen sein wird, so wird Luther am 23. April in Jena gewesen sein, wenigstens spätestens bis zu diesem Tage“. Die anderweiten Zeugnisse für die Anwesenheit Luther's in Jena im April 1525 siehe bei Ed. Grimm, *Acta Lutheri Jenensia*.

Allem sein festes Gottvertrauen und sein unerschrockener Glaubensmuth. Auf der Heimkehr von der Wartburg nach Wittenberg, an demselben Tage, an dem er des Morgens von Jena aufgebrochen war, da schrieb er von Borna aus seinem Kurfürsten, der ihn, den Gebannten, von der Rückkehr nach Wittenberg abgemahnt hatte: „Ew. Kurfürstl. Gnaden wisse, ich komme gen Wittenberg in gar viel einem höheren Schutz, denn des Kurfürsten. Ich habs auch nicht im Sinn, von Ew. K. F. G. Schutz begehren. Ja ich halt, ich wolle Ew. K. F. G. mehr schützen, denn sie mich schützen könnte. Dazu, wenn ich wüsste, dass Ew. K. F. G. könnte und wollt schützen, so wollt ich nicht kommen. Dieser Sachen soll noch kann kein Schwert rathen oder helfen; Gott muss hie allein schaffen ohn alles menschliche Sorgen und Zuthun. Darumb wer am Meisten gläubt, der wird hie am Meisten schützen."

Und neben dem fröhlichen Glaubensmuth welch männlicher Freimuth auch seinem Fürsten gegenüber! In demselben Briefe heisst es weiter: „Dieweil ich denn nu spür, dass Ew. K. F. G. noch gar schwach ist im Glauben, kann ich keinerleiwege Ew. K. F. G. für den Mann ansehen, der mich schützen oder retten könnte. Dass nu auch Ew. K. F. G. begehrt zu wissen, was sie thun solle in diesen Sachen, sintemal sie es acht, sie habe viel zu wenig gethan: antworte ich unterthäniglich: Ew. K. F. G. hat schon allzuviel gethan und sollt gar nicht thun. Denn Gott will und kann nicht leiden Ew. K. F. G. oder mein Sorgen und Treiben. Er wills ihm gelassen haben, dess und kein anderes; da mag sich Ew. K. F. G. noch richten."

Aber bei allem Freimuth auch seinem Fürsten gegenüber mahnt er die Seinen unablässig zum Gehorsam gegen die Obrigkeit, nicht blos in rein weltlichen Dingen, sondern auch in der Erhaltung und Aufrichtung äusserer, kirchlicher Ordnungen. Gegenüber Carlstadt und der Schwarmgeister willkürlichen Neuerungen dringt er darauf, dass die Obrigkeit allein mit ihrer ordentlichen Gewalt, nicht aber „Herr Omnes", „der unordige Pöbel" Macht haben solle, Missbräuche abzustellen in der Kirche.

Weiter zeigt uns sein Verhalten im Bildersturm die Liebe und Geduld, die er im Gegensatze zu Carlstadt's leidenschaftlichem Eifergeist mit den Schwachen im Glauben bewährte. Unter den Hauptstücken, so einen Christenmenschen belangen, führt er in der ersten Predigt nach seiner Rückkehr nach Wittenberg die Erkenntniss menschlicher Sünde und den Glauben an die in Christo offenbarte göttliche Gnade auf: in diesen zwei Stücken spürt er noch keinen Mangel, noch Fehl bei den Wittenbergern. Aber von der Liebe spürt er an ihnen nichts. Darum mahnt er sie, Nachfolger und Thäter des Worts zu sein. „Denn der Glaube ohne die Lieb ist nichts werth, ja, er ist nicht ein Glauben, sondern nur ein Schein des Glaubens.“ Darum mahnt er, nach des Apostels Beispiel, Geduld mit des Nächsten Schwachheit zu haben. „Denn wir sind nicht alle gleich stark im Glauben. Darum müssen wir nicht auf uns und unseren Glauben oder Vermögen allein sehen, sondern sollen auf unseren Nächsten sehen, dass wir uns nach ihm richten und ihn nicht mit unserer Freiheit beleidigen.“ Von dieser duldenden und tragenden Liebe, die sich zu des Nächsten Schwachheit herablässt, hat er ergreifende Worte in der köstlichen Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen geredet: „Ein Christenmensch,“ so zeigt er hier, „ist ein freier Herr über alle Dinge und Niemand unterthan“ und wiederum: „Ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und Jederman unterthan;“ frei ist er in der Gemeinschaft mit Christus durch den Glauben, dienstbar hinwiederum ist er seinem Nächsten durch die Liebe.

So will er auch bei der Abstellung der Missbräuche im Gottesdienst Liebe und Nachsicht geübt wissen „mit den schwachen, gutherzigen Menschen, die noch wohl zu uns kämen, wenn sie es solange und soviel geübt hätten wie wir“. „Den Wölfen,“ predigt er, „kannst du nicht zu hart sein; den schwachen Schafen kannst du nicht zu weich sein.“

Und mit dieser Liebe verbindet sich weiter die tiefste Achtung vor der persönlichen Ueberzeugung und vor dem Gewissen des Anderen. „Der Seelen Gedanken und Sinnen können Niemand denn Gott offenbar sein,

darum es umsonst und unmöglich ist, Jemand zu gebieten oder zu zwingen mit Gewalt, so oder so zu glauben." Ein Jeglicher muss vielmehr „für sich selbst sehen, dass er recht glaube. Denn so wenig ein Anderer für mich in die Hölle oder Himmel fahren kann, so wenig kann er auch für mich glauben oder nicht glauben; und so wenig er mir kann Himmel oder Hölle auf- oder zuschliessen, so wenig kann er mich zum Glauben oder Unglauben treiben".

Diese Achtung vor fremder Ueberzeugung, sie floss aber endlich aus jener Reife der christlichen Erkenntniss, welche Wichtiges und Nebensächliches, Nothwendiges und Freies in der Religion wohl zu unterscheiden verstand. „So soll nun hie," heisst es in der Schrift wider die himmlischen Propheten, „unser Fleiss sein, dass wir weit von einander scheiden die zwo Lehren: eine die von den Hauptstücken lehret, das Gewissen in Geist für Gott zu regieren; die andere, die von äusserlichen Dingen oder Werken redet." Das macht er Carlstadt vor Allem zum Vorwurf, dass er „die hohen, rechten Stück so schweiget und liegen lässt, und die geringsten so aufblähet, als läge der Welt Seligkeit mehr dran, denn an Christo selbst". Und immer wieder kämpft er dagegen an, dass man nach rechter Judenart ein Gesetz machen wolle aus dem, was frei bleiben müsse. „Es ist ein gar grosser Unterschied," predigt er den Wittenbergern, „zwischen diesen zwei Stücken ‚müssen sein' und ‚frei sein'". Denn ‚Müssen sein' ist „das, was die Nothdurft fordert und unbeweglich stehen muss, der Glaube". Frei aber muss Alles bleiben, was zu den Nebendingen in Sachen der Religion gehört; also vor Allem das Halten oder Nichthalten all jener äusseren Bräuche, welche der Papst thun, Dr. Carlstadt lassen heisst. „Sie brechen," sagt Luther wider Carlstadt, „beide die christliche Freiheit und sind beide widerchristisch: aber der Papst thuts durch Gebot, Dr. Carlstadt durch Verbot."

In allen diesen Stücken hat Luther in Jena allen evangelischen Bewohnern dieser Stadt ein Vorbild gelassen. Zum Ersten ein Vorbild des fröhlichen Gottvertrauens und des unerschrockenen Glaubensmuthes, dieser festen Grundlage

alles und jedes wahrhaften Christenlebens. Zum Anderen ein Vorbild des männlichen Freimuthes und doch zugleich des aufrichtigen Gehorsams gegen die Obrigkeit, dieser beiden Grundzüge aller Bürgertugend, ohne welche es auch keine wahre christliche Sittlichkeit giebt. Zum Dritten ein Vorbild jener duldenden und tragenden Liebe, ohne welche aller Glaubenseifer ohne Werth ist. Zum Vierten endlich ein Vorbild jenes echten Freisinns, der die Freiheit nicht blos für sich, sondern auch für Andere will, der keinen Zwang aus der Freiheit macht, der das Recht der fremden Ueberzeugung ehrt, der endlich in Sachen der Religion wohl zu unterscheiden weiss zwischen Hauptsachen und Nebendingen.

Es ist mit einem Worte das Bild der wahrhaft christlichen Persönlichkeit, die im Gottes Wort gegründet, im Glauben gestählt, im Gewissen gefestigt ist.

Und dieses Bild hat Dr. Luther auch dieser unserer Universität als ein Erbe hinterlassen, köstlicher als äussere Reichthümer und äusserer Glanz; ein Erbe, welches zu hüten und zu bewahren der heutige Gedenktag uns mit besonderem Ernste mahnt.

Wenn auch Luther selbst an unserer Universität nicht gelehrt hat, so hat doch diese Stadt zweimal der Wittenberger Universität, als Wittenberg von der Pest heimgesucht war, eine gastliche Stätte bereitet, und zweimal hat der treue Genosse Luther's, Philipp Melanchthon, seinen Lehrstuhl hier im alten Paulinerkloster aufgeschlagen, 1527—1528 und 1535—1536. Darnach als unser Kurfürst Johann Friedrich nach der Schlacht bei Mühlberg mit der Kur und dem grössten Theil seiner Lande auch seine Universität Wittenberg verloren hatte, da ist es ihm ein Hauptanliegen gewesen, in den ihm noch gebliebenen Landen ein Seminar für die Diener der Kirche und Schule zu errichten. Am 13. März 1548 wurde das neue Studium in Jena zunächst mit zwei Professoren, Johann Stigel und Victorin Strigel, eröffnet. Zehn Jahre darauf ward die Schule mit kaiserlichem Privileg zur Universität erweitert und am 5. Februar 1558 feierlich geweiht. In dem Stiftungsbriefe Herzog Johann Friedrich des Mittleren steht geschrieben, dass diese Universität zu Jena

gegründet sei „zur Erhaltung, Förderung und Ausbreitung Gottes reinen, ewigen und alleinseligmachenden Wortes, wie solches seine Allmächtigkeit in diesen Tageszeiten durch den ehrwürdigen und hochgelehrten, unseren lieben andächtigen Herrn Martinum Luther der heiligen Schrift Doctor seliger aus lauter Gnade und Güte geoffenbart".

In der nächsten Folgezeit ist auch diese unsere Universität der Spielball der Parteien geworden, die um Luther's und Melanchthon's geistiges Erbe sich stritten. Aber das ist nicht wahr, dass sie gegründet worden sei, um jenen fanatischen Eifergeist zu pflegen, welcher den Luther von Worms und der Wartburg über den Luther von Marburg vergass, und das was an Luther's irdischer Erscheinung das Menschlichste war, als das allein echte Merkmal des lutherischen Geistes ausrief. Vielmehr nach dem Rathe des von den lutherischen Eiferern bestgehassten Melanchthon ist diese unsere Hochschule gegründet worden: Melanchthon selbst sollte ihr erster Lehrer sein, und als er vorgezogen hatte, in Wittenberg zu bleiben, so waren es seine Schüler, welche berufen wurden, in Jena zu lehren. Wohl sind vorübergehend auch andere Zeiten über Jena gekommen. Der erste Professor der Theologie, welchen Jena sah, ward in den Kerker geworfen, der Superintendent theilte sein Geschick, ein dritter, Erhard Schnepf, Jena's erster theologischer Dekan, entging dem Gefängnisse nur durch den Tod. An ihrer Stelle wurden die ärgsten lutheranischen Eiferer berufen. Da erhoben sich die drei weltlichen Fakultäten gegen das neue Papstthum der Theologen, der Hof erliess scharfe Rescripte gegen das spanische Inquisitionstribunal in Jena, der Gefangene Victorin Strigel fand einen Beschützer an seinem Landesherrn. Die Theologen erwiderten dem Herzog, wenn er sie antaste, taste er Gottes Augapfel an: die weltlichen Herren griffen Christo nach dem Zügel, sie würden sich gewiss die Hände scheusslich verbrennen. Vorläufig hatten sich nur die Eiferer selbst die Hände verbrannt. Sie mussten Jena verlassen, Strigel kehrte mit Ehren zurück. Wenige Jahre darauf kamen unter Johann Wilhelm wieder die schroffen Lutheraner, dann unter der vormund-

schaftlichen Regierung des Kurfürsten August eine Zeitlang die Schüler Melanchthon's wieder auf; darnach lenkte auch unsere Universität auf ein Jahrhundert in das Fahrwasser der lutherischen Orthodoxie, die von Johann Gerhard gelehrt und glänzend vertreten, doch auch für den lebendigen Herzschlag eines praktischen Christenthums empfänglich blieb und bald von ihrer anfänglichen Strenge nachliess. Schon zu Ende des 17. Jahrhunderts bildete Jena durch Johann Musäus den Mittelpunkt jener milden und gemässigten Richtung, die des Wittenberger Eifergeistes sich erfolgreich erwehrte, dafür aber nicht weniger als 103 Ketzereien aufgerückt bekam. Zu Anfang des 18. Jahrhunderts gewann mit Buddeus der der Orthodoxie gründlich verhasste Pietismus, seit dem letzten Drittel mit Griesbach, Eichhorn und Döderlein die freie wissenschaftliche Theologie Eingang in Jena. Seitdem ist der theologischen Fakultät dieser Hochschule vergönnt geblieben, im freien Wettbewerb mit den anderen Fakultäten, der wissenschaftlichen Erforschung der Wahrheit zu dienen, und sich frei aus ihrem eigenthümlichen Geiste heraus, ohne Störungen und gewaltsame Eingriffe zu entwickeln. Unser Doctoreid fordert Ergebenheit gegen die wahre Religions- und Sittenlehre nach den biblischen Vorbildern, Liebe zur evangelischen Freiheit, für welche die ehrwürdigen Verfasser der symbolischen Bücher mannhaft gestritten haben und als Norm des Glaubens und Lebens die redlich und mit den Mitteln der Wissenschaft erforschte heilige Schrift. Diesem Eide getreu, der die geschichtliche Forschung über die Schrift und die Unterscheidung von Bleibendem und Vergänglichem in der kirchlichen Lehre nicht aus-, sondern einschliesst, hat diese Fakultät durch Erhaltung ihrer geschichtlichen Eigenart das geistige Erbe Luther's besser zu bewahren gemeint, als wenn sie in knechtischer Devotion gegen einen heiligen Buchstaben die evangelische Freiheit verleugnete. Um die Absicht des fürstlichen Stifters im Geiste und mit den Mitteln des 19. Jahrhunderts zu erfüllen, bedarf sie nicht der unerbetenen Beihilfe derer, die es gelüstet, die traurigen Zeiten eines Flacius und Tileman Heshusius an dieser Hochchule wieder zurückzurufen.

Fern sei es von uns, am heutigen Tage den alten Streit zu erneuen, welche von den Parteien in der evangelischen Kirche die allein echte Hüterin des lutherischen Erbes sei. Dieses Erbe ist so reich, dass gar verschiedene Geister sich darein zu theilen vermögen. Es ist auch gar nicht ausschliesslich den Theologen in Verwahrung gegeben. Die Vertreter der verschiedensten Wissensgebiete haben Antheil daran. Der Reformator der Kirche ist zugleich der Begründer einer neuen Kultur. Durch seine Bibelübersetzung hat Luther dem deutschen Volke eine neue Sprache, durch seine Lieder eine neue Poesie, durch seine zahlreichen deutschen Schriften eine neue Literatur gegeben. Der durch die Humanisten angebahnte Aufschwung der classischen Studien wurde von Luther aufs Kräftigste gefördert. In seiner Mahnung an die Bürgermeister und Rathsherren der deutschen Städte zur Errichtung christlicher Schulen hat er vor allen Dingen zum Studium der Sprachen und der Historien getrieben, beides zur heiligen Schrift zu verstehen und weltlich Regiment zu führen. Wohl lag ihm vor Allem am Evangelium, das nicht erhalten werden könne, ohne die Sprachen; aber „wenn man gleich der Schulen und Sprachen gar nicht bedürfte um der Schrift und Gottes willen, so wäre doch allein diese Ursache genugsam, die allerbesten Schulen, beides für Knaben und Mädchen, an allen Orten aufzurichten, dass die Welt auch ihren weltlichen Stand äusserlich zu erhalten doch bedarf feiner geschickter Männer und Frauen, dass die Männer wohl könnten regieren Land und Leute, die Frauen wohl ziehen und halten könnten Haus, Kinder und Gesinde“.

Es ist ein Grundzug der sittlichen Weltanschauung Luther's, dass er zuerst das selbständige sittliche Recht der sogenannten weltlichen Stände und ihre Unabhängigkeit von der exclusiv kirchlichen Werthschätzung geltend gemacht hat. Der bürgerliche Beruf ist ihm nicht geringer als der geistliche, Hans mit der Schippe und Grete mit dem Besen üben nach ihm ein nicht minder gottgefälliges Werk als der Pfaff, der Mönch und die Nonne. Vor Allem aber betont er die Unabhängigkeit der weltlichen Obrigkeit von der

geistlichen Gewalt. Der Kampf gegen Rom ist ihm zugleich ein Kampf des deutschen Staates und Volkes gegen des Papstes Tyrannei, der den Deutschen Namen, Titel und Wappen des Kaiserthums gelassen, aber den Schatz, Gewalt, Recht und Freiheit desselben an sich gerissen: so fresse der Papst den Kern, während wir mit den ledigen Schalen spielen. Und weiter ist sein Befreiungskampf gegen Rom ein Kulturkampf im besten Sinne des Worts gewesen: ein Kampf für die höchsten geistigen Güter des deutschen Volks, für Wahrheit und Freiheit, für das Recht des Gewissens und der ehrlichen Ueberzeugung. Durch diesen Kampf hat Luther den Weg zur freien wissenschaftlichen Forschung auf den verschiedensten Gebieten menschlicher Erkenntniss geebnet. Der ehrliche Wahrheitssinn und die wissenschaftliche Gewissenhaftigkeit, welche die sittliche Grundlage aller echten geistigen Arbeit bilden, sie sind ein Erbtheil der deutschen Reformation, dessen Obhut den deutschen Hochschulen und zwar in allen ihren Fakultäten anvertraut ist; ein Erbtheil, dessen treue unbestechliche Pflege das schönste Blatt im Ruhmeskranze dieser unserer Universität ist.

Aber vor Allem ist doch der Kampf, welchen Luther geführt hat, ein Kampf des religiösen, des christlichen Gewissens gegen die Tyrannei der römischen Satzungen gewesen. Dass diese Satzungen den freien Zugang der einzelnen Seele zu ihrem Heiland versperren, dass sie das seligmachende Evangelium von der in Christo offenbarten Gnade verdunkeln, das war der letzte und tiefste Beweggrund seines Kampfes wider das Papstthum. In diesem Kampfe hat der fürstliche Dulder, dem diese Hochschule ihre Gründung verdankt, unentwegt festgestanden und hat lieber Land und Leute, ja Freiheit und Leben darangesetzt, als dass er der päpstlichen Tyrannei sich unterworfen hätte. In diesem Kampfe festzustehen, zu einer Zeit, in welcher die evangelische Sache hier durch Verrätherei, dort durch schwächliche Nachgiebigkeit von Seiten ihrer eigenen Anhänger bedroht war, das ist die Mission gewesen, zu welcher diese unsere Johann-Friedrichs-Universität schon durch die Stiftungsurkunde

berufen worden ist. Dieser Kampf des christlichen Gewissens muss unverdrossen fortgekämpft werden, mögen auch heute wieder Viele, die sich Evangelische nennen, Frieden rufen, da kein Friede ist. „Nur nicht gegen Rom, die älteste legitime Macht in Europa, die ehrwürdigste Hüterin der conservativen Interessen“ — rufen die Einen. Als ob sich Rom nicht unbedenklich mit allen Mächten des Umsturzes verbände, um den Kampf zu führen gegen den deutschen Staat und gegen den deutschen Protestantismus! „Nur keinen Streit um gleichgiltige Dogmen“ — rufen die Anderen. Als ob das sehnsüchtige Verlangen eines bekümmerten Herzens um eigene Gewissheit seines Friedens mit Gott eine gleichgiltige Sache wäre, als ob von blossen Dogmen, die so oder anders lauten mögen, da die Rede sein könnte, wo die tiefsten Lebensfragen der religiösen Persönlichkeit selbst auf dem Spiele stehen! Ein Liberalismus, der kein Verständniss für die Macht der religiösen Antriebe zeigt, arbeitet dem Papstthum ebenso in die Hände wie jener Conservatismus, der in der Herrschaft der Hierarchie die sicherste Bürgschaft für die staatliche Ordnung erblickt.

Mit dem blossen Protestiren gegen den römischen Gewissensdruck ists nicht gethan. Die blosse Verneinung hat noch niemals ein lebenskräftiges Werk geschaffen. So kann auch nur ein kräftiger, lebendiger Glaube den geistigen Kampf aufnehmen gegen jene Macht, die um so gewaltiger dasteht, je geschickter sie geistige und fleischliche Waffen zu vereinigen weiss. Nicht Luther's Dogma, nicht die theologische Form seiner christlichen Ueberzeugung thuts, aber sein Glaube thuts, der wie eine elementare Gewalt sein ganzes persönliches Denken und Wollen beherrschte, der Glaube, mit seiner befreienden, sittlich läuternden und stählenden Gewalt. „In meinem Herzen,“ spricht Luther, „herrscht allein und soll auch herrschen dieser einzige Artikel, nämlich der Glaube an meinen lieben Herrn Jesum Christum, welcher aller meiner geistlichen und göttlichen Gedanken, so ich immerdar Tag und Nacht haben mag, der einige Anfang, Mittel und Ende ist.“

Es ist ein inneres Erlebniss seiner christlichen Persön-

lichkeit, kraft dessen er sprechen kann: Christus ist mein, mein mit seiner Gerechtigkeit, mein mit all seinen Gütern. In diesem Glauben hat er den Frieden des Gewissens, den Trost der Versöhnung, die Gewissheit der gegenwärtigen göttlichen Gnade gefunden. Dieser Glaube ist kein Dogma, keine theologische Theorie: er ist das Ergebniss einer ganzen inneren Lebensgeschichte, die hinab in die tiefsten Tiefen der Seelenangst und wieder hinauf zu den höchsten Höhen der Seligkeit führt. Den Inbegriff dieser religiösen Erlebnisse hat Luther mit einem dem Apostel Paulus entlehnten Ausdrucke als Rechtfertigung aus dem Glauben bezeichnet. Die Hauptsache darin ist keine theologische Theorie über Christi Versöhnungswerk, von deren correcter Aneigung die Rechtfertigung abhinge, sondern die innere Erfahrung, welche jeder einfache Christenmensch machen kann, dass nur der zur Gewissheit seines Friedens mit Gott zu gelangen vermag, der auf allen Eigenruhm und auf alles Verdienst eigener Gerechtigkeit schlechtweg verzichtet und allein der in Christo offenbarten Gnade Gottes vertraut. Der rechtfertigende Glaube ist nach Dr. Luther der Weg, auf welchem der Christ zur persönlichen Gewissheit seines Heiles gelangt. Diese Gewissheit hat Luther nicht dadurch zu gewinnen vermocht, dass er, wie man's neuerlich ausgedrückt hat, in die christliche Gemeinde „sich einrechnete". Im Gegentheile ist er kühn durch alle Dornenhecken und Zäune hindurchgebrochen, durch welche die Kirche den persönlichen Zugang des Individuums zu seinem Gott versperrte. Ihm war es ausgemacht, dass jede Theorie, welche die unmittelbare persönliche Heilsgewissheit als inneres Erlebniss des christlichen Individuums unsicher mache, eine „Lehre der Verzweiflung" sei, welche den Grund des Evangeliums umstosse.

Dieser fröhliche, selige, der Gemeinschaft seines Gottes gewisse Glaube ist das grösste Kleinod, das uns Luther zum Erbe gelassen hat. Seine Obhut ist vornehmlich der theologischen Fakultät vertraut. Wenn man uns zuruft: „Zurück zu dem Glauben der Väter", so antworten wir: nicht zurück, aber immer tiefer hinein! Nicht zurück zu den alten Formen

des Glaubens, die einstmals lebendig waren, doch heute verlebt sind; aber immer tiefer hinein in den innersten Herzpunkt des evangelischen Bekenntnisses, in den freien persönlichen Herzensglauben eines lebendigen Christenmenschen, der im Evangelium seinen Heiland Jesum Christum, in Christo seinen Gott, in Gott die Fülle des Lebens und aller Seligkeit, das ewige Gut schon mitten im Zeitenstrome gefunden hat. Die theologischen Lehrer dieser Hochschule brauchen sich dieses ihres Glaubens vor Gott nicht zu schämen; sie schämen sich desselben auch vor den Menschen nicht.

An der *universitas literarum* hat eine jede Fakultät ihren eigenen Beruf, den sie mit rechter Treue erfüllen soll. Möge denn ein jedes Glied dieser Hochschule an seinem Theil und innerhalb seines besonderen Berufes dazu beitragen, das Erbe Luther's zu wahren, und damit der Absicht des erhabenen Stifters unserer Universität zu entsprechen. Der heutige Luthertag hat uns aufs Neue die Verpflichtungen vor die Augen geführt, die uns Lehrenden gegen die studirende Jugend, die den Lernenden gegen den Beruf ihrer Zukunft, die uns Allen gegen das ganze deutsche Volk obliegen. Lasset uns eingedenk bleiben, wie Luther bei Allem, was er dachte und that, „seinen lieben Deutschen“ zu dienen bestrebt war. Dann wird auch diese Hochschule in Zukunft bleiben, was sie immer gewesen ist, eine Pflanz- und Pflegestätte der höchsten geistigen Güter unseres Volkes, der Gewissensfreiheit und der gewissenhaften Erforschung der Wahrheit, des deutschen Mannesmuthes und des christlichen Glaubensmuthes, der treuen Berufserfüllung, die an ihrem bescheidenen Theile dem Ganzen dient, indem sie treu und redlich innerhalb ihrer Schranken sich hält und des weiten Blickes für die höchsten Ideale des Lebens, für die letzten und ewigen Zwecke Gottes mit den Menschen. Das walte Gott.

Einige Bemerkungen über den Tempel Gottes.

(Apok. XI, 1—2).

Von

Prof. **A. Wabnitz**
in Montauban.

Es ist als eine nach den meisten neueren Exegeten unbestreitbare Thatsache anzunehmen, dass der Tempel von dem die johanneische Apokalypse in Kap. XI, 1—2 spricht, der noch nicht, zur Zeit der Abfassung dieses Buches, zerstörte herodianische Tempel von Jerusalem sei. Aus dieser Thatsache wäre also zu schliessen, dass unsere Apokalypse nothwendig vor der Zerstörung Jerusalems, im Jahre 70, verfasst sei, und unmöglicherweise einem späteren Zeitalter zugeschrieben werden könne. Diese vorgeblich nicht zu bestreitende Thatsache möchte Unterzeichneter durch einige kurze Bemerkungen und mit einem neuen Vorschlage in Frage stellen.

Von den allegorisirenden Erklärungen Hengstenberg's, nach welchem der bezeichnete Tempel bildlich von der christlichen Kirche zu verstehen sei, oder nach Weiss, von der gläubigen Judengemeinde, soll hier abgesehen werden, da der genaue Text über einen Tempel mit auszumessenden Dimensionen unmöglich etwas anderes als ein materielles Gebäude bezeichnen kann (vergleiche Ezech. XL, 1 fl.).

Ich möchte vielmehr gegen die erstere Annahme, dass wir es hier mit dem herodianischen Tempel zu thun hätten, die Weissagung Jesu von einer völligen Zerstörung dieses Tempels gelten lassen, wie auch die unmögliche Voraussetzung, dass der Apokalyptiker sich das innere Tempelgebäude als

von den Heiden gänzlich, durch Eintritt, bei der Zerstörung Jerusalem's, verschont denken konnte. Wie wäre es nämlich möglich anzunehmen, der Verfasser habe nichts von der gewiss geschichtlichen Weissagung Jesu gewusst, oder habe eine andere Hoffnung gehegt, die er ja auf keinen früheren Vorgang in der Geschichte Israel's stützen konnte. Es kann also in seiner Vision nicht von dem herodianischen, aber es muss von einem anderen späteren Tempel die Rede sein, und die geschichtliche Forschung wird sich genöthigt sehen, eine andere Lösung dieses Problems aufzufinden. Diese Lösung hoffe ich in folgenden kurzen Bemerkungen geben zu dürfen.

Die Geschichte der Juden, nach der Zerstörung Jerusalem's, im Jahre 70, lehrt uns, dass dieses Volk weit entfernt war, alle Hoffnung auf eine politische Wiederherstellung aufgegeben zu haben. War nicht seine Sache die Sache Gottes und deren Sieg eine nicht zu bezweifelnde Gewissheit für jeden frommen Israeliten? Es ist also wohl zu begreifen, dass die Juden jede Gelegenheit ergriffen, ihr nationalreligiöses Ideal, trotz der Katastrophe vom Jahre 70, zu verwirklichen. Man denke nur an die Aufstände unter Trajan und an den letzten blutigen Krieg unter Kaiser Hadrian. Wenn dem aber so war, musste auch gewiss die Hoffnung einer Wiederherstellung des Tempels Gottes in Jerusalem immer lebendig geblieben sein, und, wie es aus einem significanten Texte des Barnabas-Briefes (Barnab. c. 16) erhellt, so wie aus einer Stelle des Midrasch Bereschit rabba (c. 64)[1]), scheint auch diese Hoffnung unter Hadrian's ersten Regierungsjahren eine Wirklichkeit geworden zu sein.

Nun lässt sich fragen, ob nicht die Vision in unserer johanneischen Apokalypse (Kap. XI, 1—2) sich auf diese Hoffnung bezieht; ob nicht der Verfasser von dem zukünftigen wiederzuerbauenden Tempel in Jerusalem spricht? Man wird mir den seltsamen Text entgegenhalten, in dem von Anbetenden im Tempelhause selbst die Rede sei, was gewiss gegen einen jüdischen Tempel spreche. Wer

---

1) Vgl. Schürer: Neutestamentliche Zeitgeschichte 1874, S. 355.

erklärt der Verfasser deshalb für nothwendig. weil man sonst annehmen müsse, Gott stehe mit seiner persönlichen Willkür (!) hinter (!) dem Gesetz als dessen Macher (!).

Man beachte diese Uebertreibung des Verfassers, welcher wir öfter begegnen werden, und die von ihm dann beliebt wird, wenn er für seine sonst unhaltbaren Aufstellungen Raum gewinnen will, er karikirt zu diesem Zweck die den seinigen entgegengesetzten Anschauungen; namentlich geschieht dies, wie wir später sehen werden, dem Theismus gegenüber.

Was nun den Inhalt der Behauptung bezüglich Gottes und der sittlichen Weltordnung angeht, so bedarf es durchaus keiner Vermischung beider, also keineswegs eines chemischen Processes, es genügt vielmehr ein organisatorischer Vorgang, um beide in eine wirkliche, nicht blos scheinbare, sondern wahrhaft reelle Einheit mit einander zu bringen, und jede persönliche Willkür Gottes hinter dem Gesetz als dessen „Macher" auszuschliessen. Es genügt festzuhalten, dass die sittliche Weltordnung in Gott eingegangen und in die Sphäre seiner Wirksamkeit aufgenommen (nicht: aufgehoben! wie v. H. gewöhnlich sagt) ist, ohne doch Gott gegenüber ihre — relative — Selbständigkeit zu verlieren. Steht denn der Feldherr mit „persönlicher Willkür" „hinter" der Schlachtordnung als ihr „Macher" oder hat er sie aufgenommen in seinen Geist und trägt sie in seinem Arm, ohne dass sie doch ihre relative Selbständigkeit ihm gegenüber — in der Ausführung durch sein Heer — verliert?

Ich übersehe hierbei nicht, dass es sich bezüglich alles unseres Redens von Gott und göttlicher Wirksamkeit um transcendente Vorgänge handelt, denen gegenüber unsere sämmtlichen Gedanken und Worte immer incommensurabel bleiben; aber wenn man einmal wagt, mit unserer „bildlichen" Rede von Gott zu sprechen — wie E. v. H. ja doch auch durchweg thun muss —, so soll man wenigstens das bezeichnendste, d. h. geistigste Bild auf diese übersinnlichen Materien anwenden — das ist aber nicht ein chemischer

Process, sondern ein organisatorischer Vorgang, nicht ein in einander Auf-, sondern in einander Eingehen.

Hiermit ist zugleich die Behauptung v. H.'s gerichtet, „die göttliche Function müsse, um in die Formen des menschlichen Fühlens eingehen zu können, ihre Bestimmtheit als göttliches Gefühl ablegen" (162). Das ist ebensowenig richtig, als ob gefordert würde, der Mensch müsse sein menschliches Bewusstsein ablegen, um auf das Bewusstsein des Hundes z. B. eingehen zu können; allerdings in dem Bewusstsein des Hundes sein eigenes Bewusstsein aufgehen lassen, das kann er nicht!

Noch verhängnissvoller wird diese Verwechselung von Einheit und Einerleiheit dort, wo v. H. das Individuelle in dem Allgemeinen (Universellen) aufgehoben, anstatt in dasselbe aufgenommen werden lässt. Er behauptet (119, 1): „Nur dann ist das religiöse Verhältniss möglich, wenn alle unbewussten und bewussten Sonderzwecke der Individuen, ob mit oder ohne ihr Wissen, ob mit ihrem Willen oder gegen denselben, aufgehoben [!] sind in der allgemeinen teleologischen Weltordnung."

Die Sonderzwecke der Individuen aufheben heisst despotisch und deshalb mechanisch verfahren, sie in das Allgemeine aufnehmen heisst regieren, und das ist ein dynamischer[1]) (geistiger) Akt. In der altpersischen Despotie unter weiland Kambyses war bereits jene Aufhebung aller Sonderzwecke in dem Universalwillen des „Erdengottes" durchgeführt und das geflügelte Wort Ludwigs des XIV. *l'État c'est moi* ist der genaue Ausdruck dieser „Aufhebung aller Sonderzwecke in der allgemeinen teleologischen Weltordnung." v. H. behauptet zwar, das letztere sei nothwendig, weil man sich sonst in „logische Widersprüche verwickele" (119), indem man annehme, das Individuum sei ebensosehr Selbstzweck als Mittel zum Zweck. Aber ist das auch ein „logischer Widerspruch", wenn Max Piccolomini (1. Aufz. 4. Auftr.) von Wallenstein behauptet: „Und eine

1) Biedermann, a. a. O. 1143: „Die dynamische Allgegenwart Gottes."

Lust ist's, wie er Alles weckt und stärkt und neu belebt um sich herum, wie jede Kraft sich ausspricht, jede Gabe gleich deutlicher sich wird in seiner Nähe! Jedwedem zieht er seine Kraft hervor, die eigenthümliche, und zieht sie gross, lässt jeden ganz das bleiben, was er ist; er wacht nur drüber, dass er's immer sei am rechten Ort; so weiss er aller Menschen Vermögen zu dem seinigen zu machen."

Bestand in diesem „Universalstaat" des Wallenstein'schen Heeres das Individuelle auch nur dem Scheine nach (119, 1), oder musste Wallenstein die Individualitäten seiner Generale aufheben, d. h. auf Null reduciren, um seine „Absolutheit" zu wahren, seinen absoluten Willen durchzusetzen?

Diese Reducirung der Individuen auf Null fordert der Verfasser alles Ernstes, weil ja sonst die „Möglichkeit der Erlösung vom Uebel aufhöre, „denn das radical Böse ist die wesentliche und eigenste [!] Natur des Menschen" [!] 190, 3.

Diese Verwechselung von wahrer Einheit und blosser Vermischung erstreckt sich nun aber bei v. H. auf das ganze Verhältniss Gottes zur Welt[1]), beziehungsweise zum Menschen. Sie zeigt sich vor allem darin, dass der Verfasser die Identität der göttlichen und menschlichen Functionen behauptet, indem er das reale Einssein nicht von dem reellen Einssein unterscheidet. Jenes ist ein materieller, dieses ein geistiger Zustand, beziehungsweise Vorgang. Der Ast ist mit dem Baum realiter eins, ebenso der Arm mit dem menschlichen Leibe; beide, Ast und Baum, Arm und Leib, sind zwar quantitativ nicht gleich — darin besteht vielmehr ihre relative Selbständigkeit —, ihre Functionen sind aber identisch. Genau diese grob reale, d. h. materielle Einheit nimmt nun v. H. zwischen göttlicher und menschlicher Thätigkeit an. Er sagt (221, 2): „Die göttliche Function der Gnade kann nur dann kein Fremd-

---

1) „Der Punkt, auf dem wir beide auseinander gehen, ist der in der oben citirten Reihe von Hartmann identisch gefassten, von mir aber essentiell unterschiedenen Begriffe." Biedermann, a. a. O. 1143. 1183.

ling in der den Menschen constituirenden Functionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter göttlichen Functionen besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe eine Partialidee von relativer Constanz bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende göttliche Function ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet. Nur unter diesen Voraussetzungen ist jede gesetzmässig aus der das Individuum bildenden Functionengruppe hervorgehende Einzelfunction wirklich ein Eigenthum dieses Individuums, ohne dass seine ideale Untheilbarkeit zerstört und seine Individualität aufgehoben würde, und in diesem Sinne eine Function dieses Individuums, gleichzeitig aber auch eine unmittelbare Function Gottes," d. h. die Function des Baumes kann nur dann kein Fremdling in der den Ast constituirenden Functionengruppe sein, wenn diese ganze Gruppe einerseits aus lauter Functionen des Baumes besteht und andererseits eine so in sich geschlossene Gruppe, eine Partialidee von relativer Constanz, d. h. den Ast bildet, dass jede innerhalb dieser Gruppe fallende Function des Baumes ein wesentliches Bestandstück, ein ideales Moment, ein gesetzmässiges Zubehör derselben bildet. Nur unter diesen Voraussetzungen ist jede gesetzmässig aus der das Individuum (d. h. hier: den Ast als relatives Individuum gegenüber dem ganzen Organismus des Baumes) bildenden Functionengruppe hervorgehende Einzelfunction wirklich ein Eigenthum dieses Individuums [des Astes], ohne dass seine ideale Untheilbarkeit [d. h. seine relative Selbständigkeit und in sich Abgeschlossenheit gegenüber dem ganzen Baum] zerstört und seine Individualität [d. h. das relative Insichsein] aufgehoben würde, und in diesem Sinne eine Function dieses Individuums [d. h. des Astes], gleichzeitig aber auch eine unmittelbare [d. h. vielmehr unvermittelte] Function des Baumes.

Als Träger der absoluten Idee [d. h. als Träger der Idee des ganzen Baumes, oder des ganzen Organismus] können wir den Baum das absolute Subjekt, als Träger einer Partialidee [d. h. der Idee des Astes] aber das eingeschränkte Subjekt nennen; als absolutes Subjekt ist der Baum der Producent

aller Willensakte, d. h. des Universums [d. i. aller Thätigkeiten des ganzen Baumes, also nicht blos der Aeste,' sondern auch der Wurzeln u. s. w.]; als eingeschränktes Subjekt der Producent der Willensakte, welche ein bestimmtes Individuum [d. h. hier: den Ast] constituiren.

Wie also der Ast und der Baum **eins und einerlei** sind, so sind auch Mensch und Gott eins und einerlei, d. h. sie sind zwar ideell von einander unterschieden, real aber mit einander **vermischt.**

Diese Identität, d. h. Vermischung von göttlicher und menschlicher Function, behauptet nun v. H., sei nothwendig; denn sonst verfalle man entweder in die Charybdis des Theismus, welcher die Einheit nur als gemüthliche [!] Vereinigung [!] getrennter [!] und getrennt bleibender [!] Persönlichkeiten kenne, — oder der Skylla des abstrakten Monismus, der die Einheit nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden (228, 1) bestehen lasse.

Daher — fährt der Verfasser 73, 2 fort — kann nur einem mit Verwischen und Vertuschen [!] der Probleme sich zufrieden gebenden Denken durch reell getrennte [!] Gnaden- und Glaubensfunctionen der Schein vorgespiegelt werden, dass durch Nebeneinanderstellung [!] zweier für sich allein unzulänglicher Lösungsversuche etwas gewonnen sei" . . . . .

Man beachte zuerst wieder die (bereits früher citirte) Uebertreibung des Verfassers. Er behauptet, „der" Theismus kenne die Einheit göttlicher und menschlicher Function nur als eine gemüthliche [!] Vereinigung [!] getrennter [!] und getrennt bleibender [!] Persönlichkeiten. Ja er wirft demselben sogar eine „reelle" Trennung der Gnaden und Glaubensfunctionen vor. „Es ist, wie wenn eine Hand über eine unendliche Kluft von der einen oder von der anderen Seite oder von zwei Seiten hinübergestreckt wird" (72, 2).

Aber um uns vor dieser dualistischen Trennung Gottes und des Menschen, beziehungsweise göttlicher und menschlicher Thätigkeit zu hüten, bedürfen wir durchaus noch keiner real-materiellen Einheit, d. h. Vermischung, wie v. H. will,

sondern wir denken eine wirklich reelle, d. h. geistige Einheit. Und um uns eine solche vorzustellen, denken wir nicht an das Verhältniss von Ast und Baum oder von Arm und Leib, sondern vielmehr an die Einheit, in welcher der individuelle Menschengeist mit der Universalpersönlichkeit seines Volkes, beziehungsweise der ganzen Menschheit steht. Zwischen dem Volk als Ganzem, d. h. als Universalpersönlichkeit und dem Individuum als Glied des Universalgeistes, besteht keineswegs blos eine „gemüthliche Vereinigung", sondern ein wirkliches und vollständiges Ineinandersein der geistigen (d. h. der intellektuellen und thelematischen, religiösen und sittlichen) Functionen; wie es sich z. B. bei jeder gemeinsamen That des ganzen Volkes darstellt. Zugleich aber — und das ist das andere nicht minder wesentliche Moment, welches zur reellen Einheit gehört — vollziehen sich die Functionen der einzelnen Geister in Unterschiedenheit von einander sowohl, als auch von dem Universalgeist. Denn es ist auch hier wie bei der Musik, je reinlicher die Töne von einander unterschieden werden, zu desto vollständigerer Harmonie gehen sie ineinander ein. So kann das, was Luther gethan, mit gutem Recht — ganz eigentlich und nicht blos figürlich — als eine That des deutschen Volkes bezeichnet werden, gleichwohl ist Luther's That doch zugleich nicht blos ideell, sondern ganz real seine eigenste, d. h. vollständig vom Thun des deutschen Volkes in ihm unterschiedene That.

Um Missverständnisse zu vermeiden, müssen wir jedoch auch hier wieder bemerken, dass wir keineswegs etwa gesonnen sind, den Universalgeist der Menschheit mit Gott zu identificiren. Uns kam es nur darauf an zu zeigen, dass zwei oder mehrere Wesen nicht blos ideell, sondern auch real unterschieden, und doch reell geeinigt sein können.

Gerade das Gegentheil also von dem, was v. H. behauptet, ist wahr, nicht reell getrennt, sondern reell geeinigt denken wir Theisten Gott uud Mensch, göttliche und menschliche Function, während er nur eine materialistische Vermischung beider zu Stande zu bringen weiss.

Zu dieser Vermischung der göttlichen und menschlichen Function sieht sich der Verfasser auch dadurch genöthigt, dass er nur entweder ein rein aktives oder rein passives, kein mittleres, d. h. receptives Verhalten zu kennen scheint. Er schreibt (71, 2), „der Glaube ist ebenso aktiv wie die Gnade; es findet auch keine Theilung und Vertheilung der Aktivität zwischen Gnade und Glaube statt, sondern jedem Theil kommt die volle und ganze Aktivität an dem religiösen Akte zu, was eben nur dadurch ohne Widerspruch möglich ist, dass Gnade und Glaube nicht zwei mit einander in Wechselwirkung stehende Akte, sondern die beiden untrennbaren Seiten eines und desselben Aktes, der momentanen Aktualisirung des religiösen Verhältnisses sind. Ebendasselbe Verhältniss, welches von der göttlichen Seite her gesehen. Gnade ist, ebendasselbe ist, von der menschlichen Seite her gesehen, Glaube, und eben durch diese reale Einheit der Function wird das aktuelle Verhältniss zum realen einheitlichen Band zwischen Gott und Mensch“.

Diese Vereinerleiung des Glaubens und der Gnade, behauptet der Verfasser, sei nothwendig, denn sonst müsste entweder alle Aktivität nur auf der menschlichen Seite des Glaubens gesucht und Gott zu einem functionslos starren Götzen versteinert werden, oder es müsse alle Aktivität lediglich auf Seiten Gottes gesucht werden und der Mensch zu einem schlechthin passiven Schauplatz der göttlichen Aktionen erniedrigt werden.

Aber diesem Dilemma entgehen wir einfach dadurch, dass wir Gott und den Menschen weder blos aktiv, noch blos passiv, sondern beide zugleich in receptiver Thätigkeit uns denken. Handelt es sich um den Gnadenakt, so geht die aktive Thätigkeit von Gott aus und der Mensch verhält sich receptiv, handelt es sich um den Glaubensakt, so geht die aktive Thätigkeit vom Menschen aus und Gott verhält sich receptiv; dabei sind aber beide Thätigkeiten, nämlich der Gnadenakt und der Glaubensakt, nicht neben, sondern schlechthin ineinander zu denken[1]), so dass der Gnadenakt, eben indem

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1186; vergl. 1190. 1189.

er von dem Menschen recipirt wird, in einen Glaubensakt übergeht und umgekehrt.

Dass es aber ein solches weder rein passives, noch rein aktives, sondern receptives Verhalten wirklich giebt, stellt sich an jedem lebenden Organismus dar, der eben nur durch diese Ineinssetzung einer passiven und aktiven Thätigkeit sein Leben zu erhalten vermag, nicht aber durch ein blosses Wechselverhältniss von (bald) passivem, (bald) aktivem Verhalten, wie es v. H. hier gern unterschieben möchte, wenn er von einer Theilung und Vertheilung der Aktivität, sowie von zwei mit einander in Wechselwirkung stehenden Akten redet (71, 2), und beides der gegnerischen Ansicht vorwirft.

So gelangt denn v. H. endlich bei einer Vereinerleiung Gottes mit dieser grob materiellen Welt an.

Er sagt (247, 2): „Das Verhältniss von Gott und Welt ist im Naturalismus dasjenige von Quelle und Bach oder Erzeuger — Gebärer und Erzeugtem — Geborenem, im Dualismus das von Werkmeister und Artefakt, im abstrakten Monismus das von Sein und Schein, im Theismus das von Schöpfer und Geschöpf."

Da das eine so konkrete Darstellung der Welt-, beziehungsweise Gottes-Anschauungen ist, welche v. H. nicht theilt, so wäre man an dieser Stelle um so begieriger zu erfahren, welches nun das Verhältniss von Gott und Welt im Sinne des „konkreten Monismus", d. i. der v. Hartmann'schen Gottes-, bez. Welt-Anschauung ist. H. v. H. schweigt, und ein solches Schweigen ist, da wo man ein Reden mit Fug und Recht erwarten durfte, jedenfalls bedeutsam. Glücklicher Weise hat uns H. v. H. an anderer Stelle das Material reichlich zugeführt, woraus wir uns seine hier fehlende Vorstellung von dem Verhältniss Gottes zur Welt ergänzen können. Nach v. H. verhalten sich Gott und Welt zu einander wie Sein und Wirken, bez. Gewirktes. Die Welt ist der jeweilig aktualisirte Gott und Gott ist die potentielle Welt[1]), oder, wie man des Parallelismus wegen

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142: „Gott selbst die Weltsubstanz."

genauer sagen müsste, „Gott ist die potentiellen Welten; weil Gott nicht blos eine, sondern unzählige Welten in sich trägt. Da nun aber diese (gegenwärtige, materielle) Welt als solche das aktualisirte, näher, aktualisirende Sein oder Wirken Gottes selbst ist, so können wir uns also das Verhältniss der Welt zu Gott als das eines grob materiellen Organismus zu seiner potentiellen Idee vorstellen[2]), d. h. Gott ist das organisirende, näher beseelende Prinzip, die Welt ein jeweiliger Leib Gottes.

Zum Beweise dafür, dass unsere Darstellung dieser Hartmann'schen Vorstellung von dem Verhältnisse Gottes zur Welt nicht aus der Luft gegriffen ist, führen wir nun die betreffenden Belegstellen an: Man vergl. besond. 254, 2 und 255, 1, wo das Verhältniss des göttlichen Wesens in seiner unendlichen Potentialität und potentiellen Unendlichkeit zur endlichen „Erscheinungswelt", d. h. zum jeweiligen Wirken Gottes, welches die Welt selbst ist, geschildert, und jenes (das Wesen) als Producent und Träger der Aktualität bezeichnet wird. Ferner 245, 2; 246, 1, wo die endliche Erscheinungswelt wahrhaft malerisch dargestellt ist als eine „ganz reale Blase", welche das Absolute treibt. Sodann 257, 3, wo Gott sich dadurch von der Welt, d. i. seiner jeweiligen „ganz realen Blase" erlöst, dass er aus dem aktuellen in den potentiellen Zustand zurückkehrt und so „alles in allem" wird. Weiter 262, 2, wonach diese Welt, welche vom Uebel ist, nicht die „geschaffene Substanz eines selbstbewussten Gottes", sondern nur die Erscheinung des [nicht selbstbewussten] göttlichen Wesens selbst sein kann. End-

2) Biedermann zeigt sogar, dass bereits der Wille materiell von Hartmann gedacht ist, „und nur durch erkenntnisstheoretische Spiegelfechtereien als ein rein Ideelles präsentirt werden kann" — 1097; vergl. jedoch 1165, wo gesagt wird, dass v. H. das Problem gefasst und gelöst habe mit seinem gewohnten glänzenden Scharfsinn, consequent von seiner Erkenntnisstheorie aus, nämlich im Sinne seines idealistischen Pantheismus, mit Denken und Wollen als den beiden Momenten der ideellen Weltsubstanz" [!]. Liegt hier nicht ein Selbstwiderspruch vor, welcher der Entgegnung v. H.'s einen Schein von Recht giebt?

lich namentlich 221, 3 und 222, 1, wo besonders deutlich wird, dass wir Recht hatten, wenn wir das Verhältniss der Welt zu Gott (n. v. H.) als das des materiellen Organismus zu seinem organisirenden Prinzip darstellten und die jeweilige Erscheinungswelt als einen (von den beliebigen, „für n-Perioden $= {}^1/_2 n$" vergl. 246 Anm.) Leib Gottes.

Nach obiger Darstellung, insbesondere im Zusammenhang mit allem von S. 513 an Gesagten, hoffe ich zur Evidenz erhoben zu haben, dass es sich bei v. H. um eine unvermittelte Ineinssetzung Gottes und der Welt, d. h. um eine Vereinerleiung der grob materiellen Welt mit Gott handelt.[1])

Um jedoch nicht dem Schein uns auszusetzen, als wüssten wir nicht, dass v. H. sich immer wieder gegen eine Vereinerleiung Gottes und der Welt verwahrt, müssen wir hier noch darthun, inwieweit v. H. hiervon mit Recht sich freispricht. Die betreffenden Stellen sind folgende: 229, 1; 179, 1. Nach ersterer Stelle handelt es sich nicht um eine „leere" Identität, sondern um ein wirkliches Verhältniss von Gott und Mensch, d. h. des ganzen Organismus zum einzelnen Glied; denn der Individualwille ist eine relativ constante Gruppe von Partialfunctionen des absoluten Willens (233, 3). Nach letzterer Stelle (178, 2. 179, 1) kann selbstverständlich ein jeweiliges Stück von Gott nicht gleich dem Ganzen sein; es heisst: „Eine Vereinerleiung der absoluten sittlichen Weltordnung mit der objektiven würde Gott mit der bestehenden Welt identificiren, eine Vereinerleiung der absoluten mit der subjektiven würde ihn mit dem Menschen und seinem sittlichen Bewusstsein identificiren; im ersteren Falle würde die Welt, im letzteren der Mensch zu Gott erhoben, oder Gott würde gar zu einem Produkt des Weltprocesses, beziehungsweise des Bewusstseinsprocesses herabgesetzt."

---

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142; daher scheint mir H. Prof. Biedermann denn doch mit etwas zu kräftigem Ausdruck für Hartmann's Pantheismus einzutreten; 1170: „vom Leibe bleiben"; vergl. dagegen 1174: „Die gnostische Theogonie, der Pantheismus im krassen Sinne des Worts."

Das ist im Allgemeinen bereitwillig anzuerkennen, wobei nur bemerkt werden muss, dass nach v. H. Gott allerdings insofern und insoweit zu einem Produkt des Weltprocesses herabgesetzt wird[1]), als er seinem aktuellen Sein nach erst durch den Weltprocess zum Bewusstsein seiner selbst gelangt. Doch dies nur ganz nebenbei! Im Uebrigen wird durch obige Einschränkung unsere Behauptung von der Vereinerleiung Gottes und der Welt, bez. des Menschen (durch v. H.) in keiner Weise angefochten. Es bleibt dabei, das jeweilige Universum ist einer von den „beliebigen“ Universalleibern Gottes, und der Mensch nichts weiter als ein Partikel von den Extremitäten des in einen materiellen Leib eingezwängten Universalwesens (d. i. des H.'schen Gottes): es ist der richtige Çudra am Leibe des Puruscha.

Der Dualismus im Gottesbegriff[2])

v. Hartmann's ist das zweite Grundgebrechen dieser Spekulation.

Aus dem Bisherigen ergibt sich zur Genüge, inwiefern v. H. mit Recht seine Welt- bez. Gottes-Anschauung konkreten Monismus nennen kann, nämlich als er sich zu einer vollständigen Vereinerleiung Gottes und der Welt herbeigelassen hat.

Jetzt wollen wir den Nachweis liefern, dass dieser Monismus *ad extra, ad intra*, d. h. in seinem Prinzip ein klaffender Dualismus ist.

Nach Schopenhauer unterscheidet v. H. bekanntlich am Wesen Gottes ein alogisches und ein logisches Moment; jenes ist der absolut blinde Wille, dieses die absolut willenlose Allweisheit oder absolute Idee. Beide unvermittelt in Eins zusammengefasst, sind Gott, d. h. der Wille ist nicht von der Idee und die Idee nicht vom Willen durchdrungen. sondern sie existiren schon ursprünglich neben einander,

---

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 1142. 1184.

2) „Wille und Vorstellung, zwei einander essentiell entgegengesetzte Momente der Weltsubstanz“, Biedermann, a. a. O. 1097.

können deshalb auch bei einem etwaigen weiteren Process, in welchen sie mit einander eintreten, nur auseinander — beziehungsweise in ein ganz äusserliches und wieder vorübergehendes Verhältniss zu einander — treten, niemals zu einer wirklichen inneren Einheit[1]) gelangen. Daher „tritt der Wille aus der Potenz in den Aktus, ohne dass die Weisheit der logischen Idee bei diesem Uebergang betheiligt und mit thätig ist" (264, 2). Und der Wille allein ohne die entfaltete Idee [der Wille ist also ursprünglich „allein", d. h. nicht von der Idee erfüllt, die Idee ist noch ausser ihm] ist noch ein schlechthin unbestimmter leerer Drang, ein Sehnen nach wirklichem erfüllten Wollen (265, 2).

Zeigt sich schon in diesem ursprünglichen Nebeneinandersein des schlechthin leeren, d. h. blinden Willens und der schlechthin willenlosen Idee ein gähnender Dualismus, so stellt sich derselbe noch klaffender dar, wenn der Verfasser lehrt, Gott sei ursprünglich weder seines Willens (264, 1), noch seines Wissens (151, 2) mächtig, denn der Willensdrang ist da, ohne dass Gott ihn hemmen kann, und Gott weiss alles, nur von sich selbst nichts.

So hätten wir denn in diesem noch nicht aktuellen Gott v. H.'s ganz den persischen Urgott, solange Ahuramazda und Angramainyus noch nicht von einander geschieden sind![2]) Das ist der konkrete Monismus v. H.'s *ad intra*, d. h. auf sein im Dualismus steckengebliebenes Prinzip zurückgeführt!

Mit welchem Recht nun H. v. H. auf diesen dualistischen Gottesbegriff das Wort Geist anwenden darf, haben wir im Folgenden zu untersuchen.

Wenn vom Geist die Rede ist, so denkt mit Recht Jeder zunächst nur an den menschlichen Geist; denn dem Thiere fehlt noch das Wesentliche der Momente, welche den vollen

1) „Er reisst den Willen aus seinem psychologischen Zusammenhang heraus und stellt ihn in seiner Isolirung als selbständige religiöse Function hin." Biedermann, a. a. O. 1120. „Wille und Vorstellung zu einem realen Antagonismus zweier Potenzen im Weltgrund verdichtet." ib. 1191.

2) „Die beiden Zwillinge im Leibe des Unbewussten und die Frucht ihres Kampfes." 1104.

Begriff des Geistes konstituiren, nämlich die wirkliche Unterscheidung und innere Vermittelung des intellektuellen und thelematischen Vermögens, d. h. die Macht, sich selbst zum Denken und Wollen zu bestimmen, die Macht der Selbstbestimmung, mit einem Wort, das Ich oder die Persönlichkeit.

Wendet man nun das Wort Geist auf Gott an, wagt man also einen zunächst nur vom Menschen her uns bekannten Begriff auf Gott zu übertragen, so sollte man denken, dürfe doch wenigstens das wesentlichste Moment des menschlichen Geistes nicht aus dem Begriff des göttlichen Geistes eliminirt werden[1]), die Macht sich selbst zum Denken und zum Wollen zu bestimmen.

v. H. leugnet, dass dieses selbstgewollte Denken und selbstbewusste Wollen das wesentliche Moment des menschlichen Geisteslebens sei; und behauptet, dass auch für das letztere bei weitem mehr das unbewusste Wollen und unwillkürliche Denken in Betracht komme (150. 151, 1).

Wenn nun aber auch bereitwillig zuzugeben ist, dass der Hauptgeistesreichthum des Menschen in unbewusstem Wollen und unwillkürlichem Denken besteht, so ist doch unbestreitbar, dass der specifische Fortschritt des Menschen, seine wirkliche Erhebung über das blosse Thier hinaus, nicht sowohl durch die unbewusste und unfreiwillige Geistesthätigkeit — worin das Thier dem Menschen sogar bis zu einem gewissen Grade überlegen ist — als vielmehr durch das selbstgewollte Denken und selbstbewusste Wollen bewirkt sein wird.

Ganz irrig wäre es, wenn hiergegen geltend gemacht werden wollte, dass ja doch innerhalb des menschlichen Geisteslebens der wirkliche Fortschritt durch das genialkünsterische Schaffen (das unbewusste Wollen und unfreiwillige Denken) bewirkt werde. Denn das letztere ist allerdings der Fall, aber nicht, ohne dass vorher das menschliche Geistesleben gehörig durch die selbstbewusste und selbstthätige Geistesfunction bearbeitet worden ist. Wäre dies nicht nothwendig, dann würden die höchsten Kunstleistungen

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1191.

der Menschheit nicht am Ende, sondern am Anfang ihrer Geschichte liegen, wo ihr Thun noch am wenigsten durch das bewusste Wollen und gewollte Denken bestimmt war. Hätte v. H. Recht mit der Behauptung, dass das höchste Moment des menschlichen Geistes, wodurch er am meisten sich dem göttlichen Geiste nähere (151, 1), die unbewusste und unfreiwillige Geistesthätigkeit sei, so würde die Geschichte der Entwickelung des menschlichen Geistes, die höhere Steigerung und Bereicherung desselben, immer mehr auf das unbewusste Schaffen hin tendiren. In Wirklichkeit ist aber der Verlauf der Geschichte des menschlichen Geisteslebens der gerade umgekehrte; an den Anfängen der menschheitlichen Entwickelung liegen die noch am meisten unbewussten Schöpfungen, während je weiter die Kultur fortschreitet, je höher der menschliche Geist qualificirt wird, sich vertieft und bereichert, desto bewusster, d. h. desto klarer und deutlicher wird das Geistesleben über sich selbst und desto freigewollter, d. h. desto mehr sein eigen sind seine Schöpfungen.

Die Hauptsache aber ist, H. v. H. hat auch einen ganz mangelhaften Begriff von dem, was das Wesen des specifisch menschlichen Bewusstseins ausmacht. Er behauptet (151, 2), „das Selbstbewusstsein bezeichne ja nur das mit einem bestimmten Inhalt erfüllte Bewusstsein (!), es sei Passivität (150, 2) [gegenüber der Aktivität der unbewussten Geistesthätigkeit], und könne sich nur am Weltbewusstsein entzünden (!)“, 151. Dass H. v. H. einen solch' philisterhaften Begriff vom menschlichen Selbstbewusstsein hätte, hatte ich allerdings nicht geglaubt. Ich habe gemeint, im wissenschaftlichen Sprachgebrauch verstehe man allgemein darunter das durch eigene Denkthätigkeit sich erzeugende, also aktive, spontane Bewusstsein; weiterhin das Bewusstsein des Menschen von seinem eigenen Denken und Wollen, d. h. von sich selbst als dem denkenden und wollenden Subjekt. Wozu das Selbstbewusststein in diesem Sinne eine „Entzündung am Weltbewusstsein“ bedürfen soll, ist nicht abzusehen.

Nach dem im Bisherigen festgestellten Begriffe vom Geist ergiebt sich nun zweierlei mit Nothwendigkeit:

1. Dass zwar Gott, wenn wir ihm nicht den höchsten Modus des Geistseins, welchen wir kennen, d. h. eines sein Denken selbst wollenden und sein Wollen selbst denkenden Wesens absprechen wollen, als durch sich selbst bewusster und durch sich selbst thätiger, d. h. wahrhaft seiner selbst mächtiger Geist gedacht werden müsse. Dass aber allerdings

2. das Wort Geist auf den dualistischen Gottesbegriff v. H.'s nur ganz uneigentlich angewandt werden darf, nämlich im ähnlichen Sinne, wie wir es für das Thierleben — in welchem ebenfalls Intellekt und Wille noch ganz unvermittelt neben einander her laufen — in Anspruch nehmen.

Dass nun ein solch dualistischer und ungeistiger Gott auch ein sehr armer Gott sein müsse, dem gerade der werthvollste Reichthum des menschlichen Geisteslebens fehlt, lässt sich von vornherein denken und ergiebt sich aus folgender Betrachtung.

Vermittelst des Begriffs des Anthropomorphismus, bez. Anthropopathismus — der selbstverständlich bei dem Verfasser ein sehr weiter ist — bemüht er sich aus der Natur des menschlichen Geisteslebens Alles zu eliminiren, was auf seinen Gottesbegriff nicht passt. Die Art, wie diese Eliminirung vor sich geht, ist zu amüsant, als dass wir dem Leser das Wesentliche daraus nicht mittheilen sollten.

Der Verfasser beginnt: „Wir werden also zunächst die elementaren Grundfunctionen des bewussten Geistes aufzusuchen haben; nur diese dürfen wir ohne Scheu vor fehlerhaften Anthropomorphismen ohne Weiteres auf den göttlichen Geist übertragen [Wer lacht da? *risum teneatis amici!*][1]) 147, 1. Diese Elementarfunctionen sind aber nur drei: Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung, wobei noch die dritte als Accidenz der zweiten erscheint, nämlich das Bewusstwerden der Nichtbefriedigung des Begehrens" 147.

Und nun kommt ein Taschenspielerkunststück der lächerlichsten Art auf Seite 148: „Von der menschlichen Vorstellung

---

1) Hier scheint mir's denn doch zu gelinde gesagt, wenn H. Prof. Biedermann, a. a. O. 1166 nichts weiter dagegen bemerkt, als: „ungeschickt ausgedrückt!"

haben wir das Successive, Discursive, Abstrakte un
tirende hinweg zu nehmen und nur das Intuitive
zu lassen, wovon aber auch wieder die organisch
Form der Sinnlichkeit abzustreifen ist. Vom
lichen Wollen haben wir das Auseinanderfallen vo
legung und Entschluss, Vorsatz und Ausführung, W
That wegzudenken und ebenso die Vermittelung d
sirung des Gewollten durch das Zwischenglied des
mus, so dass als Wollen in Gott nur die unmit
Realisirung des Gedachten übrig bleibt.
kommen wir aber genau auf dasselbe wie vorhe
den idealistischen Beweis.“ [!!!] Hierzu die
Anmerkung: „Ueber das bisher Ermittelte ist ma
wärtig so ziemlich in allen Religionen einig [!!], nicht
lässt sich von der Frage sagen, ob Bewusstsein, Selbst
sein und Persönlichkeit zu den wesentlichen Bestin
des Geistes gehören“ . . . (148, 3).

Nachdem also H. v. H. vermittelst des Beg
Anthropomorphischen (bez. Anthropopathischen) de
seines Inhaltes gehörig entleert hat, behält er für G
übrig 1. in intellektueller Beziehung: „die drei El
functionen der Vorstellung, Begehrung und Unlustem
wobei noch die dritte als Accidenz der zweiten e
nämlich das Bewusstwerden der Nichtbefriedigung
gehrens (147, 2); 2. in thelematischer Beziehu
Wollen in Gott bleibt nur die unmittelbare Realisi
Gedachten übrig“ (148, 2).

Das ist also alles: Vorstellung, Begehrung und
empfindung, noch dazu mit obiger Einschränkung,
unmittelbare Realisirung des Gedachten!

Da H. v. H., wie wir früher gesehen haben,
soeben genannten Geistesthätigkeiten sogar die sp
menschliche Bestimmtheit, das persönliche Moment
in Abzug gebracht hat, so behält er in Obigem n
Geistesinventar des Thieres übrig; und man fragt si
warum er sich doch die Mühe gemacht hat, um
grossen Umweg der Elimination aller Anthropomo
und Anthropopathismen schliesslich beim Inventar de

anzukommen. Wozu diese Umschweife? Warum hat er nicht einfach gesagt?: „Mein Geistesbegriff deckt sich mit dem Inhalt des thierisch-animalischen Bewusstseins"; denn auch hier ist „Vorstellung, Begehrung und Unlustempfindung und unmittelbare Realisirung des Gedachten".

Doch freilich wir sind ja mit der Eliminirung noch nicht fertig! Was 1800 Jahre als die wichtigste moralische Errungenschaft des Christenthums gegolten hat, dass durch dasselbe erkannt, geglaubt und erfahren worden ist, was 1 Joh. 4, 16 [Gott ist die Liebe etc.] geschrieben steht, auch das erklärt v. H. für eine aus dem Begriffe der Geistes zu eliminirende Eigenschaft.[1] Er schreibt (S. 162): „Wer diese Thatsachen verwischt [!] und den Menschen einzureden sucht [!], dass das religiöse Bewusstsein die Offenbarung Gottes als Gemüth im Gemüth, als Bewusstsein im Bewusstsein, als Person gegen Person unmittelbar konstatire, der fälscht [!] das religiöse Bewusstsein, indem er eine auf falschen dogmatischen Voraussetzungen beruhende Schlussfolgerung für eine unmittelbare Erfahrung ausgibt."

Wir machen hier zunächst wieder auf das so oft und namentlich dann, wenn ihm die Gründe ausgehen, beliebte unqualificirbare Verfahren des Verfassers aufmerksam, er spricht von einem Verwischen der Thatsachen, von einem den Menschen Einreden, ja gar von einem Fälschen des religiösen Bewusstseins.

Und was sind das für „Thatsachen", auf welche sich H. v. H. hierbei beruft? Er meint damit die Behauptungen bezüglich der Persönlichkeit Gottes, über welche er sich S. 161, 3 und 162, 1 des Weiteren ergeht, mit deren Widerlegung wir uns hier nicht weiter aufzuhalten haben, da die Antwort darauf bereits oben gegeben ist.

Was ist doch das für ein armer Gott, dem gerade der höchste geistige Reichthum des Menschen, die Gemüthseigenschaften, wie der Verfasser sie nennt (154, 2), als Anthropomorphismen abgesprochen werden! Glaubt H. v. H. im Ernst, er werde die europäisch-amerikanische Menschheit, welche

---

1) Dagegen Biedermann, a. a. O. 1211.

1 Kor. 13 kennt, überreden, dass die Gnosis eine höhere Bestimmtheit des menschlichen Geisteslebens, und dem absoluten Geist eher zuzueignen sei, als die Liebe, wie Paulus sie geschildert, und wie sie in Christus „Fleisch" geworden ist?!

Und was bietet uns der Verfasser für eine Gottesvorstellung statt unserer, „des Vaters Jesu Christi"?

Diese Frage ist nicht unberechtigt, denn wenn der Verfasser hoffen will, dass seine Religion des Geistes einmal auch Volksreligion werden soll, wie es jetzt noch die christliche ist, dann muss sich sein Gottesbegriff doch auch in eine Vorstellung fassen lassen. H. v. H. lässt uns auch hier wieder mit einer runden Antwort im Stich, und muss uns deshalb schon verzeihen, wenn wir versuchen, nach seinen hierauf bezüglichen Ausführungen die erforderliche Gottesvorstellung zu gewinnen.

Wir lesen S. 153, 1: „Die Tendenz zum wirklichen Wollen muss im Absoluten als unendlich angenommen werden, und darf es, weil sie sich zum wirklichen, ideeerfüllten Wollen als noch unwirkliche, wenn auch erregte Potenz verhält. Demgemäss muss allerdings ein solcher unendlicher Ueberschuss eines unbefriedigten Strebens nach Wollen in Gott angenommen werden, welcher eine unendliche Unlustempfindung oder ausserweltliche Unseligkeit Gottes erzeugt." Deshalb (265, 2) muss die Pansophia „in's Spiel treten, um den unerträglichen Zustand Gottes [den unendlichen Hunger und die unendliche Zeugungslust? vergl. 265, 3. 266, 1] — den unbestimmt leeren Willensdrang", wie der Verfasser ihn nennt, — zu beseitigen, was dadurch geschieht, dass „die Weisheit dem leeren Willensdrang zum wirklichen Wollen verhilft, indem sie ihm die Weltidee als Inhalt giebt, und dadurch erst macht, dass eine Welt ist" [von sich aus hätte die „Weisheit" eine solche Narrheit, eine nicht sein sollende Welt hervorzubringen nicht begehen können, aber sie hat sich von dem leeren Wollensdrang gebrauchen lassen, weil der leere Wollensdrang ein grösseres Uebel ist, als das, was durch die Weltproduktion gesetzt wird, nämlich die unendliche Nichtbefriedigung eines unendlichen und darum

unmöglich zu befriedigenden Wollens]. Aber die Befriedigung, welche Gott in der Erzeugung der Welt gesucht hat, war nur eine sehr kurze und ist in das gerade Gegentheil umgeschlagen, denn durch die Welterscheinung des göttlichen Wesens ist die transcendente Unseligkeit noch um den Betrag der immanenten für die endliche Dauer des Weltprocesses gesteigert worden; und das alles ist nur geschehen, um einer unendlichen Dauer der transcendenten Unseligkeit vorzubeugen!

Das ist allerdings „der metaphysische Pessimismus mit der tollsten gnostischen Phantasterei ausgemalt“ (Biedermann, a. a. O. 1102). Uns ergiebt sich hieraus folgende Gottesvorstellung:

Gott ist die Sinnlichkeit und Selbstsucht auf der höchsten Potenz (ein wahrer Kronos oder Jötun in des Worts verwegenster Bedeutung, vergl. Grimm, Mytholog. 489); denn als unersättlich hungriger und von einer unendlichen Zeugungswuth ergriffener Wille vereinigt er sich mit der Pansophia, zeugt mit ihr unaufhörlich Kinder (die Erscheinungswelten), aber nur, um sie schliesslich alle wieder zu schlachten, weil sie seine Unseligkeit nur noch steigern.

Mit welch', m. E., frivolen Phrasen H. v. H. die Abschlachtung der Individuen um des unersättlich hungrigen Gottes Willen zu beschönigen sucht, darüber vgl. S. 255. 256.

Mit diesem „ungeschlachten“ Gottesbegriff hängt nämlich unmittelbar zusammen die rohe Auffassung der Individualität von Seiten des Verfassers, wie sie in der altindischen Weltanschauung erklärlich, innerhalb der christlich-germanischen Kulturwelt jedoch als ein ungeheuerlicher Barbarismus erscheinen muss.

Nach der altindischen Weltanschauung steht bekanntlich hinter allen Partialerscheinungen des Kosmos ein identisches Subjekt. Erst durch die Verbindung des reinen Seins mit der Mâja oder der „Materie“, dem materiellen Dasein entsteht das Vielerlei, werden die Individualitäten, welche solange sich bekämpfen, als sie sich noch nicht für „eins und einerlei“ erkannt haben. Das Ziel der Weltentwickelung besteht daher in der Aufhebung aller Unterschiede, in der

Nivellirung aller Besonderheit, in der
für sich bestehenden Seins, das Individu
versellen **aufgehen.** Genau das ist die
man vergl. besonders S. 221. 222. 223: „
nur die Erscheinungs-Individuen [„Er
gross gedruckt sein!], als die von einem
jekt getragenen relativ konstanten Fun
eingeschränkten Subjekte dieser Individu
ideell verschieden [ideell müsste gross
sie nur begriffliche Abstraktionen von de
absoluten Subjekt in Bezug auf seine
schiedenen Functionengruppen sind."

Eine solche Vereinerleiung steht
tief unter der christlichen Weltanschauu
hinzufügen dürfen, unter der wahren Hu
durch das Christenthum in die Welt g
das Christenthum ist eben dadurch als
alten Welt verschiedenes, höheres Leb
in ihm das Universelle und das Indivi
kommenes Gleichgewicht gesetzt wo
Organismus gilt nicht mehr als jedes
einzige Seele ist „im Himmel" gleich d
geachtet. Nicht Aufgehen des Individu
heit wird verlangt, sondern Eingehen des
des Glieds in den Leib, in den Gesam
heit, nicht Einerleiheit ist also hie
Ziel der Weltwickelung.

Es bezeichnet deshalb recht eigentli
fall in die vorchristliche, „heidnische" W
v. H. die Individualität in keiner ander
in der des selbstsüchtigen Eigenwillen
Kosten anderer zu behaupten und zu f
und ihm das „radikal Böse die wesentlich
des Menschen ist". Trotz aller — sogle

---

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 11
zu einem realen Akt der Selbstbestimmung .
Persona im antiken Sinn des Worts.",

theatralischer Redensarten ist es daher doch nur die einfache Consequenz dieser Barbarei, wenn die Vernichtung der Individuen zum angeblichen Besten des Allgemeinen gefordert wird.[1]) 235. 236: „Der Gotteskämpfer findet die reale Erlösung vom Uebel erst in dem Augenblick, wo er ausgekämpft und ausgerungen hat und aufhört für Gott zu wirken, indem er die seinen Händen entsinkende Fahne seinem Nebenmann überreicht. Solange er lebte, waren ihm auch Wunden und gelegentliche Niederlagen unentrinnbar, dem sterbenden Sieger ziert unverwelklicher (?!!) Lorbeer die Schläfe, wenn er auch mit den Trossbuben in dieselbe Grube gescharrt wird“ 255. 256, 1. „Das ist die Tragik des Lebens, dass der definitive Triumph der Idee, soweit sie sich im einzelnen zur Darstellung bringt, immer nur im Untergang ihres Trägers sich vollzieht; diese Tragik ist herbe und schmerzlich, aber auch erhebend und versöhnend [?!solche Barbarei?] für jeden, dem nicht am Gedeihen des Einzelnen [‚Es ist besser, dass ein Mensch sterbe, denn dass das ganze Volk verderbe‘], sondern an der fortschreitenden Verwirklichung der Idee gelegen ist“ 256, 2.

Zum Schluss ist noch anzumerken, wie H. v. H. auch hier wieder durch Uebertreibung der gegnerischen Ansicht das richtige Verhältniss des Individuellen zum Universellen zu verrücken sucht. Man vergl. 305, 1. Er findet da nöthig, ausdrücklich zu bemerken, dass das Individuum selbst nur etwas Unselbständiges und an und für sich, d. h. abgesehen von seiner Gliedschaft im Ganzen Werthloses ist“ — als ob jemand das letztere geleugnet hätte! Ebenso 251.

Wie ist es möglich, muss man sich fragen, dass der Verfasser dieser sogenannten konkret-monistischen Welt- und Gottes-Auffassung auch nur den Schein der Ueberlegenheit über die theistisch-christliche Welt- und Gottesanschauung zu geben vermag? Es ist möglich, nur durch die falsch be-

---

1) Eines gewissen Erstaunens kann ich mich daher nicht erwehren, wenn H. Prof. Biedermann hier bemerkt: „Auch zur Unsterblichkeit stehen wir in ganz gleicher Weise 1172“; allerdings vergl. 1173 die Beschränkung dieses Urtheils: „ein Gegensatz in der Würdigung religiöser Vorstellung.“

rühmte dialektisch-sophistische Kunst, die gegnerische Ansicht möglichst zu übertreiben, um sie dann desto bequemer *ad absurdum* führen zu können. Der Verfasser karikirt den Theismus, indem er eine beliebige, angeblich theistische Gottesanschauung — die aber so schwerlich je ein Mensch getheilt hat — einfach als die theistische bezeichnet, und also alle, welche nur immer sich Theisten nennen, unter die gleiche Verdammniss begreift. Ob dies Verfahren der Würde der Wissenschaft entspricht, müssen wir der individuellen Instanz des Verfassers zu beurtheilen überlassen. Wir sind sonst gewohnt von jedem, der ein Problem wissenschaftlich behandelt, und nicht blos für den grossen Haufen schreibt, zu erwarten, dass er durch eine sorgfältige Unterscheidung auch die feineren Differenzen der Anschauungen, die über ein schwieriges Problem bestehen, zum Ausdruck bringe, nicht aber eine möglichst plumpe und grobe Darstellung der Meinung, die er bekämpfen will, gebe; weil durch das letztere Verfahren höchstens das zweifelhafte Lob der grossen Menge Urtheilsunfähiger zu erhaschen ist, die wissenschaftliche Forschung selbst aber nur dadurch aufgehalten wird.

Wir stellen die Hauptzüge, aus denen das Karikatur-Bild, welches der Verfasser vom Theismus entwirft, zusammengesetzt ist, voran; fügen aber sogleich die betreffenden Stellen jedesmal bei, damit sich die charakteristische Färbung des Bildes deutlicher erkennen lässt.

1. Der Gott des Theismus ist ein „rein transcendenter".

„Das religiöse Bewusstsein," bemerkt der Verfasser S. 131, „hat es ebensowenig wie theoretische Metaphysik mit der Ableitung eines persönlichen, rein transcendenten [!!] Gottes aus dem teleologischen Beweise zu thun. Diese Verwahrung ist darum nicht überflüssig, weil die neuere Theologie wohl die Unzulänglichkeit der angeführten Beweise zum Erweis eines persönlichen transcendenten Gottes in ihrer theoretischen Gestalt einräumt, trotzdem aber behauptet, dass diese Beweise für das religiöse Bewusstsein eine tiefere Bedeutung gewinnen [hört! hört! welche denn?]. Die Unstichhaltigkeit dieser Behauptung dürfte zur Genüge aus der obigen Darstellung erhellen, in welcher die

religiöse Form dieser Beweise von der theoretischen deutlich unterschieden ist."

Man beachte die von uns unterstrichenen Stellen, namentlich den letzten absichtlich mysteriösen Satz. Die „neuere Theologie" [der Verfasser fasst die verschiedensten Richtungen von der äussersten Rechten bis zur äussersten Linken über Bausch und Bogen zusammen] kennt also eigentlich nur einen transcendeten Gott.[1])

2. Der Theismus reisst die göttliche Function der Gnade und die menschliche Function des Glaubens auseinander (159. 160) und stellt sie als reell getrennte Akte neben einander (73, 2).

„Der Theismus geht von dem dogmatischen Vorurtheil aus, dass Gott und Mensch zwei wesensverschiedene bewusstgeistige Persönlichkeiten seien. Da nun dieses metaphysische Vorurtheil die eine identische [!] Function des religiösen Verhältnisses in zwei, eine göttliche und eine menschliche zerreisst [!] so hebt er eben dadurch die reale Einheit [d. h. richtiger, die Vermischung] von Gott und Mensch auf und setzt an deren Stelle die blosse Wechselwirkung beider [!] .... ferner zeigt sich aber, dass Gott nicht ein eigenes Bewusstsein, Selbstbewusstsein und Persönlichkeit, noch abgesehen von denen des Menschen besitzen darf, wenn die functionelle Identität von Gnade und Glaube möglich sein soll [sehr richtig!] 159. 160. .... nur ein unbewusster und unpersönlicher Geist kann sich mit einer unbewussten Function so in das menschliche Geistesleben einsenken [!! wie grob sinnlich ist das ausgedrückt!], dass dieselbe als integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit [also integrirender Bestandtheil der menschlichen Persönlichkeit ist die unbewusste Function des unbewussten und unpersönlichen Geistes; wenn das keine Vermischung Gottes und des

1) Vergl. dagegen Biedermann, a. a. O. 1142: „.. auch ich unterscheide logisch das dem Weltprocess transcendente Wesen und das demselben immanente Thun Gottes, als zwei Gesichtspunkte der Auffassung des Seins Gottes im Verhältniss zur Welt (was auch die religiöse Vorstellung und deren strengste Fassung in der Kirchenlehre mit der Transcendenz und Immanenz meint)."

Menschen ist, dann weiss ich nicht, was man darunter versteht!] auftritt und bei ihrem Bewusstwerden einen integrirenden Bestandtheil des menschlichen Bewusstseins bildet" (160. 161).

Eine solche Vermischung Gottes und des Menschen[1]) kennt allerdings der Theismus nicht, er geht nicht aus von einer unmittelbaren natürlich-sinnlichen Wesenseinheit, d. h. Einerleiheit Gottes und des Menschen, sondern er kennt nur eine durch die eigene Selbstbestimmung des Menschen vermittelte, real-geistige, d. h. also wahrhaft reelle Einheit. Vergl. 1 Joh. 3, 1—3.[2])

3. „Der Theismus kennt die Einheit nur als gemüthliche [!] Vereinigung [!] getrennter [!] und getrennt bleibender [!] Persönlichkeiten, der abstrakte Monismus nur als Absorption des illusorischen Individuums durch die abstrakte Einheit des Seienden; bei dem ersteren kommt es zu keiner Identität [soll auch nicht, denn Identität ist Einerleiheit, wir fordern aber Einheit] der göttlichen und menschlichen Function, bei dem letzteren kommt es wohl zur Indentität, aber nicht zu wirklichen Functionen [auch beim Buddhismus nicht?], weder göttlicher noch menschlicher." Nur der konkrete Monismus trägt sowohl der Realität der Functionen als ihrer Identität [d. h. ihrer Vermischung] Rechnung, darum ist nur er im Stande, dem religiösen Bewusstsein [v. Hartmann's] vollauf Genüge zu thun (228, 1).

Eine besondere Kritik dieser Sätze können wir uns nach dem Obigen wohl ersparen.

4. Der Theismus nimmt einen bewusst geistigen, persönlichen Gott an, der mit seiner freien Willensentschliessung und seinen menschenähnlichen Gemüthseigenschaften hinter

---

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1142: pantheistisch. — „Das Wesentliche an ihm ist vielmehr, dass er das reale Geistsein Gottes essentiell gegenüber der Welt will." 1190.

2) Vergl. den „reinen Realismus" Biedermann's 1166 und „Das reale absolute Geistsein Gottes" 1169. „Nur wenn H. das angedeutete Verhältniss kurzweg pantheistisch so formulirt: ‚Gott der unmittelbare Grund alles bewusst geistigen Inhaltes und Geschehens', so giebt mein Theismus den Hals nicht in diese Schlinge" (1166).

der sittlichen Weltordnung steht [!], ja mit persönlicher Willkür hinter dem Gesetz als dessen Macher [!] (172, 1).

Die Unterstreichung genügt wohl als Kritik.

5. Der Theismus giebt entweder dem Individuum die Möglichkeit dem Willen Gottes zuwider zu handeln, stellt den Menschen und Gott als selbständige Akteure [!] einander gegenüber und hebt dadurch nicht nur die Absolutheit des göttlichen Willens, sondern sogar die seines Seins auf [!!] — oder aber er hält die Absolutheit Gottes fest und macht die Menschen zu realen Marionetten mit blos scheinbarem Eigenwillen" (184).

Muss nicht auch der „konkrete Monismus" eine relative Selbstständigkeit des Menschen gegenüber Gott annehmen? Mehr als eine solche fordert aber auch der richtig verstandene Theismus nicht.

6. Der Theismus stellt das Individuum mit seinen Willensentschliessungen ausserhalb des Bereichs des absoluten Gotteswillens (185, 2). Ja nach ihm „erfolgt die Bestimmung der Handlungen des Individuums sogar von aussen her".

Die Antwort auf diese Sätze, denk' ich, kann jeder Dorfschuljunge nach Ps. 139 geben.

7. Der Theismus kennt nur eine zauberhafte Vereinigung der Gnade Gottes mit dem göttlichen Willen (321).

„Wo die Gnade nicht dem Menschen als solchen wesentlich immanent ist, sondern von aussen [glaubt der Verfasser im Ernst, dass der Gott des A. und N. T. dem Menschen von aussen her beikomme?] durch göttlichen Gnadenzauber in denselben hineinpракticirt [!] werden muss, da liegt es nahe, nach einer äusseren Vermittelung zu suchen, wie das vorstellungsmässige Denken sie bei jedem Zauber als Stütze der Vorstellung sucht und findet (321, 3). Das erste der beiden Sakramente dient dazu, eine Portion [!] des heiligen Geistes in die unwirkliche Abstraktion des blos natürlichen Menschen hineinzugiessen [!!], welche zwar nicht zur Ueberwindung der Natürlichkeit ausreicht, aber doch die Möglichkeit zur Entfaltung des subjektiven Heilsprocesses eröffnet; das zweite

dient dazu, auf jeder wichtigeren Etappe des subjektiven Heilsprocesses dem vorhandenen Bestand einen neuen Zuwachs durch Eingiessung einer neuen Portion Gnade zuzuführen [!].

Diese plump materialistische Betrachtungsweise der religiösen Phänomene, wie Otto Pfleiderer sie bereits treffend gegeisselt hat, richtet sich in den Augen jedes Verständigen wohl von selbst.[1]) Möglich, dass weiland Chlodwig die Taufe einmal so derb materialistisch aufgefasst hat, dass sie aber vom Theismus nothwendig so aufgefasst werden müsse, kann doch wohl nur der Unverstand behaupten.

8. Nach dem Theismus war Gott absolut vor der Schöpfung, und kann es wieder werden, sobald er seine Schöpfung vernichtet (239, 3).

Wo steht das sonst noch geschrieben, ausser hier bei H. v. H.?

9. Der Monotheismus ist gleich Monosatanismus (262, 1).

Das ist offenbar der Haupttrumpf des Verfassers. Er schreibt darüber:

„Im abstrakten wie im konkreten Monismus ist es letzten Endes Gott selbst, der als absolutes Subjekt in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, wobei er sich dann auf den Satz berufen kann: *volenti non fit injuria*; aber im Theismus erscheint er hart und lieblos genug, das Weltleid von sich abzuwälzen auf unschuldige, *ad hoc* geschaffene Substanzen, und dies gerade ist es, was den Monotheismus zum Monosatanismus umprägt" (262, 1).

Ich denke, der Gott, von dem 2 Kor. 5, 19 geschrieben steht, hat das Weltleid nicht von sich abgewälzt.

Was können aber die armen Weltwesen dazu, dass ein absolut dummer Wille à la v. Hartmann sie in die Qual des Daseins ruft? Kann der Gott des konkreten Monismus ihnen gegenüber auch seine Hände in Unschuld waschen und sagen: *volentibus non fit injuria?* Denn wenn auch „letzten Endes" [!] dieser Gott selbst als absolutes Subjekt in den eingeschränkten Subjekten das Weltleid trägt, so müssen

---

1) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1119. 1207, 2. 1214.

doch auch, je „konkreter“ dieser Monismus ist, die eingeschränkten Subjekte desto schwerere Packesels Dienste leisten.

Man sieht, der Verfasser greift eine ihm gerade passende Sorte von Theismus heraus und hat dann leichte Mühe, den Theismus überhaupt als eine ganz geistlose, dualistische, magische, ja gar satanische Gottesanschauung zu bekämpfen und zu besiegen. Dazu kommt, dass v. Hartmann's konkreter Monismus, den er für etwas Neues hält, da, wo er wirklich vernünftig ist, mit dem recht verstandenen Theismus zusammenfällt; vergl. 126. 327 u. a. w.

Im Zusammenhange mit dieser Karikatur des Theismus steht die bereits notirte plump-materialistische Betrachtungsweise aller dem Verfasser unliebsamer religiöser Phänomene; man vergl. hierzu besonders, ausser dem bereits über die Sakramente bemerkten (321), das Urtheil über das Gebet und Opfer (319).

Ganz besonders zu rügen aber ist das verleumderische, denunciatorische Verfahren, welches der Verfasser seinen wissenschaftlichen Antipoden gegenüber für erlaubt hält, und namentlich dann, wie bereits bemerkt, beliebt, wenn ihm die Gründe ausgehen.

So spricht also H. v. H. von einem Verwischen und Vertuschen der Probleme (73, 2), deren sich die theistische Denkungsweise schuldig mache. Ebenso 260: „Indem der Theismus den positiven Glückseligkeitszustand der erlösten Welt in ein der Erfahrung und Begreiflichkeit gleichermaassen entrücktes Jenseits hinausprojicirt, vertuscht [!] er für das religiöse Bewusstsein den principiellen Mangel, dass die Religion dann aufhört, Bedürfniss zu sein, wenn die Erlösungsbedürftigkeit aufgehört hat, und ködert [!] den irreligiösen eudämonistischen Egoismus mit der Vorspiegelung [!] einer positiven Seligkeit, der er ein pseudoreligiöses Mäntelchen umzuhängen [!] weiss“ ....

Zum Vertuschen und Verwischen kommen also hier noch die schönen Prädikate „Vorspiegeln, Ködern und Mäntelchen umhängen“. Würdig reiht sich hieran das „Verschleiern“ und namentlich das „Abfüttern“. 275: „Wo aber doch eine

bestimmte religiöse Weltanschauung dieser Idee im Ausdruck sehr nahe kommt [der Einerleiheit von Gnade und Glaube], wie z. B. die lutherische Theologie im Begriff der *unio mystica*, da erschrickt sie gleichsam selbst vor dem unverhüllten Ausdruck der Wahrheit, der die ganzen Umhüllungen als Spreu zu verzehren droht; dann wird solcher der Wahrheit möglichst nahe kommender Ausdruck wieder verschleiert [!!] und für besonders Eingeweihte zurückgestellt, das Volk aber nach wie vor mit den Schalen anstatt des Kerns abgefüttert [!]."

Die stärkste Leistung dieser Art steht aber auf S. 162, wo er gar von einer Fälschung des religiösen Bewusstseins redet, deren sich die Theisten schuldig machen[1]):

„Wer diese Thatsachen [gemeint sind die auf S. 162 oben stehenden Behauptungen rücksichtlich der Unpersönlichkeit Gottes] verwischt und den Menschen einzureden sucht [!], dass das religiöse Bewusstsein die Offenbarung Gottes als Gemüth im Gemüth, als Bewusstsein im Bewusstsein, als Person gegen Person konstatire, der fälscht [!] das religiöse Bewusstsein, indem er eine auf falschen dogmatischen Voraussetzungen beruhende Schlussfolgerung für eine unmittelbare Erfahrung ausgiebt".

Ich habe dem Verfasser hierauf nur zu erwidern, dass ich selber allsonntäglich zu dieser Verbrecherbande der „Fälscher" gehöre.

Wie sich aus dem Bisherigen wohl zur Genüge ergeben hat, ist diese neueste Leistung H. v. H.'s von zahlreichen Sophismen nicht frei zu sprechen[2]); vergl. besonders 147. 148.

Die Spekulation fordert Keuschheit des Sinnes; wenn irgendwo, so ist hier zu fordern, dass alles *sine ira et studio* geschieht, sonst wird der Sophisterei Thür und Thor geöffnet.

---

1) Man sieht, welche Frucht die von der äussersten Rechten herübergeschleuderten „sauberen" Redensarten, wie Doppelte Buchführung, Falschmünzerei u. s. w. nun auch auf der äussersten Linken getragen haben.

2) Biedermann, a. a. O. 1197: erkenntnisstheoretische Spiegelfechtereien. 1143: H. benutzt den Doppelsinn des Worts etc. 1184: versteckt etc.

Wird die Spekulation in dieser Weise H. v. H.'s betrieben, so ist ein solches Verfahren nur geeignet, die Spekulation überhaupt in Verruf zu bringen[1]; einer solchen Art zu spekuliren gegenüber ist der unbedingteste Skepticismus in seinem Recht; insbesondere auch dann, wenn sie objektives Wissen hervorzubringen meint und so dogmatisch auftritt, ohne auch nur so behutsam zu sein, um für andere noch problematische, aber doch von der alles umfassenden Spekulation wohl im Auge zu behaltende Thatsachen Raum zu lassen. So ist in diesem ganzen System nirgends auch nur Rücksicht darauf genommen, dass es denn doch noch höhere Schöpfungssphären geben könne, als diese sichtbare und gegenwärtige, dass noch geistigere Schöpfungen da sein können als die Menschheit; folglich es ganz ungehörig sei, das Wesen des (noch materiellen) Menschen mit dem Wesen Gottes ohne Weiteres zu vereinerleien.

Schliesslich sei hier nur noch aufmerksam gemacht auf die grosse Menge schiefer, halbwahrer, zum Theil sich selbst widersprechender Behauptungen, z. B. 78. 79 über Offenbarung und Gnade; dazu 175, 1, wo das was 78. 79 gesagt war, wieder so gut wie aufgehoben wird; ferner die unhistorische Auffassung mächtiger geschichtlicher Persönlichkeiten[2], 80. Die Behauptung, dass der Buddhismus das Schuldbewusstsein verflüchtige (183). Eine schöne „Erlösung", diese H. v. H. in Aussicht genommene (255. 256)! vergl. auch 235. Das „ewige" Leben soll einen Widerspruch enthalten, ebenso das Reich Gottes (295, 1. 311). Die bereits gerügte oberflächliche Auffassung des Opfers und Gebets (319). Die Intolleranz soll der Religion als Charakter indelebilis anhaften. (19, 1)[3]. Die Gnade soll nicht durch historische Thatsachen bedingt sein (274, 2).

1) Vergl. Biedermann, 1192.
2) Biedermann, 1210, 1.
3) Ebenderselbe, 1117.

II. Die Verdienste.

Der glänzendste und eigenthümlichste Vorzug auch dieses Hauptwerkes Herrn von Hartmann's liegt, m. E., auf formalem Gebiete. Er zeigt sich vor allem in der bewunderungswürdig einfachen Anlage und Disposition des Ganzen. Man könnte den Verfasser beneiden schon um sein strategisches Talent, Gegner zu fingiren, um desto bequemer gegen die feindliche Aufstellung zu manövriren und sie desto effektvoller niederzuwerfen — mehr jedoch noch um sein architektonisches Geschick. Zunächst das letztere anlangend, so ist der Grundriss überaus zweckmässig und der Natur der Sache genau entsprechend.

Die Religion, das religiöse Phänomen, stellt sich in einer dreifachen Gliederung dar: nach seiner Erscheinung, Grund und Entwickelung, oder nach seiner phänomenalen Gestalt innerhalb des menschlichen Seelenlebens, nach seinem transcendenten Wesen oder seiner Wurzel in Gott und der Welt, beziehungsweise dem Menschen, und nach seiner realen Natur oder seinem allmählichen Wachsthum innerhalb des individuellen und des Gemeinschafts-Lebens. Der Verfasser nennt diese drei Theile: Religionspsychologie, Religionsmetaphysik und Religionsethik. Einer Berichtigung bedarf hier wohl die Bezeichnung der beiden Unterabtheilungen des dritten Theils. Statt „subjektivem" und „objektivem" Heilsprocess muss individueller und universeller H. P. gesagt werden[1]; da der Verfasser hier nicht Person und Sache, sondern Individuum und Gemeinschaft unterscheiden, nicht ein aktives und passives Moment des Heilsprocesses, sondern denselben in seiner Besonderheit und in seiner Allgemeinheit beschreiben will. Die letzte Unterabtheilung „der objektive Heilsprocess" oder die Entwickelung der Religion innerhalb der religiösen Gemeinschaft ist

1) Daher die dann allerdings unberechtigte Ausstellung Biedermann's 1215.

allerdings etwas kurz und mager ausgefallen; da hätte uns doch der Verfasser gewiss nach manches Pikante mittheilen können, wenn er nicht allzurasch zum Ende geeilt wäre. Ueberhaupt ist dieser Theil [obschon auch hierin gar manche treffende Beobachtungen und interessante Bemerkungen vorkommen, z. B. — wie bereits H. Prof. Biedermann hervorgehoben hat[1]) — über die Kirchenzucht und Predigt; von der letzteren sagt der Verfasser treffend: sie soll ergreifen, erschüttern, mahnen, rühren, erheben, trösten, erbauen u. s. w.] doch am wenigsten gründlich durchdacht, auch am wenigsten selbständig und eigenthümlich. Es würde nichts geschadet haben, wenn v. H. hier an R. Rothe erinnert hätte. Auch sonst dürfte der Verfasser seine Quellen nennen, es würde seinem Ruhm gewiss mehr nützen als schaden, denn die selbständige Bearbeitung auch bereits vorgefundener Ideen kann ihm ja doch Niemand streitig machen.[2])

Im Allgemeinen darf man wohl, ohne dem Verfasser zu nahe zu treten, sagen, dass seine Genialität nicht sowohl in der Produktion neuer, originaler Ideen sich wirksam zeigt, als vielmehr in der überraschend anschaulichen und durchsichtigen Erörterung wie Darstellung, auch schwieriger wissenschaftlicher Probleme; und sicherlich würde H. v. H. in dieser Beziehung noch bei weitem Verdienstlicheres geleistet haben, wenn er sich nicht in seinen Schopenhauer'schen Pessimismus hineingeredet hätte, um wahrscheinlich sein Leben lang darin stecken zu bleiben.

Die Virtuosität des Verfassers scheint mir besonders an folgenden Stellen hervorzuleuchten; z. B. bei der so klaren Unterscheidung und Darstellung der sittlichen Weltordnung nach ihrem objektiven, subjektiven und absoluten Faktor (165. 167). Prachtvoll ist sodann die Schilderung der Freiheit von der Weltabhängigkeit, welche das Ich in der religiösen Erhebung erfährt, weil es in der ihm immanenten göttlichen Function der Gnade mit Recht nicht mehr etwas Fremdes, sondern sein besseres Ich oder sein wahres tiefstes Selbst

1) A. a. O. 1211. 1213. 1215.
2) Biedermann, a. a. O. 1104. 1115. 1211.

erkennt[1], 98. Wenn der H. Verfasser diese Immanenz, wie bereits oben gezeigt, in etwas anderem, nämlich in pantheistischem Sinne versteht, so können wir uns doch seine Worte ruhig zueignen; indem wir sie richtig auffassen, im Sinne wahrer Einheit und nicht verkehrter Vereinerleiung der göttlichen und menschlichen Function.[2]

Treffend wird die wahre Bedeutung der Beweise für das Dasein Gottes dargelegt, sie sollen nicht zeigen, dass Gott ist, sondern wie er ist; womit sie freilich aufhören, Beweise im eigentlichen Sinne des Wortes zu sein; es sind vielmehr Aufzeigungen der bestimmten Seiten, nach welchen sich das göttliche Wesen für das religiös entwickelte Bewusstsein enthüllt (115, 1). Ebenso präcis und klar ist die gegen die Uebertreibungen des Darwinismus gerichtete Erörterung über Causalität und Finalität. 129, 2: „Die logische Bedingtheit des Späteren durch das Frühere heisst Causalität; die logische Bedingtheit des Früheren durch das Spätere heisst Finalität. Unter dem Gesichtspunkt der Causalität ist die teleologische Weltordnung das Produkt der naturgesetzlichen Weltordnung, unter dem Gesichtspunkt der Finalität ist das letztere das Mittel für die erstere. Das eine scheint das andere auszuschliessen, aber doch nur solange, als die Einheit beider in dem absolut Logischen als ihrem genetischen Grunde nicht erkannt wird."

Scharf und genau wird das religiöse Gefühl in seinem Verhältniss zum Vorstellungs- und Willensvermögen bestimmt; ganz vortrefflich gerathen ist die Darstellung des mystisch-religiösen Gefühls und seiner Bedeutung für das religiöse Leben überhaupt (44, 45).[3]

Doch ist es bei weitem nicht genug, nur von formalen Vorzügen dieses Werkes zu reden; es enthält eine Fülle tiefer und heller Einsichten in das Wesen der Religion und ihr Verhältniss zu den übrigen Sphären des menschlichen

1) Vergl. auch Biedermann, a. a. O. 1168.

2) Ebenso Biedermann, a. a. O. 1134. 1138. 1137, 2. 1139. 1140. 1142.

3) Vergl. Biedermann, a. a. O. 1109.

Geisteslebens, insbesondere der Wissenschaft, Kunst, Kultur. Sittlichkeit u. a. a. So ist besonders instruktiv die Besprechung des Verhältnisses von Wissenschaft und Religion oder von religiöser und theoretischer Weltanschauung und des geschichtlichen Verlaufs der gegenseitigen Förderung und Bekämpfung beider (11—14), wobei der Verfasser das Resultat richtig in den Satz zusammenfasst: „Die Wissenschaft kann die Religion nicht überwinden, sie kann nichts thun als der Religion die Hand dazu reichen, dass sie sich selbst überwindet, d. h. von einer niederen zu einer höheren Stufe des religiösen Bewusstseins emporschwingt" (15, 3). Hierher gehört auch die ebenso belehrende Grenzbestimmung zwischen allgemeiner Kulturgeschichte und der aus religiösem Gesichtspunkte. sowie der Entwickelungsgeschichte des religiösen und besonders dieses und des sittlichen Bewusstseins.

Gegen die heute auch in protestantischen Kreisen aufkommende Sucht, den Gottesdienst durch die Kunst zu heben. sind sehr beachtenswerth die Ausführungen auf S. 43; H. v. H. bemerkt da schlagend: „Die selbständige Pflege der religiösen Kunst ist zwar zu unterstützen, aber die religiöse Kunstpflege im Gottesdienst unbedingt zu verwerfen" (43, 1). Ebenso schön und zutreffend wird die Nothwendigkeit des Kultus auch für die bereits geförderte Religiosität aufgezeigt: „Aber auch solche Personen, welche der Religion bereits gewonnen sind, haben doch nöthig, ihr religiöses Gefühlsleben zu üben. um es zu stärken, durch Gewöhnung zu befestigen und durch Ausbildung zu verfeinern; es kommt darauf an, die Religionsempfindlichkeit des religiösen Gefühls auf religiöse Vorstellungen zu steigern, damit dasselbe schon auf schwächere Motive anspricht und auf stärkere Motive desto stärker reagirt" (37, 2). Wider die naturalistisch rohe und orthodox barbarische Betrachtungsweise fremder und befremdlicher Religionsweisen sehr beherzigenswerth sind die Bemerkungen auf S. 280; hochinteressant namentlich die Ausführungen über die „Erbgnade" 216, 2: „In den vererbten sittlichen Anlagen hat die Gnade sich Hülfsmechanismen von höherem oder geringerem Werthe geschaffen, deren Besitz erst die Aktualitat eines höheren Grades der Gnade im Menschen

psychologisch ermöglicht; die Verleihung solcher physiologisch aufgespeicherten Erbgnade ist daher selbst schon als Gnade zu bezeichnen, und als eine um so höhere Gnade, je vollkommener die betreffenden Anlagen sind."

An derartigen Erörterungen tritt am deutlichsten die Errungenschaft der heutigen „naturwissenschaftlichen" Betrachtung auch für die Behandlung der religiösen Probleme hervor. Sie sind besonders werthvoll für die Bewältigung der einst unlösbaren Schwierigkeiten, in welche sich die abstrakt theologische Behandlung der Fragen nach der Vorherbestimmung, Erwählung, Natur und Gnade verwickelte. Diese Darlegungen v. H.'s mögen besonders den lutherischen Heisssporнen Amerikas, welche sich augenblicklich über die Gnadenwahl erhitzen, empfohlen sein.

Von Herzen stimmen wir auch der Grenzbestimmung zwischen aktueller und Erbgnade, sowie insbesondere zwischen göttlicher und menschlicher Function zu, wenn auch H. v. H. hier seine Worte wieder in einem etwas anderen Sinne versteht, als wir Theisten: „In jedem besonderen Fall, wo die aktuelle Gnade das in der Erbgnade prädisponirte Maass qualitativ oder intensiv übersteigt, hat man in diesem Ueberschuss eine Entfaltung vorbewusster gottmenschlicher Functionen zu erkennen, die nach ihrer göttlichen Seite Gnade, nach ihrer menschlichen Seite unbewusster menschlicher Trieb zu nennen sind" (218, 1) .... das seiner selbst gewisse religiöse Bewusstsein .... verharrt gebieterisch bei dem Postulat, dass die im menschlichen Geistesleben erfahrene Gnade, wenn auch auf vererbte Dispositionen gestützt, doch wesentlich unmittelbare Function Gottes sei, ohne dass sie darum aufhöre, specifisch menschliche Geistesfunction und als solche konstituirendes Element der geistlich-sittlichen Persönlichkeit des Menschen zu sein (219, 1).

Haben wir uns im ersten Theile verwundert über die geringe Werthung der Religionsstifter von Seiten v. H.'s, so erscheint diese um so auffallender, wenn wir folgende tief verständnissvolle Erörterung über die Bedeutung religiöser Individuen für das religiöse Gemeinschaftsleben lesen: „Die

Gnade in jedem einzelnen Individuum begünstigt und erleichtert ... den Durchbruch in den mit ihm in Berührung kommenden Individuen und auf diesem Wege der gegenseitigen Anregung wird der Inhalt des religiösen Selbstbewusstseins stetig vertieft und erweitert, so dass man von einem wirklichen Fortschritt der Verwirklichung der Gnade in der Menschheit, sowohl in Bezug auf Offenbarung, wie auf Erlösung und Heiligung sprechen darf" (175, 2); vergl. hierzu besonders 78. 79 und 14, 1 über das religiöse Genie.

Hierher gehört auch die schlagende Widerlegung der heutzutage vielfach behaupteten Möglichkeit eines Ersatzes der Religion durch die Sittlichkeit. . . . . . „es giebt zahlreiche Individuen von unentwickeltem religiösen Bewusstsein, welche trotz des Unbewusstbleibens der Gnade oder der religiösen Grundlage der Sittlichkeit doch in rein sittlicher Sphäre mit Eifer und Geschick Selbstzucht üben und besser und besser werden . . . . . es sind die Menschen von höchst achtungswerther Sittlichkeit, welche auf der Erbgnade fussen, ohne es zu wissen, und sich einbilden, dass die Sittlichkeit ohne festen Ankergrund im Verhältniss des Menschen zum absoluten metaphysischen Grund seiner selbst und der Welt bestehen könne, weil sie in ihnen vermeintlich ohne denselben besteht" (300, 2). Daher ist die Selbstgewissheit des kategorischen Imperativs keine Täuschung, wenn man die eigenen religiösen Jugendreminiscenzen, beziehungsweise der Eltern und Grosseltern als psychologischen Grund dieser Selbstgewissheit gelten lässt . . . . aber sie ist eine baare Illusion, wenn sie, abgesehen von ihren psychologischen Wurzeln, auf ihre Aseität pocht, und ebenso eine religiöse wie eine theoretisch-metaphysische Begründung abweist, vielmehr sich selbst für den alleinigen Erkenntnissgrund metaphysischer Wahrheiten ausgiebt (59, 2). Ohne auf Gott als den absoluten Grund zurückzugehen, ist es schlechterdings unmöglich, ein Prinzip zu finden, welches dem ethischen Gesetz eine ausreichende Sanktion ertheilte, die es über jeden Zweifel erhaben und über jede subjektive Willkür hinausgerückt erscheinen liesse; ohne göttliche Sanktion ist die

Allgemeinheit und unbedingte Verbindlichkeit des Sittengesetzes eine Illusion“ (171, 1).

Wir haben versucht, auf einige der schönsten Seiten dieser Religion des Geistes die Aufmerksamkeit zu lenken. Sicherlich könnte dem noch viel hinzugefügt werden. Aber weil wir dem Meisten des hier Gesagten aufrichtig, wenn auch oft in einem anderen Sinne, zustimmen, fanden wir nicht nöthig, dies vollständig im Einzelnen nachzuweisen, können uns vielmehr nur freuen, wenn auch diese Leistung H. v. H.'s eine recht allseitige Beachtung und gründliche Verarbeitung erfährt; namentlich auch von Seiten derer, welche nach D. F. Strauss in der naturalistisch-materialistischen Tagesweisheit den „Dietrich“ zum Welträthsel gefunden zu haben glauben und die Probleme, welchen insbesondere die theologische Forschung seit fast zwei Jahrtausenden eine Fülle religiöser und wissenschaftlicher Energie geopfert hat, für Hirngespinnste halten.

Sollen wir nun aber den Gesammteindruck, welchen das v. H.'sche Werk auf uns gemacht hat, in ein paar Worten aussprechen, so müssen wir zunächst gestehen, H. v. H. hat es uns sehr schwer gemacht, anzunehmen, dass er selbst an den Gott, wie er ihn schildert, sollte glauben können[1]; ich halte den Verfasser für zu verständig und edel dazu.

Wie dem aber auch sein möge, als Hauptverdienst dieser pessimistischen Philosophie betrachte ich die mächtige, weil so prinzipiell und methodisch durchgeführte Erschütterung der ordinären liberalistisch-optimistischen Weltanschauung, wie sie sich besonders an dem unserem Zeitbewusstsein etwa seit 200 Jahren allmählich abhanden gekommenen Teufelsglauben, sowie an der oberflächlichen Auffassung der christlichen Versöhnungslehre am auffallendsten blossstellt. Lange genug ist von der Vaterliebe Gottes und von dem Christenthum als der Religion der Liebe, namentlich auch in den „liberalsten“ theologischen Kreisen in einer Weise

1) Biedermann, a. a. O. 1103: „Die pessimistische Gedankenorgie.“

geredet worden, als ob das Räthsel des Weltübels und die Frage nach der übermenschlichen Gewalt und der wesentlichen Allgemeinheit des Bösen[1]) in der Welt nicht mehr existirten. Diese schwierigen Fragen wieder in den Vordergrund gestellt und die Diskussion darüber wieder ordentlich in Fluss gebracht zu haben, wird immer das Hauptverdienst der pessimistischen Philosophie bleiben.

---

1) Biedermann, a. a. O. 1171. 1172.

Zur Literaturgeschichte der Kritik und Exegese des Neuen Testaments.

Von

Dr. W. C. van Manen.

III. Uebersicht der letzten Jahre (1859—1883).

(Fortsetzung von S. 269—315).

Gehen wir von der Literatur zum Kanon über zu den Arbeiten zur Beurtheilung und Erklärung der verschiedenen Bücher des N. T. und gedenken zuerst der Beiträge zu den

Evangelien

im Allgemeinen. Hier begegnen uns an der Grenze unsrer Periode populäre „Vorlesungen über die vier Evangelien“, mit offenbar apologetischer Tendenz von Dr. T. K. M. von Baumhauer (1857). Der Prof. J. van Gilse hielt diese Form, wissenschaftliche Fragen zu behandeln, nicht für glücklich und bedauerte, dass der gelehrte Verfasser den damaligen Resultaten der historischen Kritik nicht mehr Beachtung geschenkt habe (Gids 1858, I, 141 ff., abgedruckt in J. van Gilse: „Zerstreute Beiträge zur Erklärung der H. S.“, 1860, S. 202—217). Stemler handelte „Ueber die Chronologie der Evangelien“ und suchte die Ausgangspunkte und die Regeln festzustellen, von welchen man für die Chronologie des Lebens Jesu ausgehen müsse (Neue Jahrbücher 1858, S. 261—97; 1859, S. 17—75). Die Anwendung der hier empfohlenen und vertheidigten Grundzüge wurde vierzehn Jahr später von Stemler gegeben in dem Werk: „Die vier Evangelien, chronologisch geordnet, oder das Leben Jesu Christi nach der Folge der Ereignisse“ (1873). Dem Text, welcher

meist nach der neuen synodalen Uebersetzung gegeben und durch einzelne Anmerkungen erläutert wird, geht eine Einleitung voran (S. 1—56), aus welcher der Leser die wichtigsten Urtheile des Verfassers über die Entstehung der Evangelien und die Absicht, welche er mit dieser Ausgabe verfolgt, näher kennen lernt.

L. van Cleeff sprach im Hinblick auf die von Busken Huet gegen die Wundererzählungen entwickelten Bedenken, über den Inhalt, die Glaubwürdigkeit, die Form und den Umfang der Evangelien, als er sich die Frage zur Beantwortung stellte: „Welches ist der eigentliche und bleibende Werth der vier Evangelien für die Kirche?" (Wahrheit in Liebe, 1859, S. 35—104.) P. Hofstede de Groot untersuchte, wie die Evangelisten das Bild von Jesus entwerfen, und welches Bild von Jesus ihnen klar vor Augen stand, um damit seine Ansicht zu unterstützen, „Jesus Christus, erhaben über die Einsicht der Evangelisten" (Ebda. 1862, S. 701—65). K. schrieb „Studien über die Entstehung der Evangelien" zur Begründung seiner Ansicht, welche er indessen nicht neueren akademischen Gewohnheiten entlehnt nannte, dass die Apostel wegen der vielen Schwierigkeiten, verbunden an der Fortpflanzung des reinen Christenthums durch die mündliche Ueberlieferung, für die Unterweisung ihrer Schüler einen Aufsatz machten, wonach sie Unterricht gaben, während die Jünger Aufzeichnungen machten und darüber schrieben: Evangelium nach Matthäus, d. h. ihm folgend etc. (G. B. 1868, S. 389—404)[1]. J. T. Bergman suchte auf philologischem Wege nachzuweisen, dass aus „den Aufschriften der Evangelien" Nichts abgeleitet werden könne, weder für noch gegen die Herkunft dieser Bücher von Matthäus, von Markus etc. (Theol. Zeitschr. 1873, S. 206—214). J. A. van Tricht brach zweimal eine Lanze für die Glaubwürdigkeit der Evangelien, indem er sich auf alte Zeugen berief (G. & V. 1871, S. 368—81, 1872, S. 196—208)[2]. Danach sei erwähnt, was Dr. H. U. Meyboom schrieb, um den Inhalt und die Oberflächlichkeit von Sunday's „*The Gospels in the*

1) G. B. = Godsgeleerde Bijdragen (Theol. Beiträge).

2) G. & V. = Geloof en Vrijheid (Glaube und Freiheit).

second century" zu kennzeichnen (Theol. Zeitschr. 1877, S. 442—64). Der Vater dieses Berichterstatters, Dr. L. S. P. Meyboom, hatte früher einige Gedanken entwickelt über: „Zahlen-Symbolik in den kanonischen Evangelien" und namentlich über das Vorkommen derselben in den Berichten über die wunderbare Speisung von 5000 (4000) Personen und den wunderbaren Fischfang Joh. 21 (Th. Z. 1871, S. 512—20).

J. wies hin auf Unterschiede zwischen „dem synoptischen und Johanneischen Christusbild" (G. B. 1863, S. 129—139), was R. zur Aeusserung einiger Bedenken veranlasste (ebda. S. 250—256), worauf J. in Kürze antwortete (ebda. S. 543—44). C. H. van Herwerden verweilte bei derselben Frage, gab zu, dass die Vorstellung von Jesus bei den Synoptikern verschieden sei von derjenigen bei Johannes, aber nicht, dass deshalb von einem Gegensatz beider gesprochen werden dürfe; die Unterscheidungspunkte bieten auch Berührungspunkte dar und es herrsche nicht wenig Uebereinstimmung; der Unterschied sei zu erklären aus eines Jeden Individualität und aus Jesu vielseitiger Grösse (Wahrheit in Liebe, 1863, S. 687—769). Später versuchte derselbe Autor nochmals, nach Anleitung von A. Réville: „*La question des Evangiles devant la critique moderne*" (Revue des deux Mondes, 1866, Mai) den Unterschied zwischen „dem Evangelium des Johannes und den synoptischen Evangelien" soviel als möglich zu verkleinern und weg zu deuten (Wahrheit in Liebe, 1866, (S. 850—67). A. Scholte sah von diesem Unterschiede Nichts mehr, nachdem er die Frage verneint hatte: „Hat Jesus sich nach dem Johannes-Evangelium öffentlich als Messias erklärt?" (G. & V. 1880, S. 413—48).

Einen andern Geist athmet „Die Bibel für die Jünglinge" von Dr. H. Oort und Dr. I. Hooykaas, wovon die zweite Abtheilung — von dem ganzen Werk Theil 5 und 6 erschienen 1873, '74 — „die Erzählung des N. T." enthält. Hooykaas, welcher diesen Abschnitt bearbeitete, theilte seinen Stoff in zwei Bücher, „Jesus" und „die Apostel", welchen er als Einleitung eine Skizze der Geschichte Jesu und der apostolischen Zeit vorangehen lässt. Diese Skizze findet ihre Erläuterung in der breiten historisch-kritischen

Auseinandersetzung und Besprechung der wichtigsten N. T.-lichen Erzählungen. Man kann Bedenken dagegen erheben, dass der Schein angenommen ist, als sei nun eine befriedigende Beschreibung des Lebens Jesu gegeben, wie F. Domela Nieuwenhuis that in seiner historisch-kritischen Studie: „Ein neues Leben Jesu." Von Seite der „Evangelischen" mochte man, trotz mancher Beweise von Werthschätzung, mit H. Brouwer, „Der Jesus der Evangelien und die moderne Geschichtsbetrachtung" (G. &. V. 1875, S. 418—70) über Mangel an Treue gegen das Ungekünstelte der Evangelien klagen. Nichtsdestoweniger ward und wird das Werk von Hooykaas mit vollstem Recht hochgeschätzt und von gebildeten Gemeindegliedern und Religionslehrern unter den Modernen mit Nutzen gebraucht. Für die Jugend ist es, wie die Behandlung des A. T.-lichen Stoffes durch Oort, in der Regel zu umfassend und nicht einfach genug. Dr. A. J. Oort leistete daher dem heranwachsenden Geschlecht einen vortrefflichen Dienst, als er die „Bibel für die Jünglinge" in eine nach Form und Inhalt bescheidenere und fasslichere „Kinderbibel" umarbeitete (1877—82). Hier wird die sogenannte biblische Geschichte, im 4. und 5. Theil diejenige des N. T., in Uebereinstimmung mit den allgemeinen Resultaten der historischen Kritik der Jugend in angenehmer Form erzählt.

Für die Erklärung eines bedeutenden Theiles der Lehre Jesu, soweit wir sie aus dem N. T. kennen, gab Dr. C. E. van Koetsveld ein höchst wichtiges Werk: „Die Gleichnisse des Heilands" (zwei starke Theile, klein Folio, mit Abbildungen, ohne Jahresangabe, zuerst in Lieferungen, seit 1860). Man mag einen Augenblick glauben, dass dies Werk einen mehr erbaulichen und populären Charakter trägt; bei näherer Kenntnissnahme bemerkt man jedoch, dass hier kostbare Schätze von Kenntniss und Gelehrsamkeit gesammelt sind. Für die strengste wissenschaftliche Behandlung der in Frage stehenden Gegenstände liefert Koetsveld vortreffliche Beiträge. Er hat in diesem Werke alle Gleichnisse Jesu behandelt, sogar mehr, als man gewöhnlich unter diesem Namen zusammenfasst. Auch der Erklärung und Erläuterung aller Bilder und Vergleichungen, welche Jesus nach den Evangelien

angewandt hat, widmet er, wie den Gleichnissen, seine nicht geringen Kräfte. Er theilt seinen Stoff in zwei Hauptgruppen, von welchen die erste die Gleichnisse vom Himmelreich, die zweite diejenigen vom Evangelium des Reiches umfasst. Dem Ganzen schickt er eine allgemeine Einleitung voraus, zur Besprechung des geschichtlichen Ursprungs der parabolischen Lehrweise, der Namen und der Form der Gleichnisse Jesu, ihrer Absicht und ihrem Hauptinhalt: das Königreich der Himmel; und der ersten Grundlagen ihrer Erklärung. Das Nachwort nach dem zweiten Theil giebt zu beiden eine nicht unbedeutende Nachlese. Ein Register der behandelten Bibelstellen erhöht die Brauchbarkeit des Werkes für den wissenschaftlichen Forscher in der Auslegung des N. T.

Letztere berührt sich überall mit dem, was seit einiger Zeit Neu-Testamentliche Zeitgeschichte genannt zu werden pflegt. Darum wird unsere Aufmerksamkeit an dieser Stelle auf die Bedenken gerichtet, welche Oort (V. L. 1869, III, S. 567—31)[1]) und P. D. Chantepie de la Saussaye (Studien 1875, S. 68—80) gegen Hausrath's Behandlung dieses Stoffes (1868—74) vorgebracht haben, und auf einige Verhandlungen über das Sektenleben der Juden vor 18—19 Jahrhunderten. A. T. Reitsma schrieb „über die religiösen Richtungen und Parteien unter dem Israelitischen Volk zur Zeit Jesu“ (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 715—50). Kuenen, welcher diesen Gegenstand im zweiten Theil seines vortrefflichen Werkes: „Die Religion Israels bis zum Untergang des Jüdischen Staates“ (1870) natürlich mit behandelt hatte, fand in dem Erscheinen von Wellhausen's „Die Pharisäer und die Sadducäer“ (1874) Veranlassung, seine Ansichten in einigen Punkten zu modificiren, im Uebrigen jedoch kräftig festzuhalten (Theol. Zeitschr., 1875, S. 632—50). H. Oort hatte theils an der Hand fremder, theils als die Frucht eigner Studien, zur Kennzeichnung von Pharisäern, Sadducäern und andern jüdischen Richtungen nicht wenig beigetragen im achten Theil der „Bibel für die Jünglinge“, welcher mit dem siebenten Theil auch separat erschien unter

1) V. L. = Vaderlandsche Letteroefeningen (Vaterländische literar. Studien).

dem Titel: „Die letzte Jahrhunderte von Israels Volksthum", von Dr. H. Oort (1878). Noch vor der Vollendung dieses bedeutenden Werkes hatte er einen Artikel geschrieben über „den Ursprung des Namens Sadducäer", um die Bedenken zu widerlegen, welche Kuenen hinderten, mit Geiger, Wellhausen u. A. an den bekannten Zadok, den ersten Priester im Tempel Salomo's zu denken (Theol. Zeitschr., 1876, S. 605—17).

Die Essener fanden eine gehörig vorbereitete und belangreiche Untersuchung ihrer Art, ihres Ursprungs und ihres Einflusses auf Jesus und die ersten Christen, durch Dr. B. Tideman, welcher dieser seiner Untersuchung (1868) eine populäre Skizze der Essener entlehnte für die Leser von N. & O., 1869, S. 153—83[1]). Diese Arbeiten und diejenige von G. Clemens „*De Essenorum moribus*" etc. bewogen Dr. J. M. Vorstman, noch einmal zu verweilen bei „Unserer Kenntniss von den Essenern", ihren Quellen, dem Stand der Frage und den Lücken in den gewonnenen Resultaten (Theol. Zeitschr., 1869, S. 586—601). Nach der Monographie von Lucius über diesen Gegenstand versuchte Oort einiges neue Licht zu verbreiten in „Studien über den Essenismus". Die Ableitung des Namens, gesteht der Leidener Professor, ist unsicher; die alte, welche an „die Frommen" dachte, ist unhaltbar. Viel eher müssen wir auf diese oder jene, bisher unbekannte Person zurückkommen, welche Assi oder Essi hiess und dessen Name vielleicht eine Verdrehung von José war. Was den Charakter der Essener anlangt, so kann der würdige Philo mit seiner idealisirenden Beschreibung uns nur auf einen Irrweg führen. Mehr Vertrauen verdient Josephus, obgleich es unmöglich ist, ihm unbedingt zu folgen. Dazu finden sich in seinen Berichten zu viele Widersprüche. Verheirathet und nicht verheirathet sein; von der Welt abgeschieden und in Städten, sogar in der Hauptstadt leben; schwere Eide schwören und grundsätzlich den Eid verweigern; verschlissene Kleider tragen und angesehene Aemter bekleiden; — diese Dinge lassen sich nicht mit einander vereinigen. Offenbar

1) N. & O. = Nieuw en Oud (Neues und Altes).

hat Josephus verallgemeinert, was er an verschiedenen Orten bei einzelnen Personen antraf und vielleicht auch zum Theil der Beschreibung eines früheren Geschlechtes entlehnte. Die Wahrheit wird wohl sein, dass die Essener keinen „Orden“ im Sinne eines Mönchsorden bildeten, sondern eine Partei, eine Richtung. Was die verschiedenen Gruppen ausser dem Namen, der gewissermassen ein Einheitszeichen war, mit einander gemein hatten, lässt sich schwer sagen (Theol. Zeitschr., 1882, S. 565—92).

Die Neu-Testamentliche Zeitgeschichte führt uns von selbst auf das

Leben Jesu.

Hier finden wir vor 25 Jahren Dr. L. S. P. Meyboom noch beschäftigt mit der Ausgabe seines breit angelegten, bereits 1853 begonnenen: „Das Leben Jesu, des Sohnes Gottes und des Heilandes der Welt.“ Seine „wissenschaftlich-populäre“ Beschreibung vom Standpunkte der damals bereits untergehenden Groninger Schule, erregte hier und dort in der Gemeinde nicht wenig Unruhe; sie brachte die Wissenschaft nicht viel weiter, was übrigens auch vom Verfasser nicht beabsichtigt war, erfreute sich aber der Zustimmung der Gesinnungsgenossen. Man lese z. B. neben dem abfälligen Urtheil in Sepp's „Versuch“ (S. 218) das Lob in „Wahrheit in Liebe“ (1859, S. 316 ff.). In viel kürzerer, sogar äusserst bescheidener Form gab U. W. Thoden van Velzen „Die Lebensgeschichte unsers Herrn Jesus Christus nach den vier Evangelien“ (1862). Er that, als ob die Kritik ihr Werk bereits verrichtet habe, und wählte, ohne Rechenschaft dafür zu geben, bald dieses, bald jenes Resultat verschiedener für stichhaltig erachteter Betrachtungen und Auffassungen. Sein Buch konnte weder der Redaktion von „Wahrheit in Liebe“ (1863, S. 418—25) genügen, noch Stemler, dessen Grundsätze wir bereits (S. 551) erwähnten (G. B. 1864, S. 121—54), noch dem freisinnigen G. L. van Loon, welcher von einem merkwürdigen Buche sprach, worin viel Gutes und Schönes angetroffen werde, aber keine feste Grundsätze (N. & O, 1863, S. 291—320). Bald begann

Dr. J. J. van Oosterzee eine neue, vermehrte und verbesserte Ausgabe der drei starken Bände, worin er „Das Leben Jesu" beschrieben hatte, zur Erbauung der rechtgläubigen, von Strauss u. A. sich abwendenden Gemeinde (1863—65). In einer ausführlichen Einleitung behandelt er für die Freunde der Wissenschaft die Art und den Charakter, die Quellen, die Geschichte und die Grundsätze der Bearbeitung des Leben Jesu, ohne jedoch die Lösung der darauf bezüglichen Fragen einen Schritt weiter zu fördern. In diesem Sinne kann im Hinblick auf die zweite Ausgabe wiederholt werden, was Sepp a. a. O. von der ersten (1846—51) sagte, indem er ausrief: „Nein, für die wissenschaftliche Behandlung des Leben Jesu ist es noch keine Zeit, und wird es vielleicht in vielen Decennien noch keine Zeit!"

Doch sollte dieser Gegenstand auch in der nächsten Zeit noch viele Federn in Bewegung setzen, vor allem nach dem Erscheinen von Renan's „*Vie de Jésus*". Busken Huet besprach das Aufsehen erregende Buch in den Gids (1863, IV, S. 286ff.); Sepp sehr ungünstig in seinen G. B. (1863, S. 624—32); ebenso C. P. Hofstede de Groot (Wahrheit in Liebe, 1863, S. 811—40). L. G. Pareau sprach von dreisten und willkürlichen Negationen, als er einen Blick geworfen hatte auf Jesu Persönlichkeit nach Renan (ebda. 1864, S. 115—24). P. Hofstede de Groot suchte den Unterschied ins Licht zu stellen zwischen den „Leben Jesu" von Strauss, Schleiermacher und Renan (ebda. 1865, S. 453—91). J. J. van Oosterzee rief, erstaunt und entrüstet, „Historie oder Roman?" in seiner „vorläufigen" Beleuchtung von Renan's Werk, worauf jedoch eine weitere Erklärung nicht gefolgt ist (1863). J. H. Scholten gab dem Franzosen eine tüchtige Lection in der Kritik und Exegese in seinem Vortrag: „Das Leben Jesu von E. Renan" (1863). „Was dünket Euch von Christus?" fragte C. W. Opzoomer (1863) und gab zu, dass wir von Jesus eine eigentliche Lebensbeschreibung nicht geben können, einen wie hohen Werth wir auch mit Recht auf seinen Geist legen. L. S. P. Meyboom, seit Herausgabe seines eignen „Leben Jesu" modern geworden, sah in demjenigen von

Renan eine merkwürdige, obgleich nicht befriedigende Probe eines Lebens Jesu nach den Grundsätzen der neuen Richtung („Ein Zeichen der Zeit", abgedruckt aus „Evangelienspiegel" 1863). B. ter Haar gab eine ausführliche Kritik des Werkes von Renan in zehn Vorlesungen, herausgegeben unter dem Titel: „Wer war Jesus?" (1864). J. Busch Keizer untersuchte das Verhältniss zwischen „Jesus und den Frauen", zum Beweis, dass Renan es missdeutet habe (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 287—86). J. W. P. Feith wollte nicht blos hingewiesen sehen auf das, was Missbilligung verdiene, sondern auch auf das, was Bewunderung verdiene und Sympathie erwecke mit dem viel besprochenen Buch (N. & O., 1864, V, S. 183—219).

Sibmacher Zynen besprach Strauss' „Leben Jesu für das Deutsche Volk" (ebda. 1864, VI, S. 36—54). Dies Werk liess P. Hofstede de Groot fragen: hatte man zur Zeit Jesu und der Apostel keine Einsicht davon, was Geschichte ist? (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 511—66). C. P. Tiele besprach es zugleich mit Schenkel's „Charakterbild Jesu" (Gids, 1865, Sept.). Letzteres Werk war schon allein ungünstig beurtheilt von J. Hartog (G. B. 1865, S. 641—61) und von einem Anonymus (ebda. 1865, S. 244—52).

Während die Bücher von Renan, Strauss und Schenkel übersetzt und gelesen wurden, suchte J. die Regeln festzustellen, welchen man folgen müsse, um aus der evangelischen Erzählung das Bild des historischen Christus zu gewinnen (N. & O. 1864, S. 49—65) und A. L. Poelman gab eine Antwort auf die Frage: „An welche Bedingungen ist der Biograph Jesu gebunden?" (ebda. S. 285—94). J. W. Straatman ging statt dessen lieber zur Anwendung fort und schilderte in acht Ansprachen „Die Stiftung des Christenthums durch Jesum von Nazareth" (1865), von deren wissenschaftlichen Gehalt Stenfert Kroese (V. L. 1867, III, S. 699—723) urtheilt, dass derselbe theils Zustimmung verdiente, theils einigen Bedenken unterliege, nachdem das Werk als Ganzes bereits von orthodoxer Seite verurtheilt war (G. B. 1866, S. 249—55). Um dieselbe Zeit hielten einige Amsterdamer Professoren und Prediger, van Bell, Berlage,

Hoekstra, Ph. R. Hugenholtz, A. D. Loman, W. F. Loman, Modderman und Schuuring „Vorlesungen über die biblischen Berichte vom Leben Jesu, insonderheit über das Johannes-Evangelium" (1866). Sie suchten ihre Zuhörer mit einem Theil der wichtigsten Resultate der historischen Kritik bekannt zu machen, wie sie von den Modernen erforscht werden, und sie dafür zu gewinnen. Deshalb hielten die Gegner es für wünschenswerth, dass der Utrechter Professor van Oosterzee vier apologetische Vorträge halte, später unter dem Titel „Das Johannesevangelium" (1867) in den Handel gebracht. Nach G. B. 1867, S. 334—37 zeugten sie nicht gerade von tiefen und gründlichen Studien, doch wurden sie u. A. gerühmt „Wahrheit in Liebe", 1867, S. 667—72. Von derselben gelehrten, bibelfesten und dem Supranaturalismus zugewandten Hand erschien später „Die evangelische Geschichte und der moderne Kriticismus" (V. K. & Th., 1875, S. 37—66) und eine erläuternde Uebersicht über das fürs Leben Jesu 1865—75 Geleistete (ebda. S. 305—340).

Hier mag auch Dr. J. P. Stricker erwähnt werden, welcher in seinem „Jesus von Nazareth, nach der Geschichte dargestellt" (2 Th. 1868), einen verdienstlichen Versuch gemacht hat, aufbauend zu erzählen, was nach einer gemässigten Anwendung der Regeln der Kritik auf die evangelische Erzählung übrig bleibt. Obgleich die Frucht wissenschaftlicher Untersuchung, muss dies Buch, auch nach der Absicht des Verfassers, unter die populären Werke gezählt werden. Harting blieb bei seiner würdigenden Ankündigung des Buches stehen bei den Forderungen und den Quellen eines Lebens Jesu (Theol. Zeitschr., 1868, S. 524—44) und erhob einige Bedenken gegen die Aufstellungen von Stricker; ebenso that Knappert in seiner gleich lobenden Beurtheilung (V. L. 1869, III, S. 39—53). Ganz anders und hart lautete das Urtheil (Wahrheit in Liebe, 1868, S. 664—68): „Strauss gab eine anatomische Lection an einer Leiche, welche die Leiche Jesu sein sollte. Renan putzte eine Puppe phantastisch aus, und diese Puppe sollte Jesus sein. Stricker giebt uns ein verblichenes, wesensloses, unerkennbares Daguer-

reotyp, — dies soll nun Jesus sein!“ Inzwischen fand das Daguerreotyp seinen Weg und sein Schöpfer behielt die Kraft, gelegentlich auf Fehler in der von Keim in seiner „Geschichte Jesu“ angewandten Methode hinzuweisen (Theol. Zeitschr. 1874, S. 426—34).

Tideman und Rovers gaben eine Reihe von Vorlesungen über die Umgebung Jesu von Nazareth und über die christlichen Parteien der ersten zwei Jahrhunderte, unter dem Titel: „Aus dem ältesten Christenthum“ (1880). Zugleich sucht Tideman Jesus in den Rahmen seiner Zeit einzufügen.

Von rechts machte Dr. G. J. Vos einen Versuch in dem „Leben Jesu“, einem Buch für die christlichen Hausgenossen zu geben (1874, 75). Van Dyk würdigte das Buch, hatte jedoch vom wissenschaftlichen Standpunkt aus Bedenken (Studien 1875, S. 292—307).

Was Hase, Wittichen, Volkmar und Lindemeier für das Leben Jesu leisteten im J. 1876, besprach de la Saussaye (Studien 1877, S. 269—300).

George Salomon, „*The Jesus of History*“ (1880) suchte zu erweisen, dass der historische Jesus nicht in den Evangelien, sondern bei Flavius Josephus zu finden sei; Rovers begründete dagegen, dass diesem von soviel Unkunde zeugenden Werke alle gesunde Kritik fehle, und wir für unsere Kenntniss des Lebens Jesu in demselben keine neue Quelle besitzen (B. M. Th. 1880, I, S. 523—38)[1]. Derselbe zeigte die grosse Oberflächlichkeit der Kritik auf, welche E. Havet in der „Revue des deux Mondes“ betreffs der evangelischen Erzählung vom Leben Jesu gegeben hatte (ebda. 1881, II, S. 140—151) und charakterisirte Marius „Die Persönlichkeit Jesu Christi“ als ein werthloses Werk (ebda. S. 483—503). Aus Volkmar's „Jesus Nazarenus“ besprach Rovers, was dort über des Josephus Zeugniss von Jesus gesagt wird (ebda. 1882, III, S. 315—21). Tideman gab einen beurtheilenden Bericht über das ganze Werk, mit Angabe derjenigen Punkte, welche ihm weniger sicher erschienen als Volkmar selbst (ebda. 421—35).

1) B. M. Th. = Bibliothek der modernen Theologie und Literatur.

Neben so vieler Kritik an der Arbeit Anderer und ungeachtet der stets fortgesetzten Versuche, das Leben Jesu endlich zu beschreiben, begegnen wir fortwährend den entschiedensten Versicherungen, dass dazu die Zeit entweder noch nicht gekommen sei oder niemals anbrechen werde. Wir hörten bereits ein dahingehendes Urtheil von Sepp und von Opzoomer (S. 558). Doedes besprach nicht blos die Geschichte, sondern auch die Grundsätze der Abfassung eines Leben Jesu, und erklärte, merkwürdig genug: „so lange die historische Kritik noch soviel zu thun hat, als ihr in unserer Zeit durch den Streit der naturalistischen gegen die supranaturalistische Weltanschauung zu thun gegeben wird, fehlt ihr die Ruhe, welche für den Geschichtsschreiber unerlässlich ist, um die Geschichte dieses Lebens gut zu schreiben" (Encyklopädie, S. 116—123). Stenfert Kroese glaubte bereits 1867, „dass wir die Ueberzeugung als allgemein herrschend betrachten mögen, dass eine eigentliche Biographie von Jesus nicht geliefert werden könne" (V. L., III, 699). Einige Jahre später bezeugte Domela Nieuwenhuis in seinem bereits genannten „Ein neues Leben Jesu", dass die Beschreibung des Lebens Jesu nach den Regeln der historischen Kritik noch nicht gelungen sei. Loman hatte in seiner Besprechung Volkmar's bereits 1870 erklärt: wir wissen fast Nichts von Jesus (Theol. Zeitschr.). Straatman warnte in seinem später zu erwähnenden Paulus vor der Verkehrtheit, in Jesus den Idealmenschen finden zu wollen, während wir noch beginnen müssen, die erste Kenntniss seiner Person und seines Schicksals uns zu eigen zu machen. Noch stärker drückte Loman sich aus in einem merkwürdigen Artikel über „Antikes und modernes Christenthum" (Gids, 1880, II, S. 26—59). Mit Absicht bediente er sich bei dieser Gelegenheit des Namens „Jesus Christus" und nicht „Jesus" oder „Jesus von Nazareth". Denn, hiess es, „die moderne Kritik hat mit völliger Klarheit bewiesen, dass die Entstehung des Christenthums nicht genügend erklärt wird durch die Beseitigung der Wunder aus den evangelischen Berichten. Auf dem blos negativen Wege der analytischen Kritik kommt man nicht weiter als zu der Ueber-

zeugung, dass der Jesus des N. T., des Wunder-Gewandes entkleidet, keine historische Person ist, welcher wir in dem Palästina der Nachfolger Herodes des Grossen seinen Platz anweisen können, wenn wir nicht zugleich mit dem Wunder noch manchen andern Zug des evangelischen Lebensbildes ausgelöscht haben. Und was behalten wir übrig? Sicher keine historische Persönlichkeit, von welcher wir ohne Selbsttäuschung erklären können: Siehe da, der Stifter des Christenthums! siehe da, der Held, dessen Geist die Weltgeschichte beherrscht! siehe da, unser aller Meister"! Jesus Christus, lesen wir weiter, „d. i. die innige Vereinigung und Verschmelzung einer historischen Ueberlieferung mit einem allgemeinen sittlich-religiösen, humanistischen Prinzip; Jesus Christus, d. i. die langsam und unter viel Kampf und Streit im Anfang der neuen Zeitrechnung zu Stande gekommene Verbindung des Edelsten, was der Semitische und Griechisch-Römische Geist als neues Ideal für die Zukunft zum Vorschein zu bringen wusste". Wohl mögen wir „die unternommene Arbeit, den Jesus der Geschichte zu entdecken", nicht aufgeben, aber wir müssen bekennen, dass wir diesen Jesus nicht gefunden haben und wahrscheinlich nicht finden werden.

Wer hört nicht, wenn er diese Blätter von Loman liest, die stillschweigende Ankündigung der späteren Hypothese, welche der historischen Existenz Jesu alle Wahrscheinlichkeit entziehen soll und auf welche wir bereits früher (Jahrg. 1883, S. 593—618) unsere Leser hinwiesen? In der That, van den Bergh hatte Recht, als er von einem sonderbaren Eindruck sprach, welchen so kurz nach Loman Tideman's Versicherung — übrigens auch die seine — auf uns machte, als wäre es ausser Zweifel, dass wir mit Hülfe der historischen Kritik Jesus von Nazareth, wenn auch nicht vollkommen, so doch genügend kennen lernen können (Zeitspiegel 1880, III, S. 146—150).

Ohne sich an ein ganzes Leben Jesu zu wagen, lieferten viele mehr oder minder bedeutende Beiträge dazu. P. Hofstede de Groot bezeugte, dass „Jesus Christus nach den Aussprüchen des N. T. den Menschen nicht gleich noch gleichförmig" gewesen ist (Wahrheit in Liebe, 1864, S. 5—74).

J. P. Escher, dass man Jesus nicht ein Genie nennen kann und zugleich ein Produkt seiner Zeit und seines Volkes (ebda. 1866, S. 304—44). J. van Loenen, dass Jesus, zufolge seiner Anführungen aus dem A. T. nach Matthäus, weit über seinem Biographen, dem ersten Evangelisten, stand, welcher die Worte des grossen Meisters mittheilte, aber sie nicht begriff (G. & V. 1878, S. 241—71). H. Jonker stellte eine „chronologische Untersuchung über die Dauer des öffentlichen Lebens Jesu nach Johannes und den Synoptikern“ an, deren Resultat ihm einen nicht unbedeutenden Beitrag zu liefern schien zur sogenannten Harmonistik und zum vierten Evangelium (G. & V. 1880, S. 253—74).

W. Scheffer gab eine mit Gründen gestützte, verneinende Antwort auf die Frage: „Hat Jesus sich jemals für den Gebrauch seiner Christus-Würde auf seine Wunder als solche berufen?“ (N. & O. 1860, S. 269—81). J. C. Matthes vertheidigte die Anerkennung der menschlichen Abkunft Jesu in seinem: „Wer war Jesus?“ (ebda. 1865, S. 193—211). J. H. Maronier suchte „die Entwickelung der Christus-Ideen im N. T.“ nach den Grundsätzen der neuen Richtung zu skizziren (ebda. 319—47). A. Jentink verweilte bei der Frage: „Was war Johannes d. T. für seine Zeit und in Beziehung zu Jesus, dem Christus, nach der Vorstellung des Verfassers des Markus-Evangeliums?“ (G. B. 1869, S. 261—73). P. J. Gouda Quint beurtheilte Keim's Ansicht über die menschliche Entwickelung Jesu Christi (ebda. 1862, S. 250—58), nachdem er in seiner *Disputatio exegetico-historica de Jesu Christo ἀναμαρτήτῳ* (1861) und in einem darauf folgenden grösseren Werk: „Die Sündlosigkeit Jesu Christi. Eine historisch-kritische Untersuchung“ (1862) versucht hatte, vom Standpunkte der neueren Kritik aus die Sündlosigkeit Jesu festzuhalten. Er ward deswegen gelobt G. B. 1862, S. 492 ff., 1863, S. 405—34, N. J. B. 1863, S. 207—36, während dagegen U. W. Thoden van Velzen sein Werk eine Frucht des oberflächlichen Zeitgeistes nannte (W. in L. 1863, S. 795—810). Er selbst hatte ein Buch geschrieben über „Jesu Sündlosigkeit oder Jesu sündlose Vollkommenheit, gegen moderne Bedenken ver-

theidigt und näher nachgewiesen", welches Gouda Quint besprach (G. B. 1863, S. 228—39) und W. A. Koning amphibisch nannte (N. J. B. 1863, S. 207—36). H. Brouwer suchte nach Anleitung dieser und andrer Schriften die Sündlosigkeit Jesu zu vertheidigen (W. in L. 1863, S. 213—306) und J. de Raadt Offerhaus folgte diesem Beispiel und schrieb „Ueber das Selbstbewusstsein Jesu betreffs seiner Sündlosigkeit und den Werth seines Selbstzeugnisses davon" (ebda. 1866, S. 1—28).

Als ein neues Schibbolet ward damals empfohlen: „Jesus von Bethlehem, oder Jesus von Nazareth, wie muss es heissen?" Deshalb hielt ich es für nöthig, nochmals nachzuweisen, warum wir nicht Bethlehem, sondern Nazareth als Geburtsort Jesu betrachten müssen (N. & O. 1868, S. 196—219). Später machte H. M. C. van Oosterzee einen Versuch, die Zeit der Geburt Jesu mit Lukas in Verbindung zu bringen mit der Volkszählung unter Quirinus. Man braucht nur anzunehmen, dass Lukas nach dem V. 5 Gesagten mit V. 6 in Gedanken 11—12 Jahre in der Zeit zurückgeht. Dann passen die Berichte bei Matthäus und bei Lukas sehr gut in einander (G. & V. 1877, S. 68—88).

Was Rovers, Scholten und Mensinga gegen Loman anführten zur Aufhellung dessen, was Flavius Josephus von Jesus gesagt und verschwiegen haben soll, wurde bereits früher (Jahrg. 1883, S. 607—9, 618) berichtet. Hatte C. P. Tiele behauptet, Jesus sei durch die Predigt Johannes d. T. zum Bewusstsein seines Berufs gebracht worden, so bestritt v. H. diese Meinung (W. in L. 1859, S. 639—44). J. Hooykaas Herderschee zeigte sich in seinem „Jesus von Johannes getauft" (N. & O. 1862, S. 273—95) geneigter, die Resultate der historischen Kritik dankbar zu gebrauchen. J. T. Bergman suchte den Bericht von „Jesu Versuchung in der Wüste" als eine sinnbildliche Darstellung innerer Geistes- und Gemüthskämpfe Jesu zu erklären, als er sich in der Wüste auf seinen wichtigen Lebensberuf vorbereitete (G. B. 1869, S. 383—409). Joel hatte diese Erzählung bereits früher mit der Entwickelung des Messiasbewusstseins Jesu in Verbindung gebracht und damit erklärt (N. & O. 1864, V, S. 223—41)

wie später L. S. P. Meyboom: „Räthselhafte Berichte aus dem Alten und Neuen Testament“ (1870, S. 152—183) und vor allem, obwohl auf völlig eigenartige Weise, A. H. Blom in „Die synoptischen Berichte von der Taufe Jesu im Jordan und von seiner Versuchung in der Wüste“ (1867). Diese Schrift, mit grosser Beistimmung besprochen von Berlage (Theol. Zeitschr. 1867, S. 601—9), von Knappert (V. L. 1868, III, S. 42—46) und von van Bell (Zeitsp. 1867, III, S. 191 ff.) enthält zwei herrliche Proben der Exegese und Kritik. Nach der ältesten Ueberlieferung, glaubt Blom schliessen zu dürfen, ist Jesus von Johannes getauft und hat er damals in einer Vision gesehen und gehört, was auch wirklich stattfand, dass der Geist Gottes auf ihn herniederkam und Gott ihn feierlich zum Messias erklärte. Doch Jesus war kein Visionär und aus diesem Grunde muss die Richtigkeit dieser alten, bei Markus bewahrten Ueberlieferung aufgegeben werden, wie die unhaltbare Meinung, dass Jesus bei Gelegenheit der Taufe zum klaren Bewusstsein seiner Berufung gekommen sei und von dem Augenblick an sich der hohen Sache geweiht habe. Auch für Jesus soll die Taufe durch Johannes nichts Anderes gewesen sein, als für Alle, welche sie empfingen, ein Unterpfand der vergebenden Liebe Gottes. Gleichwie in den hierauf bezüglichen Berichten der Synoptiker, so spiegelt sich auch in denen über Jesu Versuchung das Bild des wahren Messias ab, wie die ersten Christen es sich bildeten. Ueber ihre Vorstellungen verbreiten sie bei sorgfältiger Zergliederung nicht wenig Licht, aber einen historischen Kern, wie viele darin suchen, enthalten sie nicht.

Im Hinblick auf Jesu Predigt schrieb M. A. Jentink seinen: „Rabbi, die beachtenswerthe Beziehung auf die Gemeinschaft, in welcher Jesus verkehrte“ (1859). Diese populär-wissenschaftliche Untersuchung, von Harting gelobt (N. J. B. 1860, S. 178—180) und von Kuenen ausführlich besprochen (G. B. 1860, S. 574—89), handelt zuerst vom Namen und von der Würde des Rabbi im Allgemeinen, hernach von Jesus als Rabbi. Als ergänzender Beitrag mag hier zugleich erwähnt werden, was der Verf. später zur Er-

klärung von ἀνάδειξις, Luk. 1, 80, bemerkte, was nach ihm bezeichnet: Anstellung, nämlich zum Rabbi (N. J. B. 1861, S. 40—49). Als Versuche zur Wiedergabe einzelner Hauptpunkte aus der Predigt Jesu in populärer Form verdienen u. A. Erwähnung D. C. de Haas: „Das Evangelium von Jesus in den Hauptzügen dargestellt" (1869) und H. Oort: „Zwölf Wundersprüche von Jesus" (1870). In wissenschaftlicher Rücksicht bedeutender sind die Dissertationen, worin B. Th. W. van Hasselt, J. Riet, J. Rutgers, J. W. Lieftinck und J. Herman de Ridder einige Theile der Lehre Jesu nach den Evangelien erklärt haben. Van Hasselt schrieb über „Das Verhältniss Jesu zum mosaischen Gesetz nach den Synoptikern" (1863). Eine sorgfältige exegetische Untersuchung der in Betracht kommenden Stellen brachte ihn, nachdem er auch mit den Ansichten Anderer sich auseinandergesetzt hatte, zu dem Resultat: Jesus habe an dem mosaischen Gesetz Kritik geübt nach Maassgabe grosser Prinzipien, welche darin zusammenlaufen: „Thun nach dem Willen Gottes", wie er diesen Willen in seinem Gewissen kennen gelernt hat. Die Entwickelung und Uebung des Gesetzes, welche die Propheten sich hatten angelegen sein lassen, wollte er zur Vollendung bringen. Dies Resultat der exegetischen Untersuchung wird bestätigt durch das Verhältniss des Judenchristenthums und des Paulinismus zum mosaischen Gesetz. Nächst dieser Untersuchung von van Hasselt mag die Arbeit von Joh. Dyserinck genannt werden zur Beantwortung der Frage: „Welche Vorstellung hatte Jesus über den Werth des Mosaismus für das Gottesreich? Biblisch-theologische Untersuchung nach den synoptischen Evangelien" (G. B. 1866, S. 1—71) und von J. van Loenen über: „Das Verhältniss Jesu zum A. T. nach den vier Evangelien" (G. & V. 1879, S. 229—99). Letzterer betrachtete den Bericht bei den Synoptikern und denjenigen bei Johannes für sich, um nach Vergleichung des Unterschiedes und der Uebereinstimmung sich der gefundenen Uebereinstimmung betreffs des Inhaltes, unbeschadet einiger Verschiedenheit in der Form zu erfreuen.

Riet stellte eine Untersuchung an über „die Lehre Jesu von der ζωὴ αἰώνιος nach den vier Evangelien“ (1864), jedoch in der Weise, dass er zuerst jeden Evangelisten einzeln ins Auge fasste, was Jesus lehrt über das Wesen des ewigen Lebens, die Bedingungen, welche man erfüllen muss, um in dasselbe einzugehen, und die Zeit, wann es eintritt. Danach sucht er Licht zu verbreiten über den Ursprung des Unterschiedes, welcher zwischen den Synoptikern und dem vierten Evangelisten wahrgenommen wird. um endlich zu bestimmen, was wahrscheinlich Jesu eigne Lehre war.

Rutgers schrieb über „Die Idee des Reiches Gottes nach Jesus bei den Synoptikern“ (1869) und suchte den Ursprung des Eigenartigen in Jesu Auffassung in seiner eigenartigen Auffassung Gottes als des Vaters im Himmel. Er untersuchte, was Israel über das Königreich Gottes dachte und erwartete, wie Jesus sich zu den älteren Meinungen und Idealen stellte, was er in dieser Beziehung lehrte und hoffte. zumal im Hinblick auf Andere als auf sich selbst.

Lieftinck skizzirte die von ihm gefundenen „Anthropologischen Grundsätze Jesu, nach den Synoptikern“ (1873). Er betrachtete nach einander die Vorstellungen Jesu vom Menschen im Allgemeinen, von der Sünde und von der Wirksamkeit Gottes in Beziehung zur menschlichen Sittlichkeit und Sünde.

Herman de Ridder lieferte einen „Beitrag zur Kenntniss des ältesten Christenthums“ (1882) nach Anleitung der darauf bezüglichen Aeusserungen von Ed. v. Hartmann in „Das religiöse Bewusstsein der Menschheit“. Er untersuchte nur drei Punkte und gab eine mit Gründen gestützte verneinende Antwort auf die Fragen: 1) ist es wahr. dass die Aussicht auf Lohn stets „unbefangen als Beweggrund der Gerechtigkeit“ hingestellt wird? 2) besteht die Gerechtigkeit in der ältesten evangelischen Predigt wirklich allein in der Erfüllung des ganzen mosaischen Gesetzes? 3) war das älteste Christenthum in der That nur nationaljüdisch im strengsten Sinne des Worts? Ueber die Licht- und Schattenseiten dieser apologetisch-polemischen Verhand-

lung sprach ich im „Beiblatt der Reform“ (1883, S. 30—32); nachher J. van Loenen (G. & V. 1883, S. 504—15); J. van den Bergh (Zeitsp. 1883, I, S. 113ff.) und H. P. Berlage (Th. Z. 1884, S. 94—106).

Nicht ohne Bedeutung für die wissenschaftliche Untersuchung nach dem Inhalt der Predigt Jesu ist der Streit der vor einigen Jahren zwischen Prof. Oort und Israël entbrannte aus Anlass einer einfachen Beischrift zu einer Abbildung des Wochenblatts „Der eigene Herd“ (1880). Oort hatte sich bei dieser Gelegenheit erlaubt, über den „schädlichen“ Einfluss des Talmud auf das sittliche Leben zu sprechen. Ueberdies hatte er sich nach dem Urtheil des Rabbi T. Tal nicht ehrerbietig genug über das achtbare „Gesetzbuch mit Pandekten“ ausgesprochen, in dem man natürlich keine Poesie suchen darf, das aber nichtsdestoweniger „der Brunnen von Israels Geistesleben, von seinem sittlichen Leben“ ist. Tal tadelte den Professor in einer bitteren Kritik wegen seiner Beischrift: „Prof. Oort und der Talmud“ (1880). Er sprach ihm das Recht ab, über den Talmud zu urtheilen, pries den günstigen Einfluss des Talmud auf das sittliche Leben und wies u. A. nach, dass alle Gleichnisse des N. T. dieser Quelle entlehnt seien. Oort vertheidigte sich gegen den Vorwurf der Verleumdung und der Unkunde (Gids 1880, II, S. 175—82). Er erklärte, wohl zu wissen, dass ein grosser Theil dessen, was in den ersten drei Evangelien Jesu zugeschrieben wird, im Talmud zu finden ist, aber nicht alles. „Gerade das Charakteristische steht nicht darin, wird wenigstens verdrängt und entkräftet durch alles, was damit in Streit ist.“ Um ein Beispiel zu geben, wies er hin auf die ideale Sittenlehre Matth. 5, welche im Talmud eine fremde Figur bilden würde.

Rabbi Tal antwortete mit: „Ein Blick in Talmud und Evangelium, zugleich mein letztes Wort an Prof. Oort in dieser Sache“ (1881). Er hielt seine Beschuldigungen aufrecht und lieferte einen fortgehenden Commentar zu Matth. 5, zu beweisen, dass Talmud und Evangelium Eins seien. Kein Wink, keine Vorschrift von einigem Werthe im Evangelium, wovon man nicht den Inhalt, häufig

sogar in gleichlautenden Worten, im Talmud antrifft. Die Menge der Beweise schien überwältigend und blendete sogar Prof. J. J. P. Valeton jr., welcher, obwohl er sich einen unbefugten Beurtheiler nannte, doch Oort in mancher Hinsicht als geschlagen betrachtete, freilich nicht in allen Theilen. Tal sollte bewiesen haben, dass sowohl für den Talmud als für das Evangelium das A. T. die Quelle sei, nicht aber, dass die ganze ideale Sittenlehre von Matth. 5 im Talmud angetroffen werde, wie merkwürdig auch viele der beigebrachten Parallelen sein mögen (Gids 1881, II, S. 564—71). Nicht so günstig urtheilte Dr. B. Tideman über Tal's Schrift. Er vermisste darin die nöthige Kenntniss, sowohl des Evangeliums als der Kritik und Erklärung der Evangelien. Tal spräche offenbar von diesen Dingen als Nicht-Sachkundiger, und der Vorzug seines Werkes soll nur in einer ungeordneten Blumenlese aus der Talmudischen Literatur bestehen (B. M. Th. 1881, II, S. 113—124). Oort selbst betrachtete sich durchaus nicht als überwunden. Er schrieb ein paar Seiten in die Theol. Zeitschr. 1881, S. 583f. und ein besonderes Werk: „Evangelium und Talmud, aus dem Gesichtspunkt der Sittlichkeit verglichen“ (1881). Ohne seinem Gegner Schritt für Schritt zu folgen, beschränkte er sich auf eine ausführliche und interessante Vertheidigung dieser Hauptstellung: „Die Sittlichkeit des Evangeliums steht in manchen Punkten derjenigen des Talmud geradezu entgegen. Nicht nur ist jene viel reiner und erhabener, sondern sie haben einen so verschiedenen Charakter, dass man sich von der andern ganz losmachen muss, um die Fähigkeit zu haben, die Absichten Jesu zu verstehen und zu verfolgen.“ Er skizzirte dazu die sittlichen Grundsätze Jesu, wies darauf hin, wie man Talmud und Evangelium nicht vergleichen müsse, zeichnete die Hauptgrundsätze der Talmudischen Sittenlehre und ihre Folgen für die Sittlichkeit, um zum Schluss bei dem Abgrund zwischen Jesus und dem Judenthum still zu stehen.

Ohne sich in den Streit von Oort und Tal zu mischen, aber doch wohl aus Anlass desselben, besorgte S. J. Moscoviter eine neue, zum Theil umgearbeitete und vermehrte

Ausgabe von einer Anzahl von Zeitschriftenartikeln, „Morgenröthe“ (1858—59) zum Zeugniss, dass die Neu-Testamentlichen Aussprüche, Vorschriften, Ermahnungen, Sprüche, Gleichnisse und sittliche Lebensregeln, soweit sie sich nicht in den blauen Aether verlieren, sondern für den Menschen erreichbar, praktisch, zu greifen, und in Folge dessen zu gebrauchen sind, auf Neuheit, auf Ursprünglichkeit, auf übernatürliche Inspiration keinen Anspruch machen können, weil sie alle, selbst mit ihren Abweichungen und Gegensätzen, dem jüdischen Volk zu jener Zeit bekannt waren. „Das Neue Testament und der Talmud“ ist der Titel des Werkes, das 1882 in Lieferungen zu erscheinen begann und nach einer breiten Einleitung einfach Aussprüche des N. T. und des Talmud nacheinander abdruckt, damit sie selbst von Uebereinstimmung und von Unterschied zeugen.

Im näheren Zusammenhang mit der Predigt Jesu steht die Frage nach seiner Wiederkunft in Herrlichkeit. Hat er selbst schon damals sie erwartet? Matthes urtheilte, dass die historische Untersuchung die Sache unsicher lasse (N. & O. 1867, S. 513—27) und van Anrooy suchte deutlich zu machen, dass eine bejahende Antwort ziemlich unschuldig sein würde (ebda. 1868, S. 138ff.).

Eine andere Frage ist: was bedeutet der Ausdruck „Menschensohn“ in Jesu Mund? Prof. J. Tideman hielt eine neue Untersuchung nach den Studien von C. W. van der Pot (W. in L. 1846) und F. Chr. Baur (Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, 1860) nicht für überflüssig und kam zu dem Resultat: „Der Herr nannte sich den Sohn des Menschen, um sich darzuthun als den Sohn des Menschen, welchen man nach der Prophetie erwartete, als den menschlichen Christus, von welchem die Prophetie weissagte“ (W. in L. 1862, S. 558—85). Dagegen bezeugte Dr. C. E. B. Uloth, dass der Ausdruck „Sohn des Menschen“ weder die Bedeutung von „Messias“ habe, noch mit dieser Vorstellung irgend etwas zu thun habe (G. B. 1862, S. 467—78). Nach ihm, nicht gegen ihn vertheidigte E. die Meinung, dass „Sohn des Menschen“ überall bezeichne „Mensch κατ᾽ ἐξοχήν“, worin die Absicht sich verberge, Jesus als den Messias kenntlich

zu machen (ebda. 1863, S. 177—86). Eine ganz neue Erklärung empfahl Prof. Hoekstra in „Die Benennung „Menschensohn“ (1866). Mit dem Ausdruck soll die Gottesgemeinde gemeint sein, sei es als ganze, sei es eines oder mehrere ihrer Glieder. Beifall fand diese Auffassung bei L. S. P. Meyboom: „Der Sohn des Menschen auf den Wolken“ (Räths. Berichte 1870, S. 212—239), doch im Uebrigen nur Bestreitung. Man sehe van Bell (Zeitsp. 1867, II, S. 191 f.) und den Anonymus (G. B. 1866, S. 1017—18). D. H. H. Tyssen wollte deutlich machen, dass die Juden in Jesu Tagen den Messias nicht „Sohn des Menschen“ nannten. dass Jesus sich als Messias wahrscheinlich so nannte in Rücksicht auf Dan. 7, 13 und dass er diesen Namen niemals brauchte, als wenn er von sich selbst als Messias sprach (G. & V. 1868, S. 1—22). Dr. H. N. van Teutem beruhigte sich gerne bei dieser Auffassung und fügte hinzu, dass Jesus sich mit Vorliebe so nenne, um auf seine Person und sein Werk das rechte Licht fallen zu lassen (ebda. S. 301—329).

W. van Lingen machte in seiner Dissertation „Das Gebet des Herrn“ (1874) einen Versuch, das Evangelium Jesu kennen zu lehren, da an eine Beschreibung seines Lebens noch nicht gedacht werden könne. Sein „tüchtiger und klarer“ Beitrag zur Kenntniss des ursprünglichen Christenthums gab Dr. B. Tideman Anlass, das „Vater Unser“ einmal ausdrücklich als eine Urkunde der Religion Jesu zu betrachten (B. M. Th. 1875, II, S. 95—117). Dabei sei auch „eines Wortes über den Gebrauch des Unser Vater“ von Prof. Doedes gedacht (St. f. W. u. F. 1878, S. 461—69).

M. Buijs hatte bereits früher den Bericht von der Auferweckung des Jünglings zu Nain, Luk. 7, 11—17, hingestellt als einen Beitrag zur Kenntniss von Jesu Geist und Wirksamkeit (N. & O. 1865, S. 348—57), während R. J. Jungius eine Studie gab über „den Teufel und die unreinen Geister“, insbesondere über das, was von ihnen im N. T. vorkommt (ebda. 18—41). Hoekstra besprach „die Jesu zugeschriebenen Heilungen von Besessenen“, und suchte nachzuweisen. dass wenn nicht alle, so doch die meisten ausführlichen Erzählungen dieses Inhalts die Tendenz haben, die Evangeli-

sation der Heiden ohne Durchgang durchs Judenthum durch Aussprüche Jesu selbst, oder durch Thatsachen aus seinem Leben zu rechtfertigen, und dass sie deshalb aus dem katholisirenden Streben der Synoptiker erklärt werden müssen (G. B. 1866, S. 801—37). Ganz unabhängig von Hoekstra war Hooykaas zu einem ähnlichen Resultat gekommen. In seiner „Teufelbeschwörung oder Heidenbekehrung“ (N. & O. 1867, S. 12—38, 53—93) entwickelte er die Gedanken: an vielen Stellen der Evangelien ist Teufelbeschwörung oder Heilung von Besessenen nur ein anderes Wort für Heidenbekehrung; die Evangelisten schildern uns, obschon unbewusst, in diesen Erzählungen den Kampf zwischen Paulinismus und Judenchristenthum, folglich Vorgänge aus der apostolischen Zeit.

B. J. Riedel bezeugte, dass die Geschichte von der Auferweckung des Lazarus nicht erdichtet sei (W. in L. 1867, S. 161—83) und Dr. S. K. Thoden van Velzen schrieb ein Buch über „Die Verklärung Jesu auf dem Berg“ (1864) als einen, dem gläubigen Publikum dargebotenen Versuch, den Bericht der Evangelisten als treue Beschreibung einer wichtigen Thatsache aus dem Leben des Erlösers zu vertheidigen. Nur im Vorbeigehen konnte er sich noch auseinandersetzen mit der grade erschienenen typischen Erklärung „der Erzählung von der Verklärung auf dem Berg“ von Hoekstra, für welchen Moses und Elias blosse Zeugen Christi waren, welcher am Ende allein gehört werden musste, weil das Evangelium das Ende des Gesetzes ist (G. B. 1863, S. 449—500). Wollte Hoekstra in dem Bericht Matth. 17 (Mark. 9, Luk. 9) eine symbolische Schilderung von dem Schluss einer heiligen, entscheidenden Woche im Leben Jesu erkennen, wo er zur vollen Sicherheit gekommen war, dass er leiden und sterben müsse, so konnte M. A. Perk sich mit dieser Auffassung nicht einverstanden erklären, und ebensowenig mit einer buchstäblichen oder natürlichen Erklärung. Er sah hier weder einen Traum, noch eine Vision, weder eine Gesichtstäuschung, noch einen Mythus, sondern eine sinnbildliche Darstellung der Messiasherrlichkeit Jesu, eine Herrlichkeit, welche seinen Jüngern offenbart ward, als

er, geführt von Moses und Elias, d. h. dem Gesetz und den Propheten, dem Repräsentanten der strengen Pflicht und der religiösen Inspiration, sich bereit machte, den Märtyrertod zu erleiden, um unter den Menschen das Reich des Lichtes, der Liebe und des Lebens zu stiften (N. & O. 1864, V. S. 167—181). Später hat L. S. P. Meyboom nochmals nachgewiesen, dass die Erzählung „Die Verherrlichung Jesu auf dem Berg" keinen historischen Charakter trägt und eine Offenbarung Gottes an die Jünger enthält, dass sie nämlich fortan allein auf Jesus hören sollen und nicht mehr auf Moses und die Propheten (Räths. Ber. S. 184—211).

A. Jentink vertiefte sich in die „Bedeutung des Einzugs Jesu und seiner Reinigung des Tempels zu Jerusalem" (B. M. Th. 1877, II, S. 319—31) und darauf in die „Folgen der Tempelreinigung" (ebda. 1878, I, S. 346—59). J. E. Moltzer antwortete auf die Frage: „Warum hat Judas Ischarioth Jesum verrathen?" nicht aus Rachsucht, nicht aus Geldgier, nicht, weil er einen durch und durch falschen Charakter hatte, sondern weil er, voll irdischer Erwartungen, ein Schwärmer war, welcher nicht wusste, was er that, noch auf die Mittel schaute, welche er wählte, um sein Ziel zu erreichen (N. & O. 1868, S. 407—434). Dass „das falsche Zeugniss" in der Leidensgeschichte diesen Namen mit Recht trage, obgleich seine Beschuldigungen nicht ganz grundlos waren, bezeugte A. Scholte (G. & V. 1879, S. 351—75) und A. Jentink, dass Jesu kurzes Kreuzesleiden dem Trinken des kalten „Essig und Wasser" nach soviel vorangegangenen Leiden zugeschrieben werden müsse (G. B. 1869, S. 410—29). Prof. Prins theilte etwas mit über das Kreuztragen bei den Römern (ebda. 1859, S. 676—79) und N. J. Krom antwortete im Gegensatz zu Aberle-Stemler zustimmend auf die Frage: „Kann, auch nach den Synoptikern, der Sterbetag Jesu nicht der erste Tag der ungesäuerten Brote gewesen sein?" (ebda. 1864, S. 492—99). Dr. J. C. Heldring beschrieb „den 10—15. Nisan im Jahre der Erlösung" (St. f. W. u. F.. 1874, S. 257—306). B. Tideman verweilte bei der bereits 1859 entwickelten Meinung Moscoviter's (Morgenröthe S. 403—410), dass weder das Volk

noch die rechtmässige Obrigkeit von „der Verurtheilung Jesu“ etwas gewusst habe, dieselbe vielmehr das Werk einer Minderheit, einer Partei gewesen sei, welche sich durch blinden Eifer leiten liess und ihrem Hass alle Gerechtigkeit und Ruhe zum Opfer brachte. Der Mittheilung dieser merkwürdigen Behauptungen eines Israeliten fügte Tideman einige Bemerkungen zur Widerlegung bei (Theol. Zeitschr. 1871, S. 57—66).

J. W. Straatman war in seinen „Skizzen aus der Kirchengeschichte des 2. Jahrh.“ (ebda. 1880, S. 330—36) noch einen Schritt weiter gegangen als Moscoviter und hatte die völlige Unschuld der Juden an Jesu Tod vertheidigt. Jesus sollte von den Römern ergriffen, verhört, verurtheilt und zum Tode geführt sein, sogar gegen den Willen der Juden, weil er, nachdem er am 14. Nisan mit seinen Jüngern das Passahmahl gegessen, am 15. von Gethsemane zur Tempelreinigung gekommen war und einen Versuch gemacht hatte, sich als Messias aufzuwerfen, was die Römer mit Gewalt hinderten und worauf sie ihn sofort kreuzigten. Die Juden konnten am 15. keinen Antheil daran haben, weil dieser Tag der grosse Sabbat κατ' ἐξοχήν war und sie dann selbst die Vollziehung der Todesstrafe nur mit neidischen Augen ansehen konnten. Auf der andern Seite steht es nach der ältesten Ueberlieferung fest, dass Jesus am 15. und nicht am 14. Nisan gestorben ist, wie dogmatisches Interesse später behauptete. Kirchliche Politik bewog die Christen des 2. Jahrh., die Schuld von den Römern auf die unschuldigen, aber damals, nicht früher, gehassten Juden zu übertragen.

Dr. Rovers bestritt „Straatman's jüngste Hypothese“ (B. M. Th. 1880, I, S. 123—134). Er wies hin auf ihre Unwahrscheinlichkeit und auf die Thatsache, dass Jesus nach Matth. 27, 62 und Parall. nicht den 14. Nisan gestorben ist, in Uebereinstimmung mit Johannes und abweichend von der älteren synoptischen Tradition, welche den 15. als Sterbetag Jesu nennt; παρασκευή habe Beziehung auf die Vorbereitung des Sabbat; an der Verurtheilung Jesu mochten die Juden am 15. wohl theilnehmen, denn das war weder am Fest der ungesäuerten Brote, noch im Allgemeinen am Sabbat unerlaubt.

Mehr als ein anderer Theil des Lebens Jesu haben die evangelischen Berichte über seine Auferstehung von den Todten während des letzten Vierteljahrhunderts in den Niederlanden das Interesse gefesselt. Sie führten Schreiber und Leser auch sofort in den Mittelpunkt der grossen Fragen nach dem Recht und den Grenzen der historischen Kritik und dem Werth oder Unwerth des Supranaturalismus.

Busken Huet in seinen „Briefen über die Bibel“ (1859), A. D. Loman in einem Aufsehen erregenden Artikel der „Gids“ (April 1881) „Die Auferstehung Jesu“, Andere bei anderen Gelegenheiten, nicht wenige in Predigten und Vorträgen, hatten verneint, dass Jesus von den Todten auferstanden sei, auch auf Grund der Unsicherheit und des gegenseitigen Widerspruchs der darauf bezüglichen N. T.lichen Berichte. Da trat der Prof. J J. Prins mit einem Buche auf, bestimmt, von der Haager Gesellschaft mit Gold gekrönt zu werden, aber wegen der Noth der Zeiten unmittelbar nach der Vollendung ausgegeben. Den Geist dieses „Die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten, kritisch untersucht, historisch gewürdigt und dogmatisch beurtheilt“ (1861) betitelten Werkes lernt man sofort kennen aus dem von Hase entlehnten Motto: „Das Christenthum, nicht seinem Wesen nach, als die vollkommene und an sich wahre Religion, aber seiner Erscheinung nach, ruht auf der Auferstehung.“ Das Ganze ist in drei Theile getheilt, von welchen der erste einer Untersuchung der Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten auf Grund der Zeugnisse des N. T. gewidmet ist. Erst werden die Zeugnisse nacheinander sachkundig besprochen und danach abgewogen, sowohl das Eine als das Andere mit fortwährender Berücksichtigung der Einwendungen von Strauss, Huet, Loman u. A. Das Resultat dieser Untersuchung war: Die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten muss auf Grund der Einhelligkeit der N. T.lichen Zeugnisse, der Erscheinungen des Auferstandenen und des leeren Grabes erkannt und angenommen werden. Im zweiten Theil seines Werkes untersuchte Prins die Bedeutung, welche der Glaube an die Auferstehung Jesu von den Todten für die Apostel

und für die Gründung der christlichen Kirche gehabt hat, und kam zu dem Resultat: Diese Gründung bleibt ein unerklärbares Räthsel, wenn der Auferstehung des Herrn keine historische Realität zuerkannt wird. Im dritten Haupttheil suchte der Verfasser zu bestimmen, welches religiös-dogmatische Interesse mit der fortdauernden Anerkenntniss des besprochenen Ereignisses als historischer Thatsache verbunden ist.

Prof. Tideman schrieb über das Buch seines Collegen Prins „Anmerkungen", welche von viel Würdigung und Beistimmung zeugten (G. B. 1861, S. 933—50). J. R. Wernink theilte in seiner ausführlichen Beurtheilung, welche die Tendenz und das oben angeführte Resultat der gelehrten Untersuchung willkommen hiess, manche Bedenken gegen Einzelheiten mit (ebda. 1862, S. 206—50). C. H. van Herwerden bezeugte gleichfalls seine freudige Zustimmung zu dem von Prins gewonnenen Resultat, indem er nach Anleitung von dessen Buch und den Aeusserungen von Tideman und von Loman nochmals hinwies auf die Realität, die Bedeutung, den dogmatisch-religiösen Werth und die Unentbehrlichkeit der Auferstehung Jesu von den Todten (W. in L. 1862, S. 335—69). Dr. Harting aber hielt sich für verpflichtet, die Fehler aufzuzeigen, an welchen des Professors historische Beweisführung leide. Sein Standpunkt schien ihm unhaltbar, und was die Hauptsache betraf, hatte Prins nach Harting nur bewiesen, dass die frühesten Bekenner des Herrn aus für sie hinreichenden Gründen von seiner Auferstehung überzeugt gewesen sein müssen, „Die Auferstehungsfrage" (N. J. B. 1862, S. 161—213). Schärfer und mehr auf Einzelheiten eingehend war die Kritik, welche J. W. Straatman in einer besonderen Schrift gab: „Die Realität der Auferstehung Jesu von den Todten und ihre Vertheidiger. Eine kritische Untersuchung kritisch untersucht" (1862). Die kritische Untersuchung des Professors, wird hier behauptet, leidet an Halbheit, da er bei einer Frage, welche er selbst für eine rein historische erklärt, nur zum Theil die historische Kritik erkennen und anwenden wollte, während er offenbar von dem Standpunkt

ausging: „Jesus muss leibhaftig und auf sichtbare Weise auferstanden sein, so dass das Buch eigentlich hätte heissen müssen: Entwickelung der Gründe, welche vom Standpunkt des Glaubens für die Realität der Auferstehung des Herrn sprechen. Weiter sucht Straatman nachzuweisen, dass Prins bei seiner Untersuchung des Werthes und der Beweiskraft der Zeugnisse ohne feste Grundsätze und willkürlich zu Werke gegangen sei und manche exegetisch-kritische Sünde auf sich geladen habe.

Prins war über diese Kritik nicht wenig verstimmt (G. B. 1862, S. 519—25) und musste sich deswegen eine Zurechtweisung gefallen lassen von Loman, welcher an dem Werke von Straatman vieles zu loben fand (ebda. 1863, S. 140—62), aber er entschloss sich doch später, dem Angriff auf seine Untersuchung wenigstens an einem Punkte näher zu prüfen. Dies geschah in einer kleinen Schrift: „Das Zeugniss des Apostels Paulus über die Auferstehung des Herrn von den Todten näher untersucht“ (1863), wobei es vor allem um eine richtige Erklärung von 1 Kor. 15 zu thun war, insonderheit von V. 1—11, betreffs welcher Perikope Straatman die Vermuthung der Unechtheit auszusprechen gewagt hatte. Sein Gegner vertheidigte die Echtheit und hielt am Schluss allein auf Grund des Paulinischen Zeugnisses die Realität der Auferstehung des Herrn von den Todten hinlänglich bewiesen für alle mit Ausnahme derer, welche sie *a priori* aus empirischen Gründen für absolut unmöglich und deshalb auch für das eine Mal für unbeweisbar halten. Gelobt von W. in L. 1865, S. 180—87, und von J. R. Wernink, musste der Verfasser doch von letzterem mehrere Bedenken exegetischer Art hören (G. B. 1863, S. 501—24).

Inzwischen hatte Pfarrer Ludwig C. Lentz zu Amsterdam den bereits genannten Gids-Artikel „Die Auferstehung Jesu“ von Loman in einem offenen Brief bestritten, betitelt: „Die alte Wahrheit wider einen neuen Angriff bezeugt“ (1862), wozu Prins seine Bemerkungen machte (G. B. 1862, S. 306—28). D. S. Gorter behandelte noch einmal „Die Frage der Auferstehung“, aber er vertiefte

sich nicht in die exegetischen Fragen (N. J. B. 1863, S. 248—93). N. J. Krom beschränkte sich ebenfalls auf einen einzelnen Punkt und suchte die Frage zu beantworten: „Kann die Entstehung der christlichen Kirche nicht erklärt werden ohne den Glauben der Jünger an die Auferstehung Jesu?“ (1863). Als sein Büchlein Widerspruch hervorrief (G. B. 1863, S. 784—90), ohne, wie er glaubte, richtig begriffen zu sein, suchte er von neuem seine Ansicht zu vertheidigen, dass die Entstehung der christlichen Kirche nicht aus dem Glauben der Apostel an Jesu Auferstehung, sondern aus ihrem Glauben an den gekreuzigten und auferstandenen Herrn erklärt werden könne und müsse (G. B. 1863, S. 912—38).

J. P. Escher gab „Studien in den Streit unsrer Tage über Jesu wirkliche Auferstehung“ und berief sich zum Beweis für die „Thatsache“ auf den evangelischen und auf den eschatologischen Beweis (W. in L. 1864, S. 517—44). Ein Ungenannter antwortete, mit Keim, verneinend auf die Frage: „Ist die Auferstehungsfrage bereits abgeschlossen?“ (G. B. 1864, S. 563—71), während Joh. Dyserinck mit Beziehung auf die Auferstehung Jesu Christi untersuchte, worauf der Christ nach Paulus seine Hoffnung auf Seligkeit bauen muss? und als Antwort fand: auf den hlg. Geist (G. B. 1864, S. 817—66).

Dr. L. S. P. Meyboom schrieb ein Buch über „Den Glauben an Jesu Auferstehung von den Todten“ (1865), worin er, übereinstimmend mit den Grundsätzen der neuen Richtung, den Glauben in seinem Ursprung, seiner Bedeutung, seinem geschichtlichen und dogmatischen Werth bespricht, sowohl zum Nutzen der Gemeinde, welche belehrt zu werden wünschte, als der Freunde, welche von des Verfassers veränderter, jetzt „modern“ gewordener Denkweise Rechenschaft fordern möchten. J. Douwes jr. schrieb „Anmerkungen“ zu diesem Buch, welche von seinem „evangelischen“ Standpunkt aus natürlich nicht sehr zustimmend gehalten waren (W. in L. 1867, S. 321—44). Der Ansicht von Athanase Coquerel fils glaubte Prins noch eine Stimme entlehnen zu können für die bejahende Beantwortung der Frage: „Ist

die Auferstehung des Herrn von den Todten eine Thatsache oder nicht?" (G. B. 1866, S. 914—21) und J. W. Bakker brachte „Die alte Frage aufs Neue" zur Sprache nach Anleitung der von Prins und von Meyboom darüber geschriebenen Schriften, von welchen er die Licht- und Schattenseiten und ihre Bedeutung für die grosse besprochene Frage aufzuzeigen suchte (ebda. 1867, S. 815—49). Was in der biblischen Erzählung mehr direkte Beziehung hat auf „das Himmelfahrtsfest", ward von mir mit einander verglichen und für die Leser von N. & O. (1868, S. 256—79) beleuchtet. In einem andern Kreis erhob W. Francken Bedenken gegen Réville's Besprechung von *„la résurrection de Jésus-Christ"* (G. & V. 1869, S. 484—508) und suchte J. A. van Tricht nachzuweisen, von wie grossem Werthe „des Paulus Zeugniss von der Auferstehung Jesu" für die Anerkennung der „Thatsache" sei gegenüber ihren Bestreitern (ebda. S. 151—170). Später besprach derselbe Autor noch einmal den entscheidenden Werth „des ältesten Zeugnisses von der Auferstehung Jesu", wie es nämlich in den Hauptbriefen des Paulus vorkommt (ebda. 1877, S. 521—32).

Die synoptische Frage,

in einer vorigen Periode behandelt von Scholten: „Historisch-kritische Einleitung zu den Schriften des N. T." (2 A. 1856, S. 1—119) wurde wieder auf die Tagesordnung gestellt durch die Haager Gesellschaft. Sie verlangte 1854 und wiederum 1859 eine Untersuchung über das Verhältniss unsers Matthäus-Evangeliums zu den von Papias und Eusebius genannten *Λόγια*, und eine Angabe der Regeln, nach welchen man die verschiedenen Elemente des Matthäus unterscheiden könne. Dr. A. Réville, damals wälischer Prediger in Rotterdam bewarb sich um den Ehrenpreis und sah seine mit Recht gekrönte, scharfsinnige Arbeit aufgenommen in die Werke der Haager Gesellschaft, IV. Reihe, 3. Theil, 1862 unter dem Titel: *„Etudes critiques sur l'Evangile selon St. Matthieu."* Beschäftigte sich der gelehrte Autor auch vorzugsweise mit dem ersten Evangelium, so konnte er doch

von den andern beiden nicht ganz schweigen. Zunächst wies er nach, dass das Matthäus-Evangelium nicht aus lose aneinander gereihten Stücken, sondern in seiner gegenwärtigen Form, auch was die beiden ersten Kapitel anlangt, von Einer Hand herrührt. Es ist kein dogmatisches (Schwegler), noch ein apologetisches (Credner), sondern ein historisches Werk, in welchem eine sichere Zeitrechnung gehandhabt wird. Auch verband der Verfasser mit seinem Hauptzweck den zugleich judenchristlichen und antijüdischen Nebenzweck, die Christen aus den Juden mit der Thatsache zu versöhnen, dass die jüdische Nation nicht an Jesus als den Messias glaubte. Hilgenfeld's Zweitheilung ist nicht haltbar und ebensowenig die kirchliche Ueberlieferung, welche das Buch für geschrieben hält von einem Augenzeugen dessen, was darin berichtet wird. Das Zeugniss des Papias bei Eusebius, dass Matthäus *Λόγια* schrieb, welche Jedes so gut er konnte, *ἡρμήνευσε*, geht auf eine Sammlung von Reden des Herrn und nicht auf eine Beschreibung von Reden und Thaten. Sieben Gruppen dieser *Λόγια* lassen sich in unserm Matthäus-Evangelium nachweisen und sagen uns deutlich, dass diese *Λόγια* eine Hauptquelle unseres Evangelisten waren, welcher jedoch die daraus entlehnten Reden nicht übersetzte, sondern in seiner eignen Form frei wiedergab. Die Echtheit der *Λόγια* trifft kein Zweifel. Sie wurden von dem Zöllner Matthäus ums Jahr 60 geschrieben. Was der erste Evangelist nicht aus dieser Quelle geschöpft hat, kann er nicht aus Lukas, auch nicht aus unserem Markus-Evangelium haben, obgleich es, mit Ausnahme der Geburts- und Auferstehungsberichte, fast ganz dort angetroffen wird. Ebensowenig hat unser Markus dies Gleichlautende aus unserem Matthäus herübergenommen. Beide weisen auf eine gemeinschaftliche Quelle, eine nicht streng chronologische, kurze Schrift im Geiste des Petrus. Man nennt sie füglich Proto-Markus, weil dies Werk in unserem Markus reiner erhalten ist als in unserem Matthäus, und man mag den Verfasser für den durch Papias bei Eusebius erwähnten Markus halten, den *ἑρμηνευτής Πέτρου*, welcher aus seinen Erinnerungen *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα* schrieb. Ueber-

dies benutzte unser Matthäus die Ueberlieferung. Was er aus der einen und was er aus der anderen dieser drei Quellen: *Λόγια*, Proto-Markus und Ueberlieferung schöpfte, sucht Réville im Einzelnen aufzuzeigen, jedoch mit der Beschränkung, dass die Grenzen nicht immer genau getroffen werden können, und am wenigsten mit Bestimmtheit gesagt werden kann, was der Redaktor noch selbst zu den anderswoher entlehnten Mittheilungen hinzufügte. Er schrieb, wie es scheint, in Palästina oder in unmittelbarer Nähe dieses Landes, vielleicht unter den von Vespasian nach dem oberen Jordan geflüchteten Galiläern, zwischen 80 und 90. Um die Uebersicht der angestellten Untersuchung zu erleichtern, schloss Réville sein Werk mit einer ausführlichen Tabelle, welche unser Matthäus-Evangelium nach den gefundenen Quellen zusammenstellt (S. 262–323). Endlich gab er noch einige Bemerkungen 1) über den historischen Charakter des vierten Evangeliums, welchen er festhalten zu können glaubte; 2) über das Markus-Evangelium, welches nach seiner Ansicht zu Rom nach dem Werke des bereits genannten Proto-Markus geschrieben und dem Kap. 16, 9ff. später angefügt ward, während man es gleichfalls später immer näher und näher mit der Person des Petrus in Verbindung zu bringen suchte; 3) über die Zusammenstellung des dritten Evangeliums aus den *Λόγια* und dem Petrinischen Markus-Evangelium, sei es in seiner ursprünglichen, sei es in seiner kanonischen Form — das möge die Kritik näher untersuchen; von unserem Matthäus-Evangelium ist Lukas unabhängig, wie umgekehrt das erste Evangelium vom dritten; 4) über die von Güder in Herzog's Real-Encyklopädie, Artikel Matthäus, entwickelte Ansicht; und 5) über die Fragmente von Papias bei Eusebius, wovon er den griechischen Text und eine französische Uebersetzung gab.

Die Leiter der Haager Gesellschaft fügten in demselben Theil der „Werke" der Arbeit von Réville noch einen Theil des Werkes seines Mitbewerbers Dr. E. von Muralt in Petersburg bei: „*Traité sur la composition de l'Evangile selon St. Matthieu*", und zwar den dritten Theil, enthaltend von Muralt's Conclusion, wobei man zum rechten

Verständniss vergleiche, was van Hengel im Namen der Beurtheiler im Vorbericht schrieb. Muralt sah in den *Λόγια* auch nur Reden oder Sprüche, deren Sammlung durch den Apostel Matthäus in unserem Matthäus-Evangelium gebraucht sei und wovon noch fünf Gruppen angegeben werden könnten. Matthäus selbst soll, nach dieser Annahme, seinen Reden Erzählungen beigefügt haben. Ein späterer Bearbeiter ging auf dem Wege fort und brachte mit Hülfe anderer Ueberlieferungen das Evangelium in seine gegenwärtige Form. Ein kurzes Tableau lässt deutlich sehen, was in der zweiten was und in der dritten Periode der Entstehung dieses Bibelbuches zum ursprünglichen *Λόγια*-Kern hinzugefügt ward, soweit man im Stande ist, dies jetzt noch zu erkennen und soweit nicht einige Ueberlieferungen als mehr oder minder zweifelhaft von der *Tradition de faits apostolique* ausgeschieden werden müssen.

Den Untersuchungen von Muralt's wurde nicht viel Aufmerksamkeit weiter geschenkt, Réville's Werk dagegen mit grosser Zustimmung begrüsst, von Rovers G. B. 1862, S. 620—51, von Stenfert Kroese Zeitsp. 1863, I, S. 3ff., von Matthes N. & O. 1863, S. 188—222, von Stemler G. B. 1662, S. 689—733, 801—844, von von Baumhauer N. J. B. 1863, S. 72—98, 183—207, 294—328, obgleich nicht von allen unbedingt gelobt. Rovers, welcher seine Leser gleichzeitig mit den Untersuchungen von Reuss über den ursprünglichen Zusammenhang der synoptischen Evangelien bekannt machte, hatte z. B. Bedenken gegen Réville's Meinung, dass unser Markus die *Λόγια* nicht benutzt haben sollte und dass unser erster Evangelist auch in der ersten Hälfte seines Werkes chronologisch und nicht pragmatisch zu Werke gegangen sei. Gewichtige Einwendungen brachten Stemler und von Baumhauer zur Sprache. Der erste stellte die Frage: „Ist nun bewiesen, dass unser erstes Evangelium nicht authentisch, nicht vom Apostel Matthäus ist?“ Die weitläufig begründete Antwort lautete verneinend, sowohl im Hinblick auf Réville's Beweisführung aus dem Evangelium selbst, als auf dessen Vergleichung von Papias Bericht mit dem biblischen Buch. Von Baumhauer sucht zu beweisen, dass Réville sich

schon sogleich irrt bei Angabe der Hauptansicht, welche der Evangelist gehabt haben soll und welche wirklich nicht war, zu erzählen, was er von Jesus wusste, sondern Jesus hinzustellen als den Messias, welcher als der grosse Erretter der Leidenden von der Prophetie angekündigt war. Er war weder chronologisch, noch vollständig in seinen Berichten über Jesu Leben, und er wollte es auch nicht sein. In seinem zweiten Artikel über Réville's Buch untersuchte v. B. dessen Meinung über den Gebrauch der Λόγια durch Matthäus und fand sie durch eine eingehende Betrachtung von Unterschied und Uebereinstimmung zwischen dem ersten Evangelisten auf der einen, dem zweiten und dritten auf der anderen Seite nicht bestätigt. Zu einem gleichen Resultat kam er im dritten Artikel mit Beziehung auf Réville's Urtheil über den angenommenen Proto-Markus. Hatte Réville also das synoptische Räthsel nicht gelöst, so wusste von Baumhauer sehr gut, dass er in seiner belangreichen Kritik dies ebensowenig gethan habe. Er erklärte jedoch, sich der sogenannten Diegesen-Hypothese, mit der bekannten Ueberlieferungshypothese von Gieseler zur Grundlage und mit ihr vereinigt, zuzuneigen.

Da war Veranlassung, noch Andere zu hören. Das begriff Rovers, als er, trotz seiner Hinneigung zu den Hauptresultaten Réville's, aus der „Revue Germanique et Française" einen Theil von Michel Nicolas' kritischen Studien über die evangelischen Erzählungen mittheilte, mit Anmerkungen bereichert und mit einer Einleitung versehen, worin er eine historisch-kritische Uebersicht über den Verlauf und den Stand der Frage gab, unter dem Titel: „Die synoptischen Evangelien" (1863).

Hatte Réville behauptet, dass unser erster Evangelist seine Ausführungen aus dem A. T. einmal aus dem Grundtext und dann wieder aus LXX schöpfte, also Griechisch und Hebräisch verstanden haben müsse und dass er sein Werk griechisch geschrieben habe, so hielt ein anderer R. es nicht für überflüssig, die Aufmerksamkeit auf die weitläufige Begründung zu richten, welche Rudolf Anger der letzteren Versicherung in seinen drei Programmen über diesen Gegen-

stand gegeben habe (G. B. 1864, S. 636—50). Früher hatte Land nach Anleitung von Cureton's syrische Evangelien (1858) das Eine und Andere über das Original des Matthäus gesagt (ebda. 1859, S. 724—57).

Van de Sande Bakhuyzen schrieb einen „Beitrag zur Kenntniss der Zusammenstellung der synoptischen Evangelien", um zu zeigen, was wir von der Beihülfe der historischen Kritik für das rechte Verständniss der Evangelien zu erwarten haben. An einer Reihe von Beispielen machte er deutlich, wie die Evangelien die Zeitfolge ausser Acht lassen, um das Gleichbedeutende zusammen zu bringen und wie sie verschiedene Berichte mit einander verbinden (G. B. 1864, S. 881—98). Bei einer späteren Gelegenheit berichtete er über „Den Stand der Evangelien-Frage", vor allem der Synoptiker und entwickelte besonders die Ansichten und Resultate von Holtzmann und von d'Eichthal (ebda. 1865, S. 404—28, 449—92).

Ottema gab „Die Evangelien von Matthäus und Markus in ihrer ursprünglichen Uebereinstimmung hergestellt" (1865), ein gut gemeinter, aber unbedeutender Versuch, das Räthsel durch Anwendung der Hypothese zu lösen, dass einzelne Blätter aus Irrthum von ihrem Platz fortgenommen und verwechselt seien in den genannten Evangelien.

Stemler vertiefte sich in eine historisch-kritische Untersuchung „des ersten Evangeliums". Er stellte die Frage auf, ob wir es noch in der ursprünglichen Form haben, und bewies, dass die Einheit des Stils in den beiden Haupttheilen, Reden und Thaten, nicht an zwei Verfasser denken lasse, dass Plan und Eintheilung deutlich hervortreten und ebenso auf einen und denselben Verfasser desselben Werkes hinweisen, wie das Verhältniss von Reden und Thaten zueinander. Sie verrathen dieselbe Zusammenstellung und verrathen offenbar ein und dieselbe Hand (W. in L. 1868, S. 545—64, 817—60). Einige Jahre früher hatte Lambrechts ein „*Specimen exegetico-theologicum quo e sermonis narrationisque diversitate Marcum inter et Lucam hunc illius textu usum esse colligitur*" (1863) geschrieben und

den Unterschied zwischen dem zweiten und dem dritten Evangelium auf Grund der Markus-Hypothese zu erklären versucht.

Einen werthvollen Beitrag zur Geschichte der Evangelienkritik und zugleich einen Versuch, sie ein Stück weiter zu bringen, gab H. U. Meyboom in seiner Dissertation: „Geschichte und Kritik der Markus-Hypothese" (1866). Er nahm das Wort Markus-Hypothese im weitesten Sinn und dachte also an die verschiedenen Wege, auf welchen man, zuerst C. H. Weisse, in Markus den Schlüssel zur Erklärung des Ursprungs und des verwandtschaftlichen Verhältnisses der Synoptiker gefunden zu haben glaubte, sei es, indem unser Markus von Matthäus und Lukas gebraucht sei, sei es, indem man unter die Quellen unseres Markus einen Proto-Matthäus aufnahm, sei es, indem man von einem Proto-Markus sprach. Die Vertreter dieser Hypothese in Deutschland, Frankreich und den Niederlanden wurden nacheinander betrachtet, und nach dieser Beschreibung ihrer Geschichte die Bedenken aufgeführt und abgewogen, welche gegen ihre Richtigkeit, theils aus ihrem Charakter, theils aus dem Verhältniss des Markus zu Matthäus und Lukas erwachsen. Meyboom kam zu dem Resultat, dass weder die Kürze, noch die Anschaulichkeit des zweiten Evangeliums für das hohe Alterthum oder für die Herkunft dieser Schrift von einem Augenzeugen spreche. Die Markus-Hypothese findet also in diesen Ausführungen, welche mehrfach zu ihrer Begründung angeführt sind, keine Stimme. Auch erlaubt sie sich ohne genügenden Grund die Unterscheidung zwischen einem Proto-Markus und dem kanonischen Markus. Es ist nicht wahrscheinlich, mindestens unsicher, dass Papias in seinen bekannten Worten an das angenommene Werk des Proto-Markus gedacht hat. Dagegen trägt unser Markus u. A. in seiner mehr entwickelten Christologie und in dem Einfluss, welchen diese offenbar auf die Behandlung des historischen Stoffes ausgeübt hat, die deutlichsten Zeichen eines jüngeren Ursprungs als das erste Evangelium. Damit ist jedoch nicht gesagt, dass unser Matthäus nicht einzelne Ausdrücke und Sätze enthält, welche höchst wahrscheinlich aus

noch späterer Zeit herrühren. Sie können der ungeschickten Einfügung von Randbemerkungen oder der absichtlichen Zusetzung vermeintlicher Verbesserungen ihren Ursprung verdanken. Das erste Evangelium zeigt deutlich, dass es durch derartige Umarbeitungen und Zusätze die gegenwärtige Form erhalten hat, während das zweite Evangelium sich nicht als die Umarbeitung einer älteren Schrift, sondern als ein einheitliches Werk darthut. Sprache, Stil und Charakter sprechen so deutlich dafür, dass man hier trotz des unächten Schlusses nicht ohne hinlänglichen Beweis von Interpolation reden mag. Nichts hindert uns daran, nach Verwerfung der Markus-Hypothese in ihren verschiedenen Formen die Lösung der synoptischen Frage in der Annahme eines vorkanonischen Matthäus-Evangeliums zu suchen, das Markus und Lukas, jeder auf seine Weise, neben anderen Quellen, unter welchen für Markus auch unser Lukas-Evangelium, gebraucht haben.

Ungeachtet der Gunst, welche damals die Markus-Hypothese in den Niederlanden wie auswärts genoss, ward Meyboom's „Geschichte und Kritik", welche nicht mehr und nicht weniger als ihre völlige Verurtheilung beabsichtigte, mit Beifall aufgenommen von de Vries van Heyst (V. L. 1867, III, S. 276—89), J. H. A. Michelsen (Theol. Zeitschr. 1867, S. 362—70). Letzterer konnte ihm jedoch schwer vergeben, dass er sich zu einer Vertheidigung der unhaltbaren Hypothese-Griesbach habe verleiten lassen. Er habe bei seiner vortrefflichen negativen Kritik bleiben und nicht voreilig schliessen sollen, dass auch alle künftige Formen der Markus-Hypothese unmöglich seien. Er selbst hatte grade eine neue unter der Presse und theilte bei dieser Gelegenheit (S. 366—69) die Geburtsgeschichte seiner Hypothese mit.

Michelsen war mit Stemler überzeugt, dass die Logia des Papias nichts anderes als eine hebräische Uebersetzung des Matthäus und sein Markus unser Markus-Evangelium war. Das Zeugniss des Papias kann ihm also nichts nützen, doch wollte er das Wort „Logia" beibehalten, und damit die alte Sammlung von Reden, Sprüchen und Gleichnissen Jesu bezeichnen, welche unserem Matthäus-Evangelium zu Grunde liegt und darin am reinsten bewahrt ist. Ueberdies nahm

er einen Proto-Markus an, einen Judenchristen, welcher gegen Ende des J. 66 oder im Anfang des J. 67 ein Evangelium schrieb, kürzer als unser zweites, und die Grundlage desselben. Der kanonische oder Deutero-Markus war ein Christ aus den Juden (kein Judenchrist), welcher seine heftig paulinische Parteischrift ums J. 80 zu Rom verfertigte, indem er mit Hülfe der Logia und der mündlichen Ueberlieferung die von Proto-Markus gegebene Geschichtserzählung vom Leben Jesu völlig umarbeitete. Sowohl Matthäus als Lukas haben ausser dem Spruchbuch den Proto- und den Deutero-Markus gebraucht; Matthäus folgt mehr dem Proto-, Lukas mehr dem Deutero-Markus. Der Proto-Markus ist von unserem Matthäus reiner bewahrt, als durch unseren Markus.

Die Erläuterung dieser Aufstellungen, zugleich die Rechtfertigung seiner Hypothese wollte Michelsen in einem breit angelegten Werke geben: „Das Evangelium von Markus", wovon jedoch nur „der erste Theil" (1867) erschienen ist. Dies Stück giebt nach einer kurzen Einleitung und einer sachkundigen Besprechung des Textes des Markus-Evangeliums einen fast vollständigen Commentar über den Inhalt, vornämlich betrachtet nach der Herkunft der verschiedenen Theile. Um mit Sicherheit zu entscheiden, ob unser Markus-Evangelium ursprünglich ist oder nicht, meinte Michelsen, müsse der Vergleichung mit den anderen Evangelien eine Betrachtung dieses Evangeliums für sich und aus sich selbst vorangehen. Er führt die „bisher ganz vernachlässigte" Aufgabe aus, und betrachtete nacheinander die von Deutero-Markus eingefügten Abschnitte, welche auch bei Matthäus vorkommen, damit aus dem Evangelium selbst erhellen möge, dass es die Umarbeitung eines verlorengegangenen Evangeliums ist; Perikopen, vom kanonischen Markus den Logia entlehnt; Stücke aus unserem Markus, welche Matthäus weglässt; Stücke, welche Deutero-Markus stark erweitert; andere, welche er abkürzt; Perikopen, von Deutero-Markus mit geringen Veränderungen aus Proto-Markus herübergenommen; die Leidens- und Auferstehungsgeschichte; und die eschatologischen Reden, Mark. XIII. Nach dieser Analyse sollten wir im zweiten Theil dieses Werkes eine synthetische Be-

handlung des Stoffes und zum Schluss den griechischen Text des Proto-Markus abgedruckt erhalten. Die Ausgabe konnte jedoch wegen Mangels an Interesse auf Seiten der Käufer nicht stattfinden.

Hielt vielleicht Scholten aller Augen und Hände allzusehr gebunden? Nicht unmöglich. Der Leidener Professor war nicht müssig gewesen seit der letzten Ausgabe seiner historisch-kritischen Einleitung. Der Standpunkt, welchen er unter den Vertretern der Kritik einnahm, war nicht mehr derjenige von 1856. „Das Evangelium nach Johannes“ (1864), worüber später, war erschienen und hatte hinsichtlich der synoptischen Frage das Versprechen gebracht, hier (S. VI und VII der Vorrede) nur eben berührte Behauptungen im Einzelnen näher zu begründen. Als erster Versuch, das gegebene Versprechen zu lösen, erschien 1868 „Das älteste Evangelium“ (deutsch von Dr. E. R. Redepenning bei Friderichs in Elberfeld), bereits auf dem Titel bezeichnet als eine kritische Untersuchung nach der Zusammenstellung, dem ursprünglichen Verhältniss, dem historischen Werth und Ursprung der Evangelien nach Matthäus und Markus. Dies bedeutende Werk hat nach des Verfassers eigener Erklärung im Grunde einen rein philologisch-kritischen Charakter, womit jedoch die historische Absicht verbunden ist, das Bild Jesu so genau als möglich in seinen ursprünglichen Zügen aus dem kritischen Process hervortreten zu lassen. Wieviel Arbeit hervorragende Gelehrte auch bereits gethan hatten, eine vollständige Vergleichung des Textes von Matthäus und Markus im Einzelnen schien immer noch zu fehlen. Der Erfüllung dieser Aufgabe wollte Scholten sich hauptsächlich widmen. Zur Orientirung seiner Leser und zugleich um ihnen zu zeigen, wie er über die Arbeiten seiner Vorgänger denke, schrieb er als Einleitung (S. 1—18) eine historische, wir können wohl sagen, eine historisch-kritische Uebersicht der kritischen Untersuchungen der synoptischen Evangelien. Darauf beginnt die eigentliche Untersuchung. Sie zerfällt in drei Theile. Der erste (S. 19—92) lässt uns verweilen bei der Zusammenstellung des Matthäus, ihn für sich allein betrachtet und mit Rücksicht auf Markus. Die

Reihenfolge der Erzählungen wird sorgfältig untersucht, die Citate aus dem A. T., Erzählungen des Matthäus, welche nach Alt-Testamentlichen Typen und Prophetien gebildet sind, Doubletten im Matthäus-Evangelium, Worte und Ausdrücke, welche die beiden ersten Kapitel des Matthäus unterscheiden und anderswo wiederkehren — theils einfach aufgezählt, theils kurz besprochen oder mit einer besonderen. sei es historischen, sei es kritischen, sei es sprachlichen oder exegetischen Anmerkung versehen. Auf dieselbe Weise werden im zweiten Theil (S. 93—250) die beiden ersten Evangelien im Einzelnen miteinander verglichen, nämlich: Stellen im Matthäus, wo der Redaktor den Text des Markus missverstanden hat; Glossen, im Matthäus-Evangelium zum Text des Markus hinzugefügt; Beispiele von Verbesserung durch Matthäus; eine Anzahl von Eigenheiten in Sprache und Stil, sowohl im Sprechen, als im Schreiben; Perikopen, welche bei Markus, aber nicht bei Matthäus vorkommen; der dogmatische Charakter, durch welchen das Matthäus-Evangelium sich von Markus unterscheidet; spätere Zusätze zum kanonischen Text des Markus; und endlich die Frage: ist die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und dem Deutero-Markus zu Grunde gelegen hat, ursprünglich ein Werk? Im dritten Theil (S. 251—355) werden wiederum auf dieselbe Weise, durch Zusammenstellung und Aufzählung in langen Reihen gewöhnlich kurz erläuterter Einzelheiten der historische Werth und Ursprung der Evangelien nach Markus und Matthäus besprochen. Darauf fügt der Verfasser hinzu: was in unserem Markus-Evangelium historischen Werth hat oder zu haben scheint; was mythische Bestandtheile im Proto-Markus sind; was in unserem Matthäus-Evangelium historischen Werth hat, und was darin unhistorisch ist. Danach bespricht er die Berichte des Papias über die Logia und über Markus; die späteren Zeugnisse über den Bestand und Ursprung der beiden ersten Evangelien, und die Zeit, wann sie geschrieben sind. Zum Schluss wird kurz über die Bedeutung der angestellten Untersuchung für die Kenntniss und Würdigung der christlichen Religion gesprochen.

Das Resultat dieser ausführlichen philologisch-kritischen

Untersuchung, am Ende der einzelnen Abtheilungen vorläufig theilweise zusammengefasst, kommt der von Meyboom mit Nachdruck verworfenen und von Michelsen in Schutz genommenen Markus-Hypothese zu Gute. Sie lässt sich in dieser Form zusammenfassen. Unseren Evangelien nach Matthäus und nach Markus liegt eine ältere Schrift zu Grunde, welche bisweilen von dem ersten, aber meistens von dem zweiten Evangelisten am reinsten bewahrt ist. Diese Schrift, welche man Proto-Markus nennen mag, wird wahrscheinlich erst nach dem Tode der Apostel durch einen christlichen Universalisten im Geiste des Paulus verfasst durch Erweiterung und Umarbeitung einer kurzen Skizze, deren Bestand sich noch durch Zergliederung des Proto-Markus nachweisen lässt. Diese kurze Skizze muss noch bei Lebzeiten des Petrus geschrieben worden sein und war wahrscheinlich das Werk von Johannes Markus, des Neffen des Barnabas, des Hermeneuten des Petrus, mit anderen Worten diejenige Schrift, welche nach den Presbyter Johannes bei Papias herkam von Markus, dem Dolmetscher des Petrus.

Der Schreiber unseres Matthäus-Evangeliums, welchen man Trito-Matthäus nennen mag, benutzte wenigstens vier Quellen: 1) den bereits genannten Proto-Markus; 2) eine hebräisch geschriebene Sammlung von Sprüchen und Parabeln Jesu, gesammelt durch Matthäus (Proto-Matthäus), bereits lange vor der Zerstörung Jerusalems im J. 70; auf welche Sammlung der bekannte Bericht des Papias Beziehung hat und woraus fünf Gruppen von Reden in unserem Matthäusevangelium entlehnt sind; 3) eine verlorene Schrift von Deutero-Matthäus, welche die Arbeit des Proto-Markus und des Proto-Matthäus benutzt hat, deren Ordnung unser Lukas folgt, und welche wahrscheinlich erst nach dem Tode der Apostel entstand, wofür u. A. ihr ausgebildeter Dogmatismus spricht; 4) eine Schrift, welcher er eine Anzahl von Stücken entlehnte, die in den Text von Markus eingefügt und noch dem Lukas unbekannt waren. Trito-Matthäus lebte wahrscheinlich schon recht fern von der ältesten historischen Ueberlieferung, in Palästina, wo sein judenchristlich gefärbtes

Werk unter dem Namen des Hebräer-Evangeliums mehr und mehr verbreitet wurde.

Nach Deutero-Matthäus ging unser zweiter Evangelist, welchen man Deutero-Markus nennen mag, an die Arbeit und gab eine Umarbeitung von Proto-Markus, auf welche der Text des Matthäus nicht ohne Einfluss blieb, zum Gebrauch für Heidenchristen, vielleicht zu Rom. Kap. XVI, 9—20 wurden später hinzugefügt.

Was in unseren ersten beiden Evangelien ursprünglich zu der einen und was zu der anderen Quelle, aus welcher die Schreiber schöpften, gehört haben soll und was unsere Evangelisten selbst hinzufügten, glaubte Scholten ziemlich genau nachweisen zu können. Seine gelehrte Arbeit rief viel Bewunderung hervor, obgleich es Anfangs durchaus nicht an Widerspruch fehlte. De Vries van Heyst leitete seine sachkundigen Bemerkungen, welche er einem Berichte über Scholten's Werk hinzufügte, mit der unmittelbar darauf erläuterten Erklärung ein: „des Professors Resultate sind zu anziehend, um ..... annehmbar zu sein". Die wohlzusammenhängende, chronologische Geschichtserzählung von Jesu Schicksalen und Thaten, worin dem Wunder einen Platz einzuräumen nicht nöthig sein soll, scheint ihm zu schön; die Bestreiter der Markus-Hypothese, wenn auch gewaltig getroffen, waren seiner Ansicht nach nicht auf allen Linien geschlagen (V. L. 1869, III, S. 57—71).

Berlage mochte sich gleichfalls veranlasst fühlen, eine sehr zustimmende Beurtheilung über „Das älteste Evangelium" zu schreiben, doch konnte er nicht unterlassen, auf verschiedene Bedenken Gewicht zu legen. Gleich Anfangs bedauerte er, dass der Professor uns zu viel den Weg zurückgehen lässt, welchen er selbst gehen musste. Die Beweisführung ist dadurch ermüdend und nicht so kräftig, als sie sein könnte. Gerne giebt er zu, dass, wo Matthäus und Markus einen verschiedenen Text haben, die Priorität in der Regel auf der Seite des Markus ist. Aber er hält es nicht für nöthig, und sogar für bedenklich, dafür Beweise anzuführen, wie nicht wenige in Scholten's Tabellen, welche in dieser Hinsicht nichts zur Sache beitragen. Das geht nicht

an, in allen von Scholten als solche aufgeführten Worten und Ausdrücken Zusätze des Matthäus zu erkennen. Folgendes hat der Professor bewiesen und kann künftig als feststehendes Resultat angesehen werden: 1) der Text des Markus ist durchgehends ursprünglicher als derjenige des Matthäus; 2) beide, Matthäus und Markus, müssen ihre parallelen Bestandtheile einer anderen Schrift entlehnt haben, von welcher meistens Markus, bisweilen Matthäus einen treueren Gebrauch gemacht hat. Aber das 3) Versprechen, dass man durch eine Untersuchung der Zusammenstellung von Proto-Markus, den Weg gewiesen sehe, den ursprünglichen Entwurf von Markus, dem Freunde des Petrus, dessen von Papias Erwähnung geschieht, auf die Spur zu kommen, — können wir nicht für erfüllt halten. In der That, die betreffende Untersuchung kann zu der gewünschten Entdeckung nicht hinführen und damit verfällt bereits die Frage, ob der „ursprüngliche Entwurf“ dem Markus, dem Freunde des Petrus, zugeschrieben werden kann, was überdies an sich schon nicht geringen Bedenken unterliegt (Th. T. 1869, S. 291—333).

Meyboom, dessen Ansicht, dass Markus von Matthäus und Lukas abhängig sei, von Scholten S. 16—18 abgewiesen war, fühlte sich natürlich verpflichtet, das Eine und Andere über das Werk des Leidener Professors zu sagen. Seine Abhandlung: „Ein Plan im Markus-Evangelium“ (Theol. Zeitschr. 1867, S. 651—90), geschrieben nach Anleitung der kurz vorher von Klostermann über unser zweites Evangelium erschienenen Studien hatte gezeigt, wie sehr sein Interesse an der synoptischen Frage haftete. Damals hatte er zu zeigen gesucht, dass es Klostermann sowenig wie Hilgenfeld und Volkmar, welche dasselbe bereits früher versucht hatten, gelungen sei, deutlich zu machen, dass Markus nach einem bestimmten Plane geschrieben habe. Ihr Irrthum besteht in der von ihnen befolgten verkehrten Methode; doch sollte man aus ihrem Vorgang lernen, dass es fruchtlos bleibt, nach einem solchen Plan zu suchen. Nun war es abermal die Methode, welche die Besprechung Meyboom's vorzugsweise heranzog. Er unternahm nicht eine ausführliche Widerlegung der kurz nacheinander erschienenen

Vertheidigungen der Markus-Hypothese durch Michelsen und durch Scholten, sondern widmete nach Anleitung beider Schriften einen merkwürdigen Artikel „der Methode der Evangelienkritik". Zuerst brach er den Stab über beider Freude, dass ihre Studien so herrliche Früchte versprächen für unsere Kenntniss des Lebens Jesu und damit für die Geschichte des Christenthums. Darauf sucht er nacheinander zu erweisen: 1) wie verkehrt es ist, Hypothesen aufzustellen, um die synoptische Frage Wort für Wort zu lösen. Alles wird dann von dem Kritiker der vorher festgestellten Hypothese geopfert, welche alles erklären muss und ihn der Vorsicht, der Unparteilichkeit, der Mässigung beraubt. Man gehe lieber aus von dem, was sicher, als von dem, was unsicher ist. 2) Es giebt eine kleingeistige und eine grossartige Kritik. Die erste, die allwissende, hat etwas Kindisches. Sie ist die ältere, befolgt von Eichhorn, Wilke, später von Holtzmann, Weizsäcker, Weiss und jetzt wieder von Michelsen und Scholten. Ihr gegenüber steht eine andere, welche allein empfehlenswerth, die Kritik von F. Chr. Baur und D. F. Strauss. 3) Das endlose Stillstehen bei Betrachtung der Einzelheiten lässt das Auge geschlossen für den eigentlichen Charakter der Evangelien, welchen man kennen lernen will. Endlich weist Meyboom noch den Platz auf, welchen Michelsen und Scholten in der Geschichte der Evangelienkritik einnehmen. Beide gehören der Unterabtheilung „Markus-Hypothese" an. Scholten folgt mehr der in Frankreich betretenen Spur, Michelsen schliesst sich mehr derjenigen Form an, welche die Hypothese in Deutschland angenommen hat (Theol. Zeitschr. 1868, S. 497—523).

Zehn Jahre später hat Knappert fast unverkürzt Partei genommen für Scholten und in einem ausführlichen Aufsatz „Erklärung von Matth. 10, 23" versucht, nicht blos einen „Beitrag" zur Kenntniss des ursprünglichen Verhältnisses der synoptischen Evangelien zu liefern, sondern zugleich zu beweisen, dass die Priorität des Markus feststehe. Der Verfasser unseres Matthäus-Evangeliums, so lautet unter anderem sein Resultat, hat unsern Markus gekannt und benutzt, und zwar in verschiedenen Theilen seiner Schrift.

Kap. X, 17—22 und wahrscheinlich auch V. 23 ist unzweifelhaft sicher aus Mark. XIII herübergenommen und steht also historisch jetzt nicht an seinem Platz (Theol. Zeitschr. 1879, S. 577—97).

Inzwischen hatte Scholten selbst seine Untersuchung ruhig fortgesetzt. „Das Paulinische Evangelium" erschien 1870 und wurde schon auf dem Titel angekündigt als eine kritische Untersuchung des Evangeliums nach Lukas und seines Verhältnisses zu Markus, Matthäus und der Apostelgeschichte. Dies Werk ist in jeder Hinsicht eine würdige Fortsetzung von „Das älteste Evangelium". Die dort abgebrochene Untersuchung wird hier auf dieselbe Weise fortgeführt, nach derselben Methode. Es trägt einen philologisch-kritischen Charakter. Die Zusammenstellung dessen, was zu einander zu gehören scheint, als einer Quelle angehörig oder sich durch gleiche Kennzeichen unterscheidend; die Aufstellung und kurze Erläuterung des in einer grossen Reihe von Tabellen Zusammengestellten; kurze Schlussresultate aus weitläufigen Erörterungen — bilden auch hier den Hauptinhalt der vorgetragenen kritischen Untersuchung. Eine Einleitung (S. 1—26) skizzirt uns die literarische Geschichte des Evangeliums nach Lukas, von den alten Zeiten bis zur Gegenwart. Nach dieser historisch-kritischen Uebersicht der kritischen Untersuchung der Zusammenstellung und des Ursprungs des dritten Evangeliums, werden in vier Kapiteln nacheinander in der angegebenen Weise gesammelt und besprochen: 1) Perikopen, welche allein Lukas und Markus mit einander gemein haben, 2) Perikopen, welche blos Lukas und Matthäus gemeinsam haben, 3) Perikopen, welche Lukas mit Markus und Matthäus zusammen hat, 4) Perikopen, welche nur bei Lukas vorkommen (S. 27—377). Die ausführliche vergleichende Untersuchung führt zu dem Resultat, das zum Theil schon am Ende des ersten Kapitels aufgestellt wird: Unser Lukas schrieb nach Proto-Markus und nach unserem Matthäus. Er benutzte die Werke beider, aber auch noch andere Schriften, welchen er theils die Veränderung und Vergrösserung einiger Perikopen entlehnte, welche bei Markus und Matthäus vorkommen, theils Erzählungen und

Gleichnisse, welche nur bei ihm gefunden werden. Er verarbeitete den also zusammengebrachten Stoff zu einem Ganzen, wie die darin angetroffene Einheit von Sprachgebrauch und Stil, des logischen Gedankenganges auch zwischen ursprünglich nicht zusammenhängenden Stücken, und der offenbar festgehaltene Plan der Arbeit beweisen. Seine Absicht war, die bereits vorhandenen Evangelien zu verbessern und zu ergänzen; er wollte entschieden Geschichte schreiben, aber er that dies, wie jene Zeit nicht anders konnte, unter bestimmtem lehrhaften Einfluss, und zwar von Paulus. Was nicht Paulinisch war, konnte nach seiner Auffassung auch nicht von Jesus gesagt und gethan oder mit ihm vorgefallen sein. Er wünschte durch sein Werk das Evangelium dem Judenthum, den Neuen Bund dem Alten, den Universalismus dem Judenchristenthum, den Apostolat des Paulus demjenigen der Zwölfe gegenüberzustellen und in ihrer höheren Bedeutung und Würde zu erweisen. Diese Dinge, welche bereits aus dem in den ersten vier Kapiteln Behandelten folgen, hat Scholten im fünften Kapitel (S. 378—480) noch einmal kurz entwickelt, nachdem er erst eine vollständige Uebersicht über das Lukasevangelium und über den ursprünglichen Zusammenhang seiner Theile gegeben hat. Danach sucht er noch die Herkunft dieses biblischen Buches und sein Verhältniss zur Apostelgeschichte ins Licht zu stellen: das Buch kann frühestens zwischen 90 und 100, aber nicht nach 138 geschrieben sein, vielleicht zu Rom, aber nicht von einem Juden und ebensowenig von einem Begleiter des Paulus, welcher hier und dort in der Apostelgeschichte in der ersten Person berichtet. Dem geschichtlichen Werth des Werkes etwas abzubrechen ist leicht. Mit der Apostelgeschichte stimmt es nicht blos in Sprache und Stil, sondern auch in Hinsicht der Lehre überein, weshalb beide Werke mit der bezüglichen alten Ueberlieferung demselben Verfasser zuerkannt werden mögen. Zum Beweis des letztgenannten Punktes, nämlich der Uebereinstimmung beider Werke, erhalten wir eine ausführliche Untersuchung (S. 429—67) nach der Tendenz der Apostelgeschichte. Dies Buch, so lautet das Resultat, hat nicht, wie man vielfach vermuthet, die

Absicht, Paulus und Petrus einander gleichzumachen und damit den Gegensatz der judenchristlichen und der paulinischen Partei aufzuheben, sondern im Gegentheil, wie das dritte Evangelium, den christlichen Universalismus und den Apostolat des Paulus zu verherrlichen und in seiner Vortrefflichkeit über denjenigen der Zwölfe zu setzen.

Einige Jahre später sah Scholten sich veranlasst, auf diese Ausführung zurückzukommen. Eine erneuerte Untersuchung hatte ihn gelehrt, dass der Paulinismus des Verfassers der Apostelgeschichte, obgleich entschieden im Verhältniss zu den älteren Aposteln und der ursprünglichen judenchristlichen Gemeinde, nicht gleich sei demjenigen des dritten Evangelisten. Doch bleibt zwischen beiden Werken manche Uebereinstimmung. Die Auflösung des Räthsels wird in der Entdeckung gefunden, dass der dritte Evangelist in einigen Stücken die Spuren einer späteren Hand zeigt, und dass diese jüngeren Stücke, in welchen gerade die Uebereinstimmung im Sprachgebrauch mit der Apostelgeschichte angetroffen wird, denselben Charakter tragen, welcher den Verfasser des zuletzt genannten Werkes durchgängig von dem Evangelisten unterscheidet; sie können also füglich ihm zugeschrieben werden. Er hat wahrscheinlich das Werk des Evangelisten benutzt, und es durch Zusätze und Aenderungen dem Zwecke dienstbar gemacht, welcher ihm selbst bei Abfassung der Apostelgeschichte vor Augen stand. In diesem Fall ist unser Lukasevangelium eine spätere Ausgabe einer verlorengegangenen ursprünglichen Schrift, welche nicht allein den Judaismus, sondern auch das Judenchristenthum mit seinen gesetzlichen Forderungen bestritt, den Apostolat der Zwölfe gering schätzte und sie unter die Sendboten an die Heiden stellte. Es ward geändert durch den gemässigten Paulinisten, den Verfasser der Apostelgeschichte, welcher den Apostolat der Zwölfe verherrlichte, ihnen den Vorrang vor Paulus zuerkannte und sein Bestes that, den Unterschied zwischen der judenchristlichen Partei und Paulus zu verwischen. In dieser Form wurde es kanonisch. Eine andere Bearbeitung hat es wahrscheinlich von der Hand eines Ultra-Paulinisten erfahren, und in dieser

Form wurde es als Evangelium des Marcion von der Kirche verurtheilt.

Scholten hat diese neuen Ansichten dargelegt in einer selbständig erschienenen kritischen Untersuchung der Frage: „Ist der dritte Evangelist der Verfasser der Apostelgeschichte?“ (1873). In die deutsche Ausgabe des Hauptwerkes (von Redepenning) ist diese Abhandlung aufgenommen und vom Verfasser selbst die dadurch nothwendig gewordenen Veränderungen vorgenommen', weshalb „Das Paulinische Evangelium“, „nach eigenhändiger Ueberarbeitung des Verfassers aus dem Holländischen übersetzt“ (Elberfeld 1881), in der That eine zweite, verbesserte Auflage des ursprünglichen Werkes heissen mag.

Von dem letzteren gab Steen einen sorgfältigen Bericht (Theol. Zeitschr. 1871, S. 521—47) und Knappert that nach Jahren dasselbe mit Rücksicht auf die zweite oder deutsche Ausgabe des Werkes (ebda. 1882, S. 514—34). Er erklärte sich mit den von Scholten gewonnenen Hauptresultaten einverstanden, während Berlage bei Ankündigung der nachträglichen Abhandlung über das Verhältniss zwischen dem dritten Evangelisten und dem Verfasser der Apostelgeschichte sich vorläufig der Kritik zu enthalten wünschte (ebda. 1874, S. 189—93).

Von conservativer Seite trat Dr. G. J. Vos gegen Scholten's Kritik auf. Er schrieb ein ziemlich weitläufiges Werk, betitelt: „Der Ursprung des christlichen Glaubens. Das dritte Evangelium untersucht“ (1873), in welchem er den Professor nicht so sehr auf streng wissenschaftliche Weise zu bestreiten suchte, als gegenüber der von Leiden her vernommenen Kritik die Glaubwürdigkeit der Thatsachen, richtiger gesagt: der Berichte von den Thatsachen in Schutz zu nehmen, durch welche die christlichen Vorstellungen seiner Ansicht nach getragen werden und woraus sie nach seinem Dafürhalten erwachsen sind. Eine bei Lukas entdeckte logisch-pragmatische Absicht giebt ihm, wie er meint, das Recht, dem dritten Evangelisten einen bestimmten Plan zuzuschreiben, wonach er arbeitete und nacheinander beschrieb: 1) wie Gott zeigte, welche historische Person der

Messias sei, 2) wie Jesus durch Wort und That sein Messiasbewusstsein offenbarte, 3) die Aufnahme, welche Jesus bei seinen Zeitgenossen fand, 4) die sittliche Beschaffenheit dieser Zeitgenossen, 5) wie Jesus, als falscher Messias gekreuzigt, als der wahre Messias verehrt wird. Die ganze Beschreibung bezweckte nicht mehr und nicht weniger als eine dauernde Befestigung des christlichen Glaubens bei sehr vielen. Van Oosterzee rühmte dies Buch als ein wissenschaftliches Werk, das wir schon wegen seines ausgesprochen apologetischen Zweckes mit Interesse und Freude begrüssen müssten (V. K. & Th. 1875, S. 67—69). Aber Meyboom erklärte nicht ohne Grund, dass es eher Empfehlung einer gewissen Glaubenslehre heissen müsse, als Versuch einer kritischen Untersuchung. Er prüfte den von Vos entdeckten Plan des dritten Evangelisten, und kam zu dem Resultat, dass derselbe ebenso abgewiesen werden müsse wie das gleichzeitig von Stewart Vorgebrachte in seiner kritischen Abhandlung: „*The plan of St. Luke's Gospel*“ 1873 (Theol. Zeitschr. 1874, S. 521—38).

Einen werthvollen Beitrag zur weiteren wissenschaftlichen Behandlung der synoptischen Frage lieferte uns Prof. S. Hoekstra in seinen Artikeln über „Die Christologie des kanonischen Markus-Evangeliums, verglichen mit derjenigen der beiden anderen synoptischen Evangelien“ (ebda. 1871, S. 129—76, 313—33, 407—40). In der Hauptsache erklärte Hoekstra seine Uebereinstimmung mit den Resultaten von Scholten. Auch er nahm an, dass unsere beiden ersten Evangelisten auf eine gemeinschaftliche Grundschrift hinweisen und dass dies, möge sie Proto-Markus oder Proto-Matthäus heissen, die älteste schriftliche Quelle der synoptischen Ueberlieferung gewesen ist. Unser zweites Evangelium ist sicher jünger als das erste und vielleicht gar später geschrieben als das dritte, meint H. weiter. In Nichts tritt dies deutlicher zu Tage, als in der verschiedenen Christologie der Evangelien. Was sie in dieser Beziehung miteinander gemein haben, was das eine im Unterschied vom anderen erzählt oder feststellt und was darin älter, was jünger heissen muss, weist Hoekstra mit grosser Sorgfalt im Einzelnen

nach. So findet er das bereits erwähnte Resultat bestätigt und zugleich scheint der Beweis geliefert, dass unser Markus, dessen stark prononcirter Gnosticismus auf seinen späteren Ursprung hinweist, und der sicher nicht vor dem Jahre 100 schrieb, für die Lebensgeschichte Jesu nicht den geringsten Werth hat, „soviel und sowenig als das vierte Evangelium, mit welchem es in Rücksicht auf religiöse Tiefe und Innigkeit selbst von ferne nicht zu vergleichen ist". Hoekstra hat keinen genügenden Grund gefunden, als älteste Urkunde unseres zweiten Evangeliums einen ursprünglichen Abriss des Lebens Jesu durch Johannes Markus vorauszusetzen. Diese Schrift hält er für genügend erklärt durch die Hypothese, dass sie kam nach Matthäus und Lukas. Wenigstens ist ihm nicht sicher, dass unser Markus von der älteren Schrift des Proto-Markus oder des Proto-Matthäus anders Gebrauch gemacht hat, als soweit sie in unseren Matthäus aufgenommen ist. Und die Frage nach der Priorität des Markus oder Lukas hängt nur davon ab, ob von unserem zweiten Evangelium nicht eine frühere Redaktion bestanden hat. H. hält dies nicht für wahrscheinlich. Aber dann hat auch Markus nicht weniges, bisweilen ganze Perikopen, aus Lukas entlehnt. Bemerkenswerth ist, was der Professor bei dieser Gelegenheit noch anführt, unter Heranziehung einer später zu gebenden Beweisführung, „dass wir eigentlich gar kein Recht haben, von einer ‚synoptischen Tradition' zu reden, da alles für die Ansicht zu sprechen scheint, dass die damit gemeinten Erzählungen, mit Ausschluss etwa einiger bedeutsamer Einzelheiten im Matthäusevangelium, sowie vieler in dieser Schrift vorkommenden Sprüche, Reden und Gleichnisse, zur Kategorie der ‚dichtenden Symbolik' oder ‚symbolischen Dichtung' gehören".

Meyboom, der sich bereits um die Geschichte der Markus-Hypothese verdient gemacht hatte, nahm seine Aufgabe als Geschichtsschreiber der Evangelienkritik wieder auf, diesmal als Kritiker sich zufriedenstellend mit der Ueberzeugung, dass auch die Geschichte einer wissenschaftlichen Hypothese in ihrer Entwickelung und ihren Schicksalen von ihrer Entstehung an, zugleich ihr „Gericht" ist. Sein „Ver-

such einer Geschichte der Logia-Hypothese" schildert uns den Ursprung dieser Hypothese (Schleiermacher), ihre Aufnahme in der gelehrten Welt, ihre Anwendung auf die Kritik der Synoptiker in Deutschland, die Bestreitung, welche sie seit 1848 fand, ihren Eingang nach Frankreich und den Niederlanden. Mit einer tabellarischen Uebersicht der Versuche, die Logia-Schrift herzustellen, schliesst der Verfasser seine für alle Forscher auf dem Gebiete der Evangelienkritik beachtenswerthe Arbeit (Theol. Zeitschr. 1872, S. 303—24, 361—402, 481—506).

Nicht weniger wichtig sind für diese die „Beiträge zur Kritik der synoptischen Evangelien" (seit 1867, bisweilen mit grossen Zwischenpausen) von Prof. A. D. Loman in der „Theol. Zeitschr.", mit dem erst später deutlich ausgesprochenen Zweck, die Ueberzeugung zu bewirken, dass die Lösung des synoptischen Räthsels nicht glücken werde, so lange wir nicht völlig brechen mit der Voraussetzung, als ob der Kern, oder, falls man lieber will, der Hauptstamm der literarischen Formation in historischen Ueberlieferungen über die Person und das Werk Jesu von Nazareth bestanden habe (ebda. 1879, S. 157—59). Im ersten der „Beiträge" betrachtete der Verf. den Ausruf über Jerusalem, Matth. 23, 37 ff. in Verbindung mit der Frage, ob Jesus damals zum ersten Mal in Jerusalem aufgetreten sei. Es schien ihm, dass V. 37, 38 als ein Jesu in den Mund gelegter Ausspruch Gottes aufgefasst werden müsse, wahrscheinlich, wie Strauss zuerst vermuthete, aus dem Buch der Weisheit entlehnt, das nach Luk. 11, 49 die Quelle war, woraus V. 34, 35 entnommen. Ist diese Auffassung richtig, dann ist aus ποσάκις, V. 37, nichts abzuleiten zu Gunsten der johanneischen gegenüber der synoptischen Tradition, dass Jesus mehrmals in Jerusalem für die Ausbreitung des Gottesreiches wirksam gewesen sein soll (ebda. 1867, S. 550—60).

In seinem zweiten „Beitrag" zeigt Loman, auf welche Weise die verschiedenen Umarbeitungen der Evangelien wieder zu erkennen sind. Er bespricht das Gleichniss vom Unkraut, Matth. 13, 24—30, nach seiner ursprünglichen Redaction und Bedeutung. Er unterscheidet drei Formationen und versucht

die Herstellung des Ursprünglichen. In dem Streit der Parteien soll das Unkraut auf dem Acker das Bild geworden sein von der paulinischen Irrlehre; dagegen sei später, als der Streit verlaufen war, die besondere Anwendung auf Paulus und seine Irrlehre wiederum verallgemeinert worden (ebda. 1869, S. 577—585).

„Die fünf Gruppen von Sprüchen im Matthäus-Evangelium", will der dritte „Beitrag" uns lehren, können mit Rücksicht auf die Form, in welcher sie vorkommen, keine *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* (Papias) heissen, noch *ipsissima verba* Jesu. Man nehme sie zum Ausgangspunkt für die Untersuchung nach der Komposition und der Tendenz des ersten Evangeliums, aber man denke dabei nicht mehr an eine in fünf Perioden abgetheilte Lebensbeschreibung Jesu. Dagegen stelle man sich klar vor Augen: die besondere Absicht des Evangeliums, das eine dogmatische, oder wenn man will, eine apologetische Darlegung ist, herrührend von einem erleuchteten Christen aus den Juden, welcher die Klagen der Judenchristen als ungegründet nachzuweisen sucht, als wäre ihnen durch die Zulassung der Heiden zur Gemeinde Unrecht geschehen. Dass diese Auffassung die richtige ist, sucht Loman zu erweisen, wie auch, was daraus für unsere Kenntniss des Lebens Jesu sich weiter ergiebt, welche natürlich auf diese Weise immer geringer zu werden droht (ebda. 1870, S. 28—48).

Der vierte „Beitrag" bietet uns in „Das evangelische Epos und die Markus-Hypothese von Volkmar" eine interessante Beurtheilung von Volkmar's Kritik. Sie gedenkt mit Beifall seines Versuches (in seinen „Evangelien", 1870), auch die Synoptiker, ebenso wie das Johannesevangelium, als künstlich zusammengestellte Schriften kennen zu lehren, welche uns mit den Vorstellungen ihrer Verfasser besser bekannt machen, als mit den von ihnen beschriebenen Personen. Sie weist im Einzelnen nach, dass Volkmar's Versuch, das Problem der Evangelienbildung auf einmal im Ganzen und in allen seinen Bestandtheilen zu lösen, nicht geglückt ist und dass es ihm niemals glücken wird, so lange er nicht von seinem Markus-Wahn genesen ist. Sie rühmt inzwischen seine consequente Anwendung der symbolisch-

allegorischen Exegese auf alle evangelischen Berichte; denn nur auf diesem Wege soll die Frage ihre weitere Lösung finden können (ebda. 1870, S. 269—311).

Kann Loman also in Markus nicht mit Volkmar den genialen Schöpfer des Genre's „Epische Gedichte" erblicken, wozu auch nach ihm unsere Evangelien gehören, so wendet er sich zu Matthäus, und sucht nachzuweisen, wie dessen Evangelium als das erste, ausserordentlich kunstvoll zusammengestellt ist. Die ausführliche Erläuterung des entdeckten Planes wird geschlossen mit einer deutlichen Zeichnung oder Uebersicht des Inhalts des Matthäus-Evangeliums. Wir finden das Eine und das Andere in dem fünften „Beitrag": „Die Zusammenstellung des Matthäus- in Verbindung mit der Frage nach der Entstehung der kanonischen Evangelien im Allgemeinen betrachtet" (ebda. 1870, S. 570—605).

Der sechste richtete unsere Aufmerksamkeit auf „Das Gleichniss vom Gastmahl", wie wir es lesen bei Matthäus XXII, 2ff. und bei Lukas XIV, 16ff. Er will uns durch Zergliederung und Vergleichung zeigen, dass Matthäus den altpaulinischen Bericht nicht in seiner ursprünglichen Gestalt aufgenommen und dass Lukas wiederum die Redaktion des Matthäus völlig umgearbeitet habe. So mag er abermals an einem treffenden Beispiel beweisen, dass Matthäus heterogene Bestandtheile zusammenbringt und nicht selten das Streben zeigt, zur Erreichung seiner Absicht die Judenchristen mit der Heidenmission zu versöhnen, oder wenigstens dabei zu beruhigen (ebda. 1872, S. 178—200).

Inzwischen hatten die Gleichnisse ihre alte Bedeutung für unsere Kenntniss der Lehre Jesu so gut wie ganz verloren; aber es bedurfte doch noch einiger Erläuterung, dass die Parabel im Allgemeinen nach der Theorie der Synoptiker eigentlich nichts anderes ist, als das *μυστήριον* des paulinischen Evangeliums, von Jesus selbst aufgedeckt, allein für die Eingeweihten in durchsichtiger Weise gepredigt. Diese Darlegung brachte der siebente „Beitrag": „Das Mysterium der Gleichnisse, wie es besonders bei Matthäus und noch bestimmter in der Gleichnissgruppe Matth. XIII vorkommt." Er gestattet uns, einen tiefen Blick zu thun in das Talent

des Verfassers, „Verborgenheiten“ zu enthüllen, und wenn er recht gesehen hat, verbreitet er über die Zusammenstellung der Evangelien ein Licht so überraschend, so bezaubernd, aber zugleich auch so blendend, dass dem gewöhnlichen Kritiker die Hoffnung entsinken muss, sich jemals eine deutliche Vorstellung zu machen von einem Bau, welcher mehr als künstlich ist und zum Theil sogar nach den Gesetzen eines gewissen Rhythmus ausgeführt (ebda. 1873, S. 175—205).

Fünf Jahre gingen seitdem vorüber und die Fortsetzung der „Beiträge“ schien vergessen, als wir unerwartet zwei neue erhielten nach Anleitung eines Buches, welches Dr. A. Pierson beim Abschied von der theologischen Welt veröffentlicht hatte: „Die Bergrede und andere synoptische Fragmente“ (1878). Auf dies Werk haben wir zunächst unsere Aufmerksamkeit zu richten. Es kündigt sich an als „eine historisch-kritische Untersuchung, mit einer Einleitung über gewisse Mängel in der Methode der Evangelienkritik“. Die Einleitung umfasst fast die Hälfte (120 von 260 Seiten) des ganzen Werkes. Sie weist auf folgende „Thatsachen“ hin. Baur, welcher den unhistorischen Charakter des Johannes-Evangeliums richtig durchschaute, nahm ohne genügenden Grund einen geschichtlichen Kern in der synoptischen Tradition an. Willkürlich sind die Gründe, womit er die Echtheit der Bergrede behauptet. Ewald und Köstlin haben die Evangelienkritik ebensowenig einen Schritt vorwärts gebracht. Hilgenfeld zeigte seine Ohnmacht, indem er betreffs der Reihenfolge der Quellen, welche unseren Evangelisten zu Gebote gestanden haben sollen, vertheidigte, was er erst verwarf. Auch Holtzmann versuchte vergebens, das nöthige Licht anzuzünden. Er blieb gleich seinen Vorgängern verwirrt in dem Knäuel verschiedener Urkunden eigener Erfindung. Scholten hat wohl sein Bestes gethan, zum Zwecke eines historischen Jesus nach seinem Geschmack, die Evangelien zu zergliedern und eine sogenannte ursprüngliche Skizze des Lebens Jesu zu entdecken; aber alle seine Bemühungen in dieser Beziehung müssen als völlig missglückt betrachtet werden. So scheint die Kritik ihrem eigenen Prinzip untreu zu werden, und eine genauere Untersuchung ihrer Methode

deshalb nicht überflüssig. Wohl hat sie sich von der alten Dogmatik losgemacht, aber um sich in den Dienst der neuen Theologie zu stellen und zu deren Gebrauch die Annehmbarkeit des einen oder des anderen Christusbildes zu beweisen. Selbständige und scharfsinnige Männer, Gelehrte wie Scholten, Holtzmann und Zeller, kommen zu einem sehr verschiedenen Resultat, wenn es gilt, die Hauptquellen unserer Kenntniss des historischen Jesus zu bestimmen. Wohl ein Beweis, dass ihre Methode nicht taugt! — Darauf beschäftigt sich Pierson noch (S. 87—119) mit „Das Leben Jesu" von Carl Wittichen. Dieser Gelehrte sucht nach einer sicheren Grundlage für seine geschichtliche Skizze. Wo aber soll er diese finden? Weder Tacitus, noch Sueton, weder Plinius, noch Flavius Josephus theilt etwas mit, woran wir uns halten können. Beruft sich Wittichen auf den Brief des Paulus an die Galater, so hat er nicht gesehen, dass diese Schrift unecht ist und überdies hier nichts beweisen würde. Ebensowenig bringen andere sogenannte Hauptbriefe uns einen Schritt weiter. Und die Apokalypse steht uns bestimmt im Wege mit ihrer Zusammenstellung alttestamentlicher Texte, in welchen wir das vermeinte Evangelium von Jesus vergebens suchen, während wir einen Zeugen finden wollen für die Meinung, dass die Synoptiker uns wirklich Berichte über das Leben Jesu mittheilen. Wittichen hat alle diese Schwierigkeiten übersehen. Und Pierson glaubt schliessen zu müssen, es sei rathsam, 1) die Untersuchung der Evangelien aufzuschieben, soweit man dadurch in den Besitz der ältesten glaubwürdigen Biographie Jesu kommen will, 2) mit der Untersuchung fortzufahren vorerst im Interesse der negativen Kritik, welche anerkennen muss, dass für ein Leben Jesu von den Evangelien nichts von Bedeutung zu erwarten ist, alsdann im Interesse der Geschichte der Vorstellungen in den beiden ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung.

Loman, dessen „Beiträge", auffallend genug, gleich den obengenannten Schriften von Hoekstra, Meyboom u. A. von Pierson unberücksichtigt blieben, prüfte die Richtigkeit der gegen die gangbare Methode der Evangelienkritik vor-

gebrachten Bedenken in „Die synoptische Frage und die Methode ihrer Behandlung“. Er bestritt Pierson das Recht, auf Grund des von ihm Angeführten über die Kritik den Stab zu brechen und der neuen Theologie vorzuwerfen, was nicht ihre Schuld sei, sondern vielmehr eine Schwierigkeit heissen müsse, an welcher jede Wissenschaft leide. Völlig unparteiisch ist Niemand, auch der Abstentionist nicht. Pierson selbst ist sehr einseitig in seinem Urtheil. Er übertreibt und es dürfte keine Mühe kosten, sogar von demselben Standpunkt aus durch Einwendungen zu einem abweichenden Resultat zu kommen. Deutlich sucht Loman nachzuweisen, dass bei näherer Ueberlegung kein Grund vorhanden ist, dem von Pierson schliesslich gegebenen Rath zu folgen (Theol. Zeitschr. 1879, S. 157—196).

Nicht weniger bestimmt sprach van Loon in einem Zeitschriften-Artikel über „Das Urtheil Dr. Pierson's über die moderne Evangelienkritik“. Er nannte das Urtheil unbillig und einseitig, den daran geknüpften Rath vorlaut und unannehmbar. Pierson, führt er u. A. aus, ist nicht der Erste gewesen, welcher meinte, er müsse auf einen Mangel in der Evangelienkritik hinweisen. Straatman. Domela Nieuwenhuis, Volkmar, Hoekstra, Loman sind ihm in der Erkenntniss vorangegangen, dass wir von Jesus sehr wenig wissen, und dass die Kritik am wenigsten beherrscht werden darf durch eine bestimmte Auffassung Jesu als des Idealmenschen. Pierson giebt sich den Schein. als ob er z. B. über Scholten etwas Neues sage, während er nur die Einwendungen wiederholt, welche Meyboom und Berlage bereits einige Jahre früher ausgesprochen hatten. Sein Urtheil über Baur ist ungeziemend. Was er ihm und Anderen vorwirft, Hypothesen als wissenschaftliche Resultate auszugeben, — das thut er selbst! Man fahre daher in der Untersuchung der Evangelien ruhig fort, nicht um zu einer Biographie Jesu zu kommen, sondern um die Evangelien kennen zu lernen. Es geht nicht *a priori* auszumachen, zu welchem Resultat wir damit kommen werden (B. M. Th. 1879. I, S. 197—217).

Nicht günstiger, und vor allem nicht weniger scharf war

das Urtheil, welches Rovers in einer selbständigen Schrift aussprach: „Dr. A. Pierson's Abschied von der Theologie“ (1879). Er beschränkte sich nicht auf einzelne Hauptpunkte, sondern folgte dem Verfasser auf dem Fuss. So führt er an einer langen Reihe von Beispielen aus, wie sehr sich Pierson der Oberflächlichkeit und Einseitigkeit schuldig gemacht habe, eine Reihe von Verstössen gegen die Logik, die Exegese, die Geschichte und die Kritik, wobei man denke an Textkritik, historische Kritik im Allgemeinen, Evangelienkritik und Kritik der Bergrede im Besonderen.

Der Bergpredigt hatte Pierson eine ausführliche Untersuchung gewidmet (S. 123—227), um Folgendes möglichst deutlich zu machen. Sie kam, wie wir sie Matth. V—VII als Ganzes lesen, wie die geschilderte Umgebung lehrt, nicht von Jesu Lippen. Wahrscheinlich entlehnte der erste Evangelist sie einer seiner Quellen. Luk. VI, 20—49 giebt uns ebensowenig einen zuverlässigen Bericht einer von Jesus gehaltenen Rede. Einen Vergleich der verschiedenen Berichte bei Matthäus, Markus und Lukas lehrt uns, dass wir Matth. V—VII nicht ohne genaueren Beweis für eine Zusammenstellung vereinzelter Sprüche Jesu halten dürfen, sondern vielmehr für einen frei zusammengefügten Abschnitt, welcher uns in der Form einer Ansprache Jesu mit dem Charakter seiner Lehre bekannt machen will. Wahrscheinlich entstand das Stück, eine Frucht der jüdischen Weisheit, nicht lange vor dem Jahre 70, mit der Absicht, einige sittliche Vorschriften auch im Hinblick auf die Ereignisse der letzten Jahre vor Jerusalems Fall zu empfehlen. Im ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts ward diese Schrift, welche bei ihrer Entstehung vielleicht an verschiedene Personen gerichtet ward und in Folge dessen bereits in verschiedenen Exemplaren verschieden lautete, durch Jemand, welcher ausserhalb Palästinas und für Heidenchristen arbeitete, einer Ueberarbeitung unterworfen, bei welcher man vielleicht erst die Rede Jesu in den Mund legte, Sprüche veränderte, wegliess, hinzufügte und die Redaktion entstand, welche uns bei Lukas erhalten blieb. Eine andere Bearbeitung des ursprünglichen Werkes entstand in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts mit

dem Blick auf neue Ereignisse. Ihre Veränderungen waren weniger eingreifender Art und blieben uns im ersten Evangelium aufbewahrt. Die Bergpredigt ist nicht von der Art, dass sie Niemand anders zugeschrieben werden könnte, als einer ganz einzigartigen religiösen Persönlichkeit, als welche Jesus in den Evangelien vorausgesetzt ist. Sie ist kein Muster von Weisheit und zeichnet sich weder durch Deutlichkeit aus, noch durch praktische Brauchbarkeit, weder durch erhabene Moral, noch durch Ursprünglichkeit. Wir können daher in ihr nichts weiter sehen als eine ganz freie Schöpfung, ein Stück der jüdischen Weisheits-Literatur, ein Spruchbuch, welches man erst später, jedenfalls nachdem der Brief des Jakobus geschrieben war, für ein Stück ansah, welches die Lehrart Jesu wiedergebe. Zugleich erhellt hieraus, dass die Tradition, nach welcher Jesus ein Lehrer gewesen, recht spät entstanden und weniger alt ist als die Vorstellung von Jesus als Halbgott.

In zwei kleineren, der Behandlung der Bergpredigt angehängten Aufsätzen bespricht Pierson 1) was wir Matth. 9, 14—17, Mark. 2, 18—22, Luk. 5, 33—39 lesen „Ueber das Fasten" (S. 228—241), und 2) was wir bei den Synoptikern finden über Jesus „Im Aehrenfeld", Matth. 12, 1 ff. (S. 242—60). Er trägt die nöthigen Vermuthungen vor und sucht annehmbar zu machen, dass wir auch hier Ueberarbeitungen ursprünglich jüdischer Weisheits-Sprüche durch christliche Schriftsteller vor uns haben.

Während Rovers diese Kritik im Einzelnen geprüft und in ihrer Unhaltbarkeit ans Licht gestellt hatte, prüfte, tadelte und verwarf Loman mehr im Allgemeinen ihre Methode, wobei er am wenigstens ungerügt lassen konnte, wie subjektiv ihr Charakter sei und wie ihr Wortführer dieselben Fehler, welche er in seiner ersten Abhandlung seinen Vorgängern in der Evangelienkritik mit soviel Nachdruck verweise, in weit höherem Grade selbst begehe (Theol. Zeitschr. 1879, S. 365—405). Martens trat Pierson gegenüber für eine richtigere Würdigung und Beurtheilung der Bergpredigt ein. Er beantwortete in populärer Weise: „Ein Paar Fragen betreffs der Bergpredigt" (St. f. W. & F. 1879, I, S. 625—52,

II, S. 1—20) und schrieb in mehr wissenschaftlicher Form über „Die Bergpredigt und die Kritik“ (Studien 1879, S. 127—168, 263—290). Später erhob noch ein dritter Professor, Prins, seine Stimme gegen Pierson als Kritiker der Bergpredigt, nachdem er bereits früher in einer kleinen Schrift: „Der Brief Pauli an die Galater“ (1879) dessen Bedenken gegen die Echtheit des Galaterbriefes geprüft hatte. Jetzt suchte er namentlich den historischen Charakter der Bergpredigt gegenüber den dagegen vorgebrachten Bedenken zu wahren in einer Reihe von Stellen in seiner „Apologetischen Polemik“ (1882, S. 53—84).

Im Hinblick auf ältere Einwendungen verschiedener Art gegen die traditionell fortlebenden Anschauungen hatte M. N. Ringnalda Jahre vorher die Bergpredigt aus einem historischen, kritischen, exegetischen und dogmatischen Gesichtspunkt betrachtet: „*Dissertatio theologica de Oratione Montana Matth. V—VII*“ (1858). Harting kündigte dies Werk an, ohne sich damit einverstanden zu erklären (N. J. B. 1859, S. 440—9, vergl. G. B. 1859, S. 524—31).

Einer der Jüngeren unter den Wortführern der Rechten, Dr. C. H. van Rhijn, eröffnete kürzlich eine Reihe von Artikeln, betreffend „Die jüngste Literatur über die Schriften des N. T.“ mit „Die Synoptiker“. Beginnend mit F. Chr. Baur, entwickelte er die Meinung, dass die Tübinger Schule die Bedeutung der Persönlichkeit, insbesondere diejenige Jesu Christi als Stifters des Christenthums verkennt; speciellen Vorstellungen allgemeine Begriffe aufdrängt; und den selbständig historischen Charakter der Untersuchung nach dem Ursprung der N. T.lichen Urkunden nicht zum Rechte kommen lässt. Wir mögen als Gewinn ansehen das Aufgeben des Rationalismus, den raschen Untergang von Strauss' Mythenhypothese, den neuen Aufschwung, welchen besonders die paulinischen Studien in den letzten Jahren nahmen, und die zunehmende organische Betrachtung des N. T. Der positive Gewinn der letzten Jahre ist gering. Hilgenfeld's historisch-kritische Einleitung (1875) kann trotz ihrer rein literarhistorischen Auffassung der Schriften des N. T. und ihrer grösseren Abweichungen von Tübingen, doch in gewissem

Sinne das *standard-work* der negativen Kritik in Deutschland heissen. Danach gab van Rhijn eine kurze historische Uebersicht, hier und dort mit einigen Anmerkungen versehen, von dem, was die letzten Jahre Wissenschaftliches über das Verhältniss der Synoptiker zu einander brachten. An den vaterländischen Autoren ging er rasch vorüber. Um so länger verweilte er bei Weiss und Holtzmann, beide hoch geschätzt, obgleich ihre Exegese nicht psychologisch genug ist. Der Grundfehler, meint van Rhijn, kann nur vermieden werden, wenn man bei der Kritik auf die „inneren Gründe“ mehr Werth legt, mit anderen Worten, einer älteren dogmatischen Auffassung der Person Jesu huldigt und der Bibel gegenüber steht auf dem sogenannten Standpunkt des Glaubens (Studien 1883, S. 21—51).

Unter den bisher genannten Büchern und Abhandlungen finden sich — wie kaum bemerkt zu werden verdient — nicht wenige, welche für die Exegese der drei ersten Evangelien von grösstem Gewichte sind. Specielle Commentare darüber haben wir nicht zu verzeichnen, es sei denn, dass man die in Deutschland wohlbekannte Bearbeitung des Lukas-Evangeliums durch J. J. van Oosterzee in Lange's Bibelwerk (4. Aufl. 1878) dazu rechnen will. Doch müssen wir die Aufmerksamkeit noch auf kleinere zum Theil werthvolle Beiträge zur Exegese hinlenken, zuerst zum

Matthäus.

Kuenen setzte 1860 seine bereits 1855 begonnenen Artikel fort über „das A. T. im N. T.“. Jetzt behandelte er Matth. 2, 4—6 (Joh. 7, 42) (G. B. 1860, S. 1—39). Blom schrieb zur Erklärung von Matth. 3, 11 (N. J. B. 1858, S. 245ff.). Meyboom Sr. gab eine populäre Erklärung von „Jesu Versuchung in der Wüste“ (Raadselachtige verhalen 1870, S. 152—183). Er suchte die Versuchung als eine Thatsache aus Jesu innerem geistigen Leben zu erklären. Ebenso Joel (N. & O. 1864, S. 223—41).

J. van Gilse bestritt die gewöhnliche Auffassung von Matth. 6, 22f. Er wollte dort nicht gedacht wissen an das Licht im Menschen, sondern an seinen Gemüthszustand, an

sein ganzes Leben der Seele. Bei ἁπλοῦς und πονηρὸς ist nicht an das Auge gedacht, sondern an die damit verglichene Sache: das Herz, als die Andeutung des Gemüthslebens (Theol. Zeitschr. 1876, S. 537—42). M. A. Perk suchte für nicht-Wundergläubige „Die Genesung des Knechtes zu Kapernaum“ (Matth. 8, 4—13) auf befriedigende Weise zu erklären (N. & O. 1866, S. 318—34). J. Hoekstra Matth. 9, 16. 17 (N. & O. 1863, S. 168—73). A. Jentink sah in Matth. 9, 20—22 (Mark. 5, 25—34, Luk. 8, 43—48) „Ein Gleichniss vom Verhältniss Jesu zum Judenthum“ (B. M. Th. 1877. I, 110—118).

Ein Anonymus beantwortete die Frage: „Muss die Antwort Jesu an die Gesandtschaft Johannes d. T. eigentlich aufgefasst werden oder sinnbildlich?“ (Matth. 11, 5, Luk. 7, 22) in ersterem Sinn (G. B. 1863, S. 905—911). R. W. van Rossum schlug vor, bei Matth. 11, 12 an den Widerstand zu denken, welchen die Mächtigen Israels in Jesu Tagen den heiligen und wohlthätigen Bestrebungnn entgegenstellten, wozu Johannes und Jesus zum Heil der Menschheit wirkten (G. B. 1862, S. 273—82). Prins suchte über Matth. 11, 25—30 Licht zu verbreiten (N. & O. 1872, S. 73—88), nachdem Poelman bereits früher V. 27 behandelt hatte (ebda. 1864 V, S. 17—31). H. H. van Witzenburg meinte, dass Matth. 11, 12 durch Hinzufügung der letzten drei Worte βιασταὶ ἁρπ. αὐτήν verdorben war. (G. B. 1865, S. 707—709). L. Tinholt besprach Matth. 11, 12—14, 19—26. (St. f. W. & F. 1878, S. 1—28.) wie einige Jahre früher Matth. 12, 6. 41. 42. (ebda. 1865, S. 19—26. 457—461) und G. J. Vinke „Zwei Worte Jesu“ (Matth. 12, 30. Luk. 9, 50) ebda. 1868.

Blom verweilte bei „dem Zeichen des Jonas“ Matth. 12, 39. 16, 4 und meinte, dass Jesus damit nicht etwas im Auge hatte, das er durch ein Machtwort zu Stande bringen werde, noch etwas, das an ihm geschehen solle, sondern Jona selber als den Propheten, durch welchen Gott seine Liebe zu den Heiden so deutlich geoffenbart hatte. Bei dieser Auffassung müssen wir annehmen, dass das Wort wenigstens an diesem Zusammenhang, von dem Evangelisten Jesu in den Mund gelegt ist (Theol. Zeitschr. 1867, S. 637—650). Berlage

konnte Zimmer's „Der Spruch vom Jonazeichen" nicht ankündigen, ohne die darin vorgetragene Erklärung zu bestreiten (ebda. 1882, S. 119—123).

Bakhuyzen gab eine Bemerkung zu Matth. 14, 12. 13 und nahm an, dass der Schluss von V. 12 absichtlich verändert sei zur Stütze von 12, 1 und 13, 10 und wohl durch den letzten Redaktor unseres ersten Evangeliums (G. B. 1861, S. 211—217).

Ueber „Petri Primat und Unfehlbarkeit" (1870) schreibend, trug J. Coops eine ungezwungene Exegese von Matth. 16, 18—19 vor, und musste zugleich zu dem Resultat kommen, dass Jesus die Worte: „Du bist Petrus und auf diesen Felsen will ich meine Gemeinde bauen," nicht selbst gesprochen haben könne (Vgl. V. L. 1870 III, S. 353—356).

Berlage verglich Matth. 19. Mark. 10 und Luk. 18 und brauchte also „die Erzählung vom reichen Jüngling", um einen Beitrag zu liefern zur Bestätigung des Rechtes der Kritik (N. & O. 1861, S. 173—213). Briët besprach „die eschatologische Rede des Herrn", nach Anleitung der von ihm gelobten Schrift Cremer's „Die eschatologische Rede Jesu Christi Matth. XXIV—XXV" (N. J. B. 1862, S. 214—260). Jungius beschrieb „Den neuen Bund gegründet in Jesu Blut", nach Matth. 26, 26—28. (N. & O. 1864, VI, S. 163—195). M. A. Jentink untersuchte „die Bedeutung des Wortes des Herrn Matth. 26, 64" (G. B. 1859, S. 233—237) und A. Rutgers van der Loeff den Sinn von Matth. 27, 46 und Mark. 15, 34 (ebda. S. 238—246).

Markus.

Bergman bewies die Unechtheit von Mark. 1, 43 (G. B. 1866, S. 196—204). A. Jentink sah in „der Heilung des Aussätzigen" Mark. 1, 40—45 eine Schilderung von Jesu Einfluss und von seiner und der Seinigen Aufnahme durch das Judenthum (B. M. Th. 1876, II, S. 90—98). Soli empfahl als beste Uebersetzung des ἀπ' ἀγροῦ Mark. 15, 21. Luk. 23, 26: Simon kam von aussen (G. B. 1860, S. 154—161).

Lukas.

Bruinissen Troost schrieb „Anmerkungen betreffend das Streben des Lukas nach Genauigkeit bei seiner Untersuchung der in seinem Evangelium beschriebenen Ereignisse“ (N. & O. 1860, S. 126—134). Van Oosterzee empfahl den neuen Kommentar über das dritte Evangelium von Godet (V. K. & Th. 1872, S. 55—63). Poelman schrieb über den ebionitischen Charakter und die Herkunft des Gleichnisses vom reichen Mann und Lazarus (N. & O. 1866, S. 121—131). Meyboom behandelte dasselbe Gleichniss Luk. 16, 19—31 (Raads. verh. S. 240—265).

Blom behandelte den Gesang der Engel Luk. 2, 14. Er vertheidigte den *textus receptus* und erklärte danach den Sinn des Liedes (N. J. B. 1860, S. 248—270). Berlage gab eine Notiz zu Luk. 9, 55 (N. & O. 1862, S. 14—17). Francken wies hin auf einen Fehler in Luther's Uebersetzung wie auch in derjenigen der Generalstaaten und sogar in der neuen synodalen, als ob Jesus nach Luk. 10, 18 den Satan gesehen habe fallen, während er ihn in Wahrheit gefallen, πεσόντα sah (G. & V. 1871, S. 538 f.). In Verbindung mit seinen Studien über „Paulinismus und Petrinismus im nachapostolischen Zeitalter“ suchte Michelsen einiges Licht zu verbreiten über die Herkunft des Gebetes des Herrn. Die „Jünger Johannes des Täufers“ sollten Luk. 11, 1—4 und öfter vorkommen als Parteiname, welchen die Paulinischen Christen den Petrinischen gaben. Lukas soll das Unser Vater, wie Matthäus es mittheilt, genannt haben: das Gebet, welches Johannes seine Jünger gelehrt hat, im Gegensatz zu dem von ihm gegebenen echten Gebet des Herrn, so dass das mehr echte, das Petrinische, bei Matth. gefunden wird (Theol. Zeitschr. 1875, S. 155—169).

Bruinissen Troost schrieb: „Bemerkungen über Luk. 11, 11. 12, verglichen mit Matth. 7, 9. 10“ (N. & O. 1862, S. 1—12). J. Herderschee führte aus, dass Jesus Luk. 13, 1—5 nicht als Bestreiter der jüdischen Vergeltungslehre auftritt (Theol. Zeitschr. 1881, S. 465—471). Referent gab eine Erklärung des Gleichnisses vom Haushalter der „Ungerechtigkeit“ τῆς ἀδικίας Luk. 16, 1—9, gewöhnlich mit Unrecht genannt

das Gleichniss vom „ungerechten Haushalter“ (N. & O. 1868, S. 20—50). Francken meinte den Sinn von Luk. 17, 5. 6. so umschreiben zu können: „Wenn Ihr nur wirklich jetzt einen Glauben besitzt, wie ein Senfkorn, dann werdet Ihr einst durch denselben Glauben, der aber dann nicht länger klein und unentwickelt, sondern herangewachsen und gross ist, unglaubliche und jetzt für Euch noch unmögliche Dinge thun,“ während Doedes bereits dem Glauben, so klein wie ein Senfkorn, dieselbe grosse Kraft zuerkannt sah und die Bitte „gieb uns Glauben“, so beantwortet achtete: das kann ich nicht, aber (δὲ) das ist auch nicht nöthig, indem Ihr bereits Glauben habt etc. (G. & V. 1870, S. 105—117. 306—308).

Sepp gab Rechenschaft von seiner Ansicht, dass der Zöllner in dem Gleichniss Luk. 18, 10—14 gerechtfertigt ward παρ' ἐκεῖνον, d. i. vor, mehr als die Pharisäer, während hierin zugleich gesagt werde, dass der Letztere doch auch einigermassen gerechtfertigt nach Hause ging (G. B. 1864, S. 625—635). Blom stimmte mit der Auffassung überein, bestritt aber die zugleich gegebenen Erklärungen von ὥσπερ οἱ λοιποὶ τῶν ἀνθρώπων V. 11 und von δεδικαιωμένος V. 14. Das Erste will nicht sagen, dass alle Menschen, nach des Pharisäers Meinung, Räuber sind, sondern dass er nicht gleich ist solchen unter ihnen, welche Räuber sind; δικαιοῦσθαι ist nicht erbauet werden, sondern als rechtfertig angesehen werden (ebda. S. 801—809).

Die Frage, ob Lukas am Ende seines Evangeliums (24, 51) Jesu Himmelfahrt berichte, beantwortete Prins bejahend, weshalb er nicht geneigt war, mit Tischendorf den Text zu beschneiden (G. B. 1860, S. 449—458).

Das vierte Evangelium.

Mit Niermeyer und A. hatte Scholten in einer früheren Periode (Historisch-kritische Einleitung 1856, S. 120—167) die Echtheit dieses Buches gegen die besonders von deutscher Seite entwickelten Bedenken vertheidigt, doch nicht ohne eine Anzahl von Worten, Sätzen, die Perikope 7, 53—8, 11 und Kap. 21 dem Johannes abzusprechen und für spätere

Einschiebsel und Zusätze zu erklären. Gegen dies Beschneiden des apostolischen Werkes erklärte sich van Herwerden in einem „Beitrag zur richtigen Würdigung des Johannes-Evangeliums nach Form und Inhalt“ (W. in L. 1860, S. 9—106. 225—289). Er weist die Entdeckung der angeblichen Interpolationen ab und bedauert, dass sie nicht auf hinlänglichen äusseren und inneren Gründen, sondern auf einer willkürlichen wissenschaftlichen und religiösen Anschauung beruhe. In einem folgenden Artikel suchte er den historischen Charakter des vierten Evangeliums zu wahren, welchen er damals bereits durch Scholten angegriffen sah (ebda. 1861, S. 459—547).

Dass dergleichen Beschuldigungen nicht ganz aus der Luft gegriffen waren, gab Scholten bald durch die That zu. Er erklärte, dass seine Kritik und Exegese anfänglich unter der Herrschaft der platonischen Weltanschauung und nachher unter dem Einfluss der neueren Wissenschaft gestanden habe, aber dass sie jetzt, im Jahre 1864, in allen ihren Bewegungen frei geworden sei. Hatte er erst die Aussprüche des Johanneischen Jesus als echt angenommen und darnach in der Fleischwerdung des Logos die Verwirklichung der Idee des Menschen in der Person Jesu begrüsst, mit Aufgabe seiner Präexistenz, so erkannte er jetzt, dass die Weltanschauung des vierten Evangelisten, seine Logoslehre, seine zwei Welten, in ihren wahren Bedeutung aufgefasst, im Zusammenhang unserer, auf empirischen Grundlagen ruhenden Weltbetrachtung keinen Platz finden kann, und dass sie deshalb vom Gebiet der Dogmatik in dasjenige der Geschichte verwiesen werden muss.

So sprach der Professor in der Vorrede seiner historisch-kritischen Untersuchung „des Evangeliums nach Johannes“ (Leiden 1864, von H. Lang ins Deutsche übersetzt, Berlin 1867). In diesem Werke werden nach einander die Schicksale des vierten Evangeliums beschrieben, die ursprüngliche Form gesucht und besprochen, der Lehrbegriff ziemlich ausführlich entwickelt, der historische Charakter im Einzelnen geprüft und dem Ursprung nachgeforscht. Die historische Uebersicht der Schicksale dieses Buches lässt sehen, wie

verschieden von Anfang an über den Werth und die Herkunft dieses Evangeliums geurtheilt worden ist. In seiner ursprünglichen Form, so schloss Scholten sein zweites Kapitel, besitzen wir es nicht. Es ward hier und da erweitert und verändert, obgleich nicht so vielfach, als man, und auch Scholten selbst, früher wohl meinte. Erst werden die Weglassungen und Zusätze aufgezählt, von welchen die Handschriften kein, alsdann diejenigen, von welchen sie ein Zeugniss ablegen. Viel Sorgfalt ward auf die Entwickelung des Lehrbegriffes verwandt. Der Evangelist, so hören wir, hat ihn verknüpft mit der Person Jesu und den grossen Thatsachen der evangelischen Geschichte. Also suchte er die Erscheinung und die Wirksamkeit des Logos ins Licht zu stellen. Dass er sich dabei um die Geschichte nicht viel kümmerte, lehrt bereits die sachkundige Untersuchung nach dem Inhalt seiner Erzählungen und Mittheilungen. Diese können betreffs keiner Einzelheit als Quelle für die Geschichte dienen und wo sie Parallelen zu den synoptischen Berichten darbieten, müssen sie an historischem Werth unter diese gestellt werden. Dies kann uns jedoch nicht wundern. Der Verfasser war offenbar kein Augenzeuge, und entlehnte weder den vorgetragenen Lehrbegriff, noch die erzählten Thatsachen der Volksüberlieferung. Er machte von den historischen Ueberlieferungen betreffs Jesu einen sehr freien Gebrauch, indem er neue Bestandtheile aus eigenen Funden hinzufügte, und ordnete sie seinem Hauptzweck unter. Dieser war nicht: ein geschichtliches Werk zu schreiben, sondern: seine Leser hinzuführen zu dem Leben wirkenden Glauben, dass Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes (20, 30. 31).

Den Evangelisten für Johannes, den Sohn des Zebedäus zu halten, ist unthunlich. Sein „der Jünger, den Jesus lieb hatte“, welchen er als Schreiber des Buches hinstellt, ist nicht der Johannes der Geschichte, sondern ein idealisirter Johannes, der Ideal-Jünger, welcher über alle Apostel erhaben, die Herrlichkeit des Herrn mit dem Auge des Geistes anschaut und von dem, was er schaut, Zeugniss ablegt. Dass er diesen als Schreiber auftreten lässt, gehört mit zur schriftstellerischen Einkleidung seiner Schrift und hat nicht den

Zweck, den Leser über die Herkunft des Werkes irrezuführen. Verneinend muss die Frage beantwortet werden ob der vierte Evangelist der Verfasser der Apokalypse ist? Ebenso diese: ob wir ihn für einen palästinischen Juden halten dürfen? Wahrscheinlich war er nicht einmal ein Jude. Vergleicht man sein Werk mit den dogmatischen Vorstellungen der ersten judenchristlichen Gemeinde und des Paulus, dann scheint es, als ob er ziemlich spät nach diesen gelebt hat. Seine Vorstellung von der evangelischen Geschichte stellt ihn nach den Synoptikern. Denkt man an die Thatsache, dass Justin Martyr ihn wahrscheinlich nicht kannte, so müssen wir schliessen, dass sein Werk um's Jahr 140 entstand. Dies stimmt überein mit dem, was wir von der Gnosis des 2. Jahrhunderts, wie von Marcion und dem Montanismus und dem Verhältniss des Evangelisten zu diesen Erscheinungen wissen. Was uns vom Paschahstreit bekannt ist, führt auf dasselbe Resultat. Es werde dann auch als vollkommen gesichert von Allen angenommen. Ein anti-palästinensischer und anti-jüdischer, aber grosser Unbekannter schrieb um das Jahr 140 das vierte Evangelium, worin das Christenthum, frei gemacht von der Autorität des A. T., von den historischen Ueberlieferungen und Gebräuchen der judenchristlichen Partei und von der Autorität der Apostel, auftritt als Religion der Menschheit.

Scholten's umfangreiche Arbeit über das vierte Evangelium zog, wie sie es verdiente, die Aufmerksamkeit vieler auf sich. Bald war sein Werk der Ausgangspunkt für Alle, welche den Inhalt, den Zweck und den Ursprung dieses biblischen Buches untersuchten. Loman liess seinen bereits entworfenen Plan, eine historisch-kritische Untersuchung erscheinen zu lassen, fahren, und begnügte sich mit einer Ergänzung und Verbesserung von Scholten's Arbeit. Seine bereits genannte Arbeit über den Kanon Muratori war die erste Frucht dieses Vorsatzes; es folgte rasch eine nachher zu erwähnende Studie über den Bau des vierten Evangeliums. Inzwischen hatte er die Johanneische Frage, und die Art, wie Scholten sie behandelt hatte, in populärer Form besprochen unter der Ueberschrift: „Eine neue Untersuchung

nach der Art und dem Ursprung des vierten Evangeliums" (N. & O. 1864, VI, S. 196—230) und als „das Evangelium der Zukunft" (Gids 1865, II. S. 209 ff.). Harting that etwas Aehnliches, indem er bei der Ankündigung von Scholten's Buch die Frage stellte: „Das Evangelium nach Johannes oder von Johannes"? (Zeitsp. 1866, I, S. 6 ff. 133 ff.)

Nicht Alle jedoch stimmten bei, oder hatten als Geistesverwandte nur mehr oder weniger wichtige Bedenken. S. K. Theden van Velzen that einige „Fragen nach Anleitung von Scholten's historisch-kritischer Untersuchung", namentlich betreff's des historischen Charakters und des Ursprungs des vierten Evangeliums. Er erklärte zum Schluss „die Echtheit des Johannes-Evangeliums durch ihren neuesten Bestreiter befestigt" (W. in L. 1865, S. 767—828). W. Francken setzte: „Ein Fragezeichen zu Scholten's Evangelium nach Johannes", und suchte nachzuweisen, dass der Evangelist, im Widerspruch mit seiner allgemeinen Lehre, der ἀποκατάστασις huldigt (G. B. 1864, S. 776—782), später: „Noch ein Fragezeichen" etc., dass Kap. 19, 35. 36, ebenso wie das ganze Kap. 21 von einer anderen Hand zum vierten Evangelium hinzugefügt, in Verbindung mit Kap. 21, 24. 25 ein unverdächtiges Zeugniss liefert für den Johanneischen Ursprung des Werkes (ebda. 1866, S. 177—186). Adriani Hoen erhob Bedenken gegen Scholten's Auseinandersetzung des Begriffes „Welt" im vierten Evangelium (ebda. 1866, S. 837—864). A. G. Boon beurtheilte das Werk „vor allem nach einigen seiner Voraussetzungen", und erklärte sich nicht überzeugt von dem unhistorischen Charakter der Berichte des vierten Evangeliums von Jesu Auferstehung etc. (W. in L. 1866. S. 672—719). P. Hofstede de Groot suchte nach seiner bereits früher genannten Studie über Basilides zu beweisen: „Das Alter und die Echtheit des Johannes-Evangeliums auf Grund äusserer Zeugnisse vor der Mitte des 2. Jahrhunderts" (ebda. 1866, S. 593—657). J. Cramer gab eine verneinende Antwort auf die Frage: „Ist das vierte Evangelium ein historisches Drama?" (Bijdr. 1867, S. 204—369.) A. W. Bronsveld sammelte, erläuterte und vertheidigte „Einige äussere Beweise für Alter und Echtheit des vierten Evangeliums"

(St. f. W. & F. 1866, S. 375—391. 497—505. 569—578. 1867, S. 161—167. 237—243). H. Jonker schrieb ein Buch: „Das Evangelium von Johannes. Bedenken gegen Scholten's historisch-kritische Untersuchung.“ Es erschien in drei Theilen 1866 und wurde (G. B. 1866, S. 1019 f.) als sehr gelehrt und gründlich gepriesen.

Nicht weniger tüchtig, zugleich von Allen, welche gegen Scholten auftraten, am ausführlichsten war G. W. Stemler. Er untersuchte in einer Reihe von Zeitschriften-Artikeln über: „Das Evangelium von Johannes“ zuerst, welche Zeugnisse der Verfasser dieses Buches unwillkürlich oder unabsichtlich von sich selbst giebt; was Joh. 21, 24 sagt und was es als erstes Zeugniss dieses Evangeliums gegolten hat; in wiefern der historische Charakter dieser Schrift festgehalten werden kann und muss (G. B. 1865, S. 29—104. 493—634). Darauf betrachtet er den Lehrbegriff und kommt zu dem Resultat: was Johannes auch von Jesu Worten mittheilen und welche Folgerungen er auch daraus ableiten mag, wir haben hier keinen Lehrbegriff, kein System, sondern Wahrheiten, Reden. Der Versuch, wird ferner nachgewiesen, im Evangelium des Johannes einen Lehrbegriff zu finden, ist missglückt. Weder bei Johannes, noch bei Paulus, noch bei Petrus finden wir einen Lehrbegriff, sie haben ihn nicht gehabt; sie waren einfältige Zeugen. Aus ihren Zeugnissen müssen wir zu dem Lehrbegriff aufsteigen, aber dies ist und bleibt allezeit unser Lehrbegriff (ebda. 1866, S. 529—622. 625—699. 705—759, vgl. 1869, S. 18—62. 597—629). Später sind diese Studien, wobei jedoch im Prinzip der historischen Kritik „frei von allen dogmatischen Vorurtheilen“ gehuldigt ward, selbständig erschienen unter dem Titel: „Das Evangelium des Johannes, seine Echtheit, sein historischer Charakter und Lehrbegriff“ (1868).

War Scholten nun geschlagen und sein Buch widerlegt? J. C. Matthes stellte diese Frage und hielt Gericht über die Gegner des Leidener Professors und seine kritische Untersuchung, welche er noch für ebenso überzeugend und in der Hauptsache für abschliessend hielt. Die Gründe der Apologeten hätten keinen Werth. Diesen Eindruck machte

seine Abhandlung: „Die Conservativen und das vierte Evangelium. Eine Kritik der niederländischen Apologetik“ (Theol. Zeitschr. 1867, S. 521—549). Kein Wunder, dass J. J. van Oosterzee in einem Briefe an Matthes über unbillige Kritik klagte (ebda. S. 706—713).

Inzwischen hatte Matthes bereits bewiesen, dass er nicht allein einen kühn klingenden Essay schreiben, sondern auch einen werthvollen Beitrag zur Lösung des Streites geben könne. „Das Alter des Johannes-Evangeliums nach den äusseren Zeugnissen“ heisst ein selbständiges, 1867 erschienenes Werk, welches eine Widerlegung der von Tischendorf und von Hofstede de Groot zu Gunsten der Echtheit des vierten Evangeliums vorgebrachten Bedenken und Bemerkungen beabsichtigte, aber nichts desto weniger bleibenden Werth hat für die selbständige Untersuchung nach dem Ursprung des genannten Buches. Ausführlicher und vollständiger als Volkmar in: „Der Ursprung unserer Evangelien nach den Urkunden. laut den neueren Entdeckungen und Verhandlungen,“ und Scholten in: „Die ältesten Zeugnisse, betreffend die Schriften des N. T.,“ welche beide 1866 schrieben, im Hinblick auf Tischendorf's: „Wann wurden unsere Evangelien verfasst?“ sammelt und bespricht Matthes alle Stellen, welche aus den alten Schriften in Betracht kommen, um ihre Bekanntschaft oder Unbekanntschaft mit dem vierten Evangelium festzustellen. Er giebt die ursprünglichen Texte und die Uebersetzung, so dass Jeder unmittelbar die Richtigkeit seiner Folgerungen prüfen kann. Nach einander behandelt er so die Gnostiker; die nachapostolischen Schriftstellern bis nach der Mitte des 2. Jahrhunderts; und die Kirchenlehrer gegen Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts. Das Resultat, welches am Ende jeder Abtheilung besonders gezogen wird, ist dieses: Vor der Mitte des 2. Jahrhunderts sind keine Spuren einer Bekanntschaft mit dem Johannes-Evangelium zu finden, wohl aber, sofern man sie nur erkennen will, Spuren der Unbekanntschaft mit dieser Schrift.

Loman lobte das Werk von Matthes (Theol. Zeit-

schrift 1868, S. 214—222). Ein Anderer referirte über den Inhalt (G. B. 1868, S. 177—182). Hofstede de Groot brachte Einwendungen vor (W. in L. 1867, S. 701—706), während er „Neue Beiträge für das Alter und Ansehen der Bücher des N. T., insbesondere des Johannes-Evangeliums" zu liefern suchte (ebda. S. 673—706. 737—779. 817—854), gegen welche die Anderen seines Erachtens nur Zweifel und Bedenken aufspüren, welche sie aber nicht widerlegen könnten.

U. W. Thoden van Velzen schrieb einen „Beitrag zur Kennzeichnung des vierten Evangeliums", worin er ausführte, wie diese Schrift uns Jesus schildert, wie er seine göttliche Sendung den Juden gegenüber geltend machte, und gerade dadurch die grosse Wirkung seiner Erscheinung erst völlig erklärt, dadurch seine eigene Würde wahrt und in sich selbst das Zeugniss historischer Wahrheit und Genauigkeit trägt, und in Jesu Reden und Aussprüchen das treueste Bild seiner eigenen Persönlichkeit befasst (G. & V. 1867, S. 233—276). In gleichem Geist schrieb J. G. Busch Keiser „Das Selbstzeugniss Jesu im Evangelium Johannes, verglichen mit dem in den drei ersten Evangelien". Johannes hat nach seiner Meinung, um seinen eigenartigen Zweck zu erreichen, weder die Geschichte gefälscht, noch etwas hinzugethan: im Wesen der Sache unterscheidet das Selbstzeugniss des synoptischen Jesus sich nicht von demjenigen des Johanneischen (ebda. 1878, S. 480—559).

A. glaubte ein Argument gegen die Echtheit und das Alter des Johannes-Evangeliums abgewiesen zu haben, indem er nachwies, dass Krenkel sich geirrt habe, als er Joseph von Arimathia mit Nikodemus identificirte (G. B. 1868, S. 213—227). J. A. van Tricht bewies, dass die Bedenken gegen die Wunder im vierten Evangelium, welche namentlich Scholten geltend machte, alle wegfallen, wenn wir annehmen: Johannes selbst war der Verfasser (G. & V. 1869, S. 92—105). B. A. Lasonder schrieb: „Noch etwas über das vierte Evangelium," während er eine Vorlesung von Tischendorf über die Echtheit unserer Evangelien zustimmend besprach (ebda. 1870, S. 118—162). Francken gab „kleine Erläuterungen zum vierten Evangelium", nach Anleitung

von Roorda's Schrift: „Der Glaube und die Glaubensgründe eines modernen Christen" (ebda. 1871, S. 411—416. 606—619). Valeton jr. hielt die Echtheit des vierten Evangeliums völlig erwiesen durch Luthardt: „Der Johanneische Ursprung des vierten Evangeliums" (1874), trotz einiger Bedenken gegen die Vollständigkeit und die Gründlichkeit des Werkes (Studien 1875, S. 81—92). B. A. Lasonder gab eine lobende Uebersicht von Beyschlag's Untersuchungen über das vierte Evangelium (G. & V. 1879, S. 105—168).

Hoekstra betrachtete „Das letzte Kapitel des vierten Evangeliums, verglichen mit dem Evangelium selbst", und hielt es bereits um 20, 30 von eine anderer Hand. Der Schreiber von Kap. 21 will offenbar gelten als der Schreiber von Kap. 1—20, ist es aber nicht. Er beabsichtigt eine kräftige Empfehlung des vierten Evangeliums und zwar, indem er das Hauptbedenken, welches der allgemeinen Anerkennung dieses Buches nothwendig im Wege stehen muss, beseitigt. Dies Bedenken war: dies Evangelium leugnet den Primat des Petrus und stellt Johannes an dessen Stelle. Kap. 21 stellt die Ehre des Petrus her, wenn auch nur, indem es ihm einen zeitweiligen und vorübergehenden Primat zukommen lässt, während der Periode, in welcher die Gemeinde viele Dinge, welche der Herr zu sagen hatte, nach 16, 12 noch nicht tragen kann (Theol. Zeitschr. 1867, S. 407—424).

Hoekstra und A. trat P. F. Vigelius entgegen in der Dissertation: „Historisch-kritische Untersuchung nach dem Verfasser von Joh. XXI" (1871), worin er zu dem Resultat kam: der Verfasser ist derselbe, wie derjenige von Kap. 1—20, wie aus seinen Begriffen erhellt welche mit ganz eigenthümlichen Ideen des Evangelisten übereinstimmen; aus der Gleichheit der Sprache und des Stiles; aus dem gleichen Gebrauch der synoptischen Ueberlieferung etc. Rovers war durch diese Darlegung nicht überzeugt von der Echtheit von Joh. 21 (Theol. Zeitschrift 1873, S. 72—74). Dagegen urtheilte Loman günstiger über das Werk von Vigelius, wenn er auch das Eine und Andere darin nicht in Ordnung fand (ebda. S. 219—222).

Man erinnert sich der Klein-Asiatischen Ueberlieferung betreffs des Johannes. Hat dieser Apostel in der That, nachdem er früher das Haupt der Jerusalemischen Gemeinde gewesen, während einer Reihe von Jahren die Gemeinde in Klein-Asien geleitet und ist er darauf in hohem Alter in Ephesus gestorben? Scholten stellte diese Frage zur Verhandlung, nahm die alten kirchlichen Schriftsteller in's Verhör, welche als Zeugen aufgeführt zu werden pflegen, untersuchte und beurtheilte ihre Erklärungen und kam zu dem Resultat: die betreffende Ueberlieferung verdankt ihren Ursprung nicht der Wirklichkeit, sondern einzig und allein der Prätension, dass die Apokalypse vom Apostel Johannes herrühren soll. Wie sich aus diesem Keim die ganze Ueberlieferung nach und nach entwickelt hat, kann man im Einzelnen genau verfolgen (Theol. Zeitschr. 1871, S. 597—691, separatim unter dem Titel: „Der Apostel Johannes in Klein-Asien. Eine kritische Untersuchung“ 1871). Die Bedenken von Holtzmann (Prot. Kztg. 1872) und von Hilgenfeld (Zeitschr. 1872), welcher die Ueberlieferung Johannes betreffend durch die Bestreitung von Scholten nur für bekräftigt hielte, wurden von diesem in einer „Nachschrift“ beantwortet (Theol. Zeitschr. 1872, S. 325—330). Rovers beschäftigte sich etwas länger mit den Argumenten Hilgenfeld *contra* Scholten, indem er einige Bemerkungen über den streitigen Aufenthalt des Apostels Johannes in Klein-Asien zum Besten gab. Er hielt es zum Schlusse nicht für unmöglich, dass der unbekannte vierte Evangelist das Ansehen des Apostels in Klein-Asien habe bestreiten wollen (ebda. 1873, S. 60—74). Von conservativer Seite trat Cramer gegen Scholten auf mit einer gründlichen und ausführlichen Untersuchung: „Der Jünger, welchen Jesus lieb hatte“ (N. B. 1878, II, S. 59—124). Der Evangelist selbst soll mit diesem Namen keine ideale Persönlichkeit haben andeuten wollen, wie Scholten 1871 meinte, weder den Apostel Johannes, um durch dessen Namen seiner religiösen Ueberzeugung leichter Eingang zu verschaffen, noch eine andere Person als welche er selbst war: der aus den Synoptikern bekannte Johannes, einer der Zwölfe.

Loman hatte das vierte Evangelium ansehen lehren als ein Gedicht in der Weise der A. T.lichen Poesie, deren Kunstform sich unterscheidet durch den Parallelismus der Lieder, durch Reim und Mass der Gedanken. Hönig und Wild brachten uns in der Entdeckung des Planes, welchen der Dichter-Evangelist verfolgt, ein gut Stück weiter, aber noch nicht soweit, als wir sein müssten. Den erreichten Gewinn ihrer Arbeit suchte Loman zu verbessern und die wahrhaft künstlerische Zusammenstellung des vierten Evangeliums zu enträthseln, indem er die Grundzüge und die angepassten Gedanken blosslegte: „Der Bau des vierten Evangeliums" (Theol. Zeitschr. 1877, S. 371—487). Stemler war nicht befriedigt durch diese Entschleierung von Geheimnissen und schrieb einen offenen Brief an Prof. Loman über die Frage: „Ist der Bau des vierten Evangeliums gefunden?" (Studien 1877, S. 365—373). C. J. Montijn widmete seine Dissertation „der jüngsten Hypothese über den Bau des vierten Evangeliums" (1878). Er beurtheilte nach einander die Anschauungen von Hönig, von Wild und von Loman, fand aber den gesuchten Plan durch keine dieser Hypothesen befriedigend erklärt.

Van Rhijn macht in seinem zweiten Artikel betreffend die neueste Literatur über die Schriften des N. T., „Das Evangelium des Johannes", nur im Vorbeigehen Mittheilung von dieser Bauplan-Debatte. Er hält die allgemeinen Fragen nach *argumenta externa*, sowie diejenigen exegetischer und historischer Art für abgethan, und die Zeit gekommen, um die Behandlung von Details auf die Tagesordnung zu stellen. Das neueste Werk von Albrecht Thoma: „Die Genesis des Johannes-Evangeliums" — von Berlage sehr gelobt und allen Forschern auf dem Gebiete der Kritik und Exegese angelegentlich empfohlen (Theol. Zeitschr. 1883, S. 96—109) — bespricht er ziemlich ausführlich, doch nicht, um es unverkürzt zu loben. Thoma's Vorstellung von dem Inhalt scheint ihm in mancher Hinsicht unwahr, diejenige von der Zusammenstellung unwahrscheinlich und diejenige von der Geschichte unhistorisch. Hernach beschränkt er sich auf ein kurzes Wort über die Johanneischen Studien

von Weiss, C. F. Keil, Luthardt und Beyschlag (Studien 1883, S. 92—109).

Unter den kleineren Beiträgen zur Erklärung des vierten Evangeliums werde eine Abhandlung von J. van Gilse an erster Stelle genannt: „Ueber die Bedeutung des γεννηθῆναι ἄνωθεν Joh. III. 3. 7.," obgleich schon 1858 geschrieben und damals in die Theol. Beiträge aufgenommen (Zerstreute Beiträge zur Erklärung der hlg. Schrift 1860, S. 174—201). Der Professor führt aus, dass diese Worte nichts Anderes bedeuten können als wiederum, von vorne an, auf's Neue, also ganz und gar geboren werden.

Bergman, einem Fingerzeig des Beza folgend, vertheidigte eine Aenderung in „der Vers-Abtheilung im Anfang des Evangeliums nach Johannes", so dass 1, 1 schliesst mit den Worten: καὶ θεὸς ἦν und Vers 2 beginnt: ὁ λόγος οὗτος etc. (G. B. 1869, S. 1—17).

Berlage machte eine Anmerkung zu Joh. 1, 12. 13. und zu 20, 31 (N. & O. 1862, S. 296—306), später auch zu 16, 23. 24. und zu 17, 11 (ebda. 1863, S. 64—72).

Rovers besprach die Ansicht von H. Spaeth (Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1868) und stimmte ihm in der Hauptsache zu: unter Nathanael, Joh. 1, 46 haben wir den Apostel Johannes zu verstehen, „den Jünger, welchen Jesus lieb hatte" (Theol. Zeitschr. 1868, S. 653—661).

Hoekstra erhob Bedenken gegen Scholten's Vorschlag, Joh. 2, 21. 22. für unecht zu halten (G. B. 1859, S. 625 ff.). Ein Anonymus verneinte die Frage: Hat Jesus mit den Ausdrücken: „das Reich Gottes nicht sehen" und „in das Reich Gottes nicht eingehen", Joh. 3, 3. 5 dasselbe gemeint? (G. B. 1864, S. 117—120). Ebenso A. die Frage: Hat Jesus Joh. 3, 14 mit ὑψωθῆναι seinen Tod bezeichnet? (ebda. 1859, S. 985—994). In „einer Anmerkung auf Joh. 4, 24" führte H. Ernst jr. aus, dass das Wort Geist allein und ausschliesslich eine moralische Eigenschaft bezeichne, die sittliche Neigung, nicht das Wesen Gottes betreffe (ebda. 1864, S. 751—756). J. G. Ottema suchte deutlich zu machen, dass der Bruder von Maria und Martha eigentlich Simon hiess, doch wegen lange dauernden Siechthums den Beinamen

„Lazarus“ (Λάζαρος = λέπρος = aussätzig) trug. Matthäus nennt noch Simon den Aussätzigen zu Bethanien als denjenigen, bei welchem Jesus einkehrte. Luk. 16 denke man bei „Lazarus“ auch nur an einen Aussätzigen. Jesus gebraucht niemals Eigennamen in Gleichnissen (W. in L. 1860, S. 140—144). Van Hengel gab eine ausführliche „Erklärung des Gebetes Jesu Joh. 17, 5“. Jesus soll gesprochen haben von derjenigen Herrlichkeit, welche ihm vor Grundlegung der Welt bei Gott bestimmt war (G. B. 1862, S. 1—39). Cramer schrieb ebenfalls eine „Erklärung von Joh. 17, 5“ (Bijdr. 1867, S. 51—79).

J. van Gilse Jr. schlug vor, die Schwierigkeit Joh. 19, 11 aus dem Wege zu räumen, indem man lese: διὰ τοῦτο ὁ παραδιδοὺς μὲ σοι μείζονα ἁμαρτίαν ἔχει und bei παρ. an Judas zu denken, dessen Sünde „desto grössere Sünde“ ist, als in Folge derselben auch Pilatus Macht über Jesus erhalten hat (Theol. Zeitschr. 1876, S. 543—548).

Zur Erklärung von Joh. 20, 8. 9. wollte R. von ἐπίστευσεν V. 8 die Bedeutung festhalten: „er sah und glaubte (an Gott)“ um dann V. 9 als Interpretation wegfallen zu lassen (G. B. 1863, S. 633—639).

H. U. Meyboom popularisirte die Resultate der Kritik betreffs die Einleitung in das vierte Evangelium in der „Volksbibliothek“ 1874.

Zierikzee, Sept. 1883.

(Fortsetzung folgt.)

Der Hebräerbrief.

Von

Archidiakonus **von Soden.**

(Schluss.)

3. Der Charakter des Verfassers. Der zuletzt behandelten Frage über die Bedeutung von Judenthum und Heidenthum in der Gemeinde reiht sich als Ergänzung diejenige nach dem Standpunkt des Verfassers selbst an. Wir haben zu Anfang als eines der gesicherten negativen Resultate aus den bisherigen Untersuchungen aufgeführt, dass für keinen der als Verfasser vorgeschlagenen, theils nur ihrem Namen, theils der allgemeinen Tendenz ihrer Richtung nach bekannten Persönlichkeiten irgend etwas Beweisendes vorzubringen möglich sei. Wir gehen in unserer Untersuchung darum nicht von einer Personalhypothese aus und suchen auch für keine solche die Momente zu finden, wir wollen nur die Frage nach dem Standpunkt des namenlosen, unbekannten Verfassers, soweit sie sich aus seinem Briefe selbst beantworten lässt, zu lösen versuchen.

Es ist allgemein anerkannt, dass der Verfasser der alexandrinischen Schule angehört. Nur über den Grad direkter Anlehnung an Philo gehen die Ansichten auseinander. Diese Frage aber, die mehr die vorchristlichen Bildungsquellen des Verfassers, aus denen er auch in seinem christlichen Lehrberuf noch schöpft, betrifft, ist für unsere Untersuchung ohne Belang. Für uns handelt es sich um die Stellung, die der Verfasser innerhalb des Christenthums gegenüber den innerchristlichen Fragen eingenommen hat. Hier liegt nun die Sache so, dass die alte orientalische, die mittelalterliche

und die heutige katholische Anschauung den Paulus selbst, die meisten Kritiker, welche davon abkamen aber, so Baur in seinen früheren Arbeiten, Schwegler, Neander, Schmid, Lünemann, Lechler, Oosterzee, Lutterbeck, Messner, Delitzsch, Reuss, Kurtz, Ewald, Hilgenfeld, Pfleiderer, Hausrath, Holtzman wenigstens einen mehr oder weniger entschiedenen Pauliner in dem Verfasser erkannten, dagegen eine grosse Zahl der neueren Theologen in direktem Gegensatz gegen diese Wolke von Zeugen ihn für einen Schüler der Urapostel und für einen Vertreter des Judenchristenthums erklären. Zuerst D. Schulz (1818), dann Planck (theol. Jb. 47, S. 458 f.), Köstlin (53, 410 ff. 54, 366 ff. 463 ff.), Ritschl (altk. K. 161 ff.), Baur (Das Christenthum u. die christl. K. der drei ersten Jahrh. 2. Ausg. 1860, S. 109), Riehm (861 ff.), Lipsius (Centralbl. S. 1119), Weiss (ntl. Th. Es ist eine „durch Riehm überzeugend nachgewiesene Thatsache, dass die Wurzeln der Lehranschauung unseres Briefes in dem urapostolischen Judenchristenthum in seinem Unterschied vom Paulinismus liegen“), ebenso Mangold (S. 599), Schmiedel (a. a. O.); vgl. die Mittelstellung von Wieseler I, S. 62. Untersuchen wir diese These auf ihre Berechtigung. Weiss selbst schliesst (a. a. O.) zunächst aus 2, 3, dass der Verfasser „ein Schüler der Urapostel“ war, und fügt, freilich ohne Beweis, bei: Kein geborener Palästinenser „muss er sich doch längere Zeit in der Urgemeinde aufgehalten und eine hervorragende Wirksamkeit in derselben geübt haben“. Aber 2, 3 heisst es blos, dass das Heil (σωτηρια) „υπο των ακουσαντων εις ημας εβεβαιωθη“ d. h. die ακουσαντες haben dafür gesorgt, waren die Ursache der βεβαιωσις bis zu uns hin. Der Ausdruck εβεβαιωθη εις lässt die Möglichkeit einer Reihe von Vermittlungsgliedern zwischen den ακουσαντες und den ημεις offen. Man kann aus ihm also nicht mit irgend welcher Sicherheit auf die Apostelschülerschaft der Gemeinde und des Verfassers schliessen. Aber selbst wenn der Verfasser hiemit von sich sagen wollte, dass er die σωτηρια unmittelbar von den Uraposteln erhalten, beweist dies, dass auch seine Auffassung und Verarbeitung derselben sich völlig derjenigen

der Urapostel anschloss? Ist dies bei einem Geiste vorauszusetzen, der, wie wir später sehen werden, obgleich völlig bekannt mit des Paulus Briefen, sich der paulinischen Auffassung und Verarbeitung gegenüber so selbstständig und originell gehalten hat, der die volle alexandrinische Schulbildung und die ihr eigene weltfreundliche Weitherzigkeit mitbrachte, als er das in Christus gestiftete Heil in sich aufnahm? Der Verfasser ist sich, nur so viel liegt in dem Worte 2, 3, dessen bewusst, dass seine Kenntniss des in Christus gestifteten Heiles direkt auf die reinste Quelle, nämlich auf die Zuhörer Christi und durch diese auf Christus selbst zurückführt. Aber woran lässt sich erkennen, dass er zu dem Wesen dieser *τηλικαυτη σωτηρια* auch die seiner Zeit zwischen den Uraposteln und Paulus verhandelte praktische Frage über die Stellung der Christen zum Gesetz und das Detail der theologischen Erklärung jener *σωτηρια* nach Ursache und Wesen rechnete? Von der ersteren hören wir gar nichts; betreffend das dogmatische Detail aber zeigen doch die unbefangenen Differenzen der Auffassungen in den schriftlichen Denkmalen des Urchristenthums, wie wenig die Schriftsteller jener Zeit das Bewusstsein von ihren gegenseitigen — wie wirs heute nennen — dogmatischen Differenzen hatten, wie ihnen, wie es unser Verfasser deutlich ausspricht, die *ομολογια* zur Gemeinde Jesu und die Lebensführung innerhalb derselben das Wichtigste und allein Entscheidende, alles Detail aber der Individualität zur freien Verarbeitung überlassen war, und erst und lange Zeit nur die allmählich ins Bewusstsein tretenden christologischen Differenzen das dogmatische Gewissen weckten und schärften.

Ferner soll die starke Berücksichtigung des irdischen Lebenswandels den Schüler der Urapostel beweisen (Weiss, St. u. K. 59, S. 146 Anm): Aber die „Menschwerdung“ (2, 14. 17) tritt bei Paulus Ga. 4, 4 (auch aus einer Zweckbestimmung sie erklärend „*ινα*“), Rö. 8, 3 (ebenso), Phi. 2, 7 f. ebenso stark hervor; die „Versuchung“ (2, 18. 4, 15) bezieht sich, wie der Zusammenhang 2, 5—18 und 5, 7 ff. zeigt, auf die Leiden Christi und keineswegs auf eine Versuchung im Sinne der synoptischen Versuchungsgeschichte; von den Leiden

Christi redet aber auch Paulus immer wieder. Die „Sündlosigkeit" (4, 15. 7, 26. 9, 14) steht schon 2 Ko. 5, 21. Die öftere Anführung derselben in unserem Briefe ist 7, 26 durch die Parallelisirung mit dem menschlichen Hohenpriester, 9, 14 durch diejenige mit den Opferthieren, die auch *αμωμα* sein mussten, herbeigeführt (überdies ist die Hervorhebung dieser Eigenschaft philonisch *λεγομεν γαρ τον αρχιερεα ουκ ανθρωπον, αλλα λογον θειον ειναι, παντων — αδικηματων αμετοχον*, kann also beim Verfasser des Hebräerbriefes auch aus jener Schule stammen). „Standhaftigkeit" ist (12, 3) nicht ausgesagt, sondern nur das *υπομενειν* des *σταυρος* v. 2, das v. 3 bezeichnet wird als *τοιαυτη υπο των αμαρτωλων εις εαυτον αντιλογια*; als Parallele hiezu mag aber 2 Ko. 1, 5 *τα παθηματα του Χριστου* und Phi. 3, 10 *κοινωνια των παθηματων* und in Beziehung auf die verhältnissmässig eingehende Behandlung des Leidens Phi. 2, 7 f. genügen. Die letztere Stelle spricht auch ebenso von „Gehorsam im Leiden", wie Heb. 5, 8. Die Beziehung von 5, 7 f. auf den Gethsemanekampf hat Kurtz z. d. St. mit vollwichtigen Gründen abgewiesen: Das Gebet in Gethsemane, soweit es zum Inhalt das *σωζειν εκ θανατου* hatte, ist nicht erhört worden; die Worte „so geschehe dein Wille" sind freilich erhört worden, aber das waren Worte der Ergebung in den Tod, kein Gebet um Rettung aus dem Tode. Erhörung fand nur ein solches Gebet Christi, welches um Ueberwindung des Todes, um Rettung aus demselben nach Ueberstehung desselben bat; ein solches Gebet muss also der Verfasser hier vor Augen gehabt haben. Dass er es an das Kreuz verlegt habe, ist nicht nur durch die evangelische Tradition, der wenigstens die Schilderung *μετα κραυγης ισχυρας* entspricht, wenn auch der Gebetesinhalt nicht in der gleichen Weise angegeben wird, wahrscheinlich gemacht, sondern auch an sich nahegelegt; denn um Rettung aus dem Tod bittet man im Angesicht des Todes. Da es sich im Zusammenhang um den Nachweis davon handelt, dass Christus Hohepriester war, möchte der Gedanke einiger Gelehrten doch nicht so rundweg abzuweisen sein, dass der Verfasser zu der ausführlichen Schilderung dieser Leidensschule, in deren

Gebetsringen Jesus sich als der von Gott berufene, nicht eigenmächtig sich selbst bestellende Hohepriester verräth, durch die Sitte des lauten Betens des Hohepriesters am Versöhnungstage veranlasst wurde. — Dieser einzige Zug ist es, mit dem unser Verfasser über Paulus hinaus in Einzelheiten des Lebens Jesu eingeht; denn „die Himmelfahrt (4, 14. 6, 20. 9, 24)“ ist nirgends deutlich vorausgesetzt, so wenig als die Auferstehung; sondern nur ein Eingehen des gestorbenen Christus in den Himmel, wobei die gebrauchten Ausdrücke nicht über die paulinischen hinausgehen. Der Ausdruck *εισερχεσθαι* ist durch die Parallelisirung mit dem hohepriesterlichen Eintreten ins Allerheiligste veranlasst und setzt keineswegs die Vorstellung voraus, die wir mit dem Wort Himmelfahrt bezeichnen; zumal da dieses Eingehen Jesu in unmittelbarem Zusammenhang mit seinem Todesopfer vorgestellt ist 9, 12. — Vergleichen wir die Summe dessen, was wir durch Paulus und was wir aus dem Hebräerbrief über Jesu irdisches Leben erfahren, so ist die erstere entschieden grösser. Wollen wir uns aber den immerhin bemerkenswerthen Einfluss, den Vorstellungen aus dem Leben Jesu auf die Gedankenbildung unseres Verfassers gehabt haben, erklären, so genügt hiezu die Erinnerung an die Ausbildung der Evangelienliteratur; einen unmittelbaren Zusammenhang des Verfassers mit den Uraposteln kann jene Eigenthümlichkeit also nicht beweisen. —

Erklärt sich so der Verfasser selbst nicht für einen Schüler der Urapostel, wenigstens nicht in dem Sinn, dass wir seinen Brief als ein Erzeugniss des urapostolischen Christenthums nur wegen seiner Berufung auf die direkte Ueberlieferung der Heilsthatsachen (2, 3) ansehen dürfen, verräth er ebensowenig durch ein ausserordentliches Eingehen auf das irdische Leben Jesu, dass er den Kreisen, in denen das letztere sich abspielte, besondern nahe stand, so bleibt uns zuletzt nur die Vergleichung mit anderen Zeugnissen des urapostolischen Christenthums, um die Berechtigung der These von Ritschl und Weiss zu prüfen. Hiebei müssen wir, um auf sicherem Grunde zu bauen, von dem 1. Petrusbrief und der ersten Hälfte der Apostelgeschichte, mit welchen

beiden Weiss viele mehr oder weniger zutreffende Berührungspunkte aufgezeigt hat, völlig absehen. Es bleibt uns nur die Apokalypse. Doch ist auch hier zu bemerken, dass es nicht zu erweisen ist, ob diese wohl in Kleinasien entstandene, sicher nicht von einem Apostel herrührende Schrift ein reines Zeugniss des urapostolischen Christenthums ist. Sie wird aber schon von Planck (Th. Jb. 47, S. 454 ff.) und wieder von Weiss und Ritschl mit dem Hebräerbrief zusammengebracht, so dass wir zu einer Prüfung des Verwandtschaftsgrades aufgefordert sind; diese bleibt von Bedeutung schon darum, weil wir in der Apokalypse ein unbestritten judenchristliches Schriftwerk vor uns haben. Die Bezeichnung der Christen in der Apokalypse ist *οι τηρουντες τας εντολας του θεου*, auch mit dem Zusatz *και την πιστιν Ιησου* (14, 12), *δουλοι θεου, φοβουμενοι τον θεον, ιερεις τῳ θεῳ* (1, 6. 5, 10), auch *ιερεις του θεου και του Χριστου* (20, 6), *εχοντες την μαρτυριαν Ιησου* (12, 17), ja, wenigstens mittelbar, *Ιουδαιοι*, sofern die Juden als „*λεγοντες Ιουδαιους ειναι εαυτους και ουκ εισιν, αλλα συναγωγη του σατανα*" bezeichnet sind. Keine der Bezeichnungen für die Christen im Hebräerbrief hat damit entfernt Aehnlichkeit: *αγιαζομενοι* (2, 11. vgl. 10, 10. 14), *μετοχοι, οικος του Χριστου* (3, 14. 6), *ευηγγελισμενοι* (4, 2. vgl. 6, 17) *πιστευσαντες* (4, 3), *φωτισθεντες* etc. (6, 4 f., ähnlich 10, 22 f., vgl. weiter 7, 25. 9, 28. 12, 25). (Die typologische Verwendung der alttestamentlichen Namen *λαος του θεου* und *σπερμα Αβρααμ* gehört nicht hierher, da aus ihnen jedenfalls die Auffassung des Wesens des Christenthums nicht zu erkennen ist.) — Die Vorstellung vom Himmel als einem idealisirten Urbild der Erde ist allen jüdischen Kreisen gemeinsam; überdies unterscheiden sich aber beide Schriften dadurch, dass die judenchristliche Apokalypse einen Tempel im Himmel glaubt (11, 19), der schriftgelehrte Hebräerbrief eine Hütte, dass das obere Jerusalem im Hebräerbrief himmlisches Ziel der durch die Erde nur pilgernden Christen ist (12, 22. 13, 14. vgl. Ga. 4, 26), in der Apokalypse dagegen als zweite Auflage des irdischen Jerusalem auf die Erde herabkommt (3, 12. 21, 2); so trägt die Vorstellung in der Apokalypse konkrete jüdische Farbe,

während sie im Hebräerbrief eine idealisirte Abstraktion ist, die nur ihre erste Quelle in der jüdischen Wirklichkeit hatte. Bei Ritschl (altk. K.) endlich finden wir, nachdem er den von ihm behaupteten judaistischen Charakter des Verfassers geschlossen hat aus der von dem letzteren belassenen Geltung des alttestamentlichen Gesetzes mit Ausnahme der Opferriten[1]), eine Annahme, deren Unrichtigkeit früher gezeigt worden ist, und dann die in vielen Aufstellungen vorhandene Abweichung des Verfassers von Paulus dargethan hat[2]), ein Nachweis, der zunächst nur ein negatives Resultat bietet, als einzigen von ihm gegebenen positiven Beweis für den urapostolischen Charakter des Briefes den Umstand, dass „die Prämissen zu seiner Hauptidee bei den Uraposteln gefunden werden". „Der dogmatische Hauptgedanke des Hebräerbriefes ist eine durch bestimmte Rücksichten bedingte Auslegung der Auferstehung Christi von den Todten zu himmlischer Macht." „Die Voraussetzungen zu dieser Auffassung von der Erhebung des Auferstandenen sind nun zwei: die Ansicht von dem Opfercharakter des Todes Christi und von dem Himmel als dem eigentlichen, urbildlichen Tempel." Uns interessiren von diesen grossentheils fraglichen Aufstellungen hier nur die beiden letzten: für die Urapostolicität der Vorstellung vom Opfercharakter des Todes Christi beruft er sich auf 1 Petr. 1, 19 und die Apokalypse; sagt aber selbst alsbald, dass beide ganz konkret von einem Passahopfer reden (?) (was sie übrigens mit Paulus 1 Ko. 5, 7 gemein haben), dagegen Paulus auch von einem Sühnopfer spricht (Rö. 3, 25), genau wie der Verfasser des Hebräerbriefes. „Nichts desto weniger lässt sich die Abweichung der Ansicht im Hebräerbrief von der der Urapostel aus dem Zusammenhang jener beiden Prämissen erklären, ohne dass man auf Abhängigkeit von Paulus zu reflektiren braucht, bei welchem ja die Idee vom Sühnopfer anders ausgeprägt ist." Was verräth einen wahrscheinlicheren Zusammenhang? Die Umprägung einer und derselben Idee (Sühnopfer) oder die völlige Verschiedenheit zweier Ideen (Passahopfer und Sühnopfer)? Die andere

---

1) S. 161 ff. 2) S. 164 ff.

urapostolische Voraussetzung, nämlich dass der Himmel der eigentliche Tempel sei, weist Ritschl in der Apokalypse nach und findet sie schon beinahe in Act. 7, 48—50. 6, 14. Weiss (St. u. K. 69, S. 147) erkennt diese Idee als alttestamentlich und weist auf Ps. 11, 4. Jes. 66, 1 hin. Jedenfalls war sie ebenso gut alexandrinisch, als palästinensisch, schon vor der Entstehung von Hebräerbrief und Apokalypse. — Es bleibt nur noch das gemeinschaftliche Citat in Apokalypse 3, 19 und Hebr. 12, 6. Aber wie sollte diese völlig verschiedene Anführung einer gewiss bei allen Trostreden häufig benutzten Stelle des alten Testaments irgend eine Verwandtschaft beweisen?

Um den Versuch, den Hebräerbrief in nähere Parallele zu der Apokalypse zu setzen und so von dieser aus auch in jenen den urapostolischen Lehrtypus zu entdecken, endgiltig zu beseitigen, soll hier eine kurze Vergleichung der Hauptlehren in beiden Schriftstücken folgen.

Der Glaubensgegenstand der Apokalypse heisst schlechtweg Jesus (1, 9. 12, 17. 17, 6. 19, 10. 20, 4. 22, 16); nur in offenbar schon als solenn ihr überlieferten Formeln für Einleitung und Schluss findet sich *Ιησους Χριστος* (1, 1. 2, 5) und *ο κυριος Ιησους* (22, 20. 21). Der Bekenntnissgegenstand der Christen ist eben dieser Jesus (bes. 12, 17. 17, 6. 20, 4; vgl. dagegen Hebr. 4, 14). *Χριστος* ist in dem Kreis, dem sie entstammt, noch nicht zum *nomen proprium* geworden. Ausser 1, 1—5 findet dieser Ausdruck sich nur als Bezeichnung im tausendjährigen Reich (20, 4. 6) und als *appellativum* (11, 15. 12, 10. „*ο Χριστος αυτου*"). Ganz ähnlich findet sich *κυριος* ausser 22, 20 f. von Jesus nur 11, 8, aber wieder appellativisch als Verhältnissbezeichnung, nicht als Titel: *ο κυριος αυτων*, so dass es mehr als zweifelhaft bleiben muss, ob 14, 13 *κυριος* auf Gott oder auf Jesus, welche beide vorher genannt sind, zu beziehen sei; der Inhalt des ewigen Evangeliums 14, 7 macht die Beziehung auf Gott viel wahrscheinlicher. *ο υιος θεου* findet sich ein einziges Mal (2, 18), wo sogar die Analogie mit den nächststehenden Briefanfängen 2, 12 und 3, 1, wo sie beidemal lauten: „*ταδε λεγει ο εχων*", ohne eine Namensbezeichnung, die Ursprünglichkeit

zweifelhaft machen könnte. Ist es aber auch echt, so zeigt jedenfalls die Analogie mit 2, 8. 3, 7. 14, dass damit nicht ein als *nomen proprium*, als solenner Name bekannter Ausdruck verwendet, sondern das Wesen des Sprechenden nach einer Seite ausgedrückt sein will, so wie es durch die Ausdrücke *ο πρωτος και ο εσχατος, ο αγιος ο αληϑινος, ο μαρτυς ο πιστος και αληϑινος, η αρχη της κτισεως του ϑεου* nach anderen Seiten ausgedrückt ist. Beim Apokalyptiker ist also *ο υιος του ϑεου* nicht solenne Bezeichnung, noch nicht *nomen proprium* für Jesus.

Wie anders ist die christologische Terminologie im Hebräerbrief! *Χριστος* kommt 9 mal mit und ohne Artikel, *Ιησους Χριστος* 3 mal vor; *κυριος* von Jesus ist nicht selten (7, 14. 13, 20. 2, 3); 1, 10 ist sogar eine Psalmstelle, die von *κυριος* handelt, ohne Weiteres auf Christus bezogen. *υιος* und *υιος ϑεου* mit und ohne Artikel ist aber die eigentliche, specifische Bezeichnung des Glaubensgegenstandes der Christen. — Lässt eine so völlig verschiedene Terminologie zweier Schriften nicht von vornherein darauf schliessen, dass die geistige Atmosphäre, in der die letzteren entstanden, eine verschiedene war, dass der Jesusglaube des judaistischen Christenthum, der Sohngottesglaube das paulinische oder hellenistische Christenthum charakterisiren möchte?

Aber auch die Lehren über das Wesen Christi sind in der Apokalypse nur wenig ausgebildet im Vergleich zum Hebräerbrief: wir sind zunächst angewiesen auf die Bezeichnung „der erste und der letzte“ mit Synonymen (1, 17. 2, 8. 22, 13. Die Meinung von Weiss, dass 1, 14 die Haare des Menschensohnes weiss genannt werden, um ihn als den danielischen Alten der Tage zu zeichnen, ist schon darum, weil auch der Kopf als weiss beschrieben wird, unwahrscheinlich; wie die anderen Vergleichungen, so will auch diese Farbenvergleichung Sinnbild einer geistigen Eigenschaft sein, wohl der Heiligkeit.) Jene Benennung hat aber nur einen formalen Inhalt; über das sozusagen materiale Wesen Jesu ist damit nichts ausgesagt. Ausserdem findet sich einmal als bestimmtere Ausführung des „*πρωτος*“ der Ausdruck *αρχη της κτισεως* (3, 14) und ein andermal der Mysterien-

name: *ο λογος του θεου* (19, 13), der aber nichts erklärt, sondern erst erklärt sein will. Man vergleiche mit dieser äussersten Dürftigkeit die ausgebildeten christologischen Dogmen des Hebräerbriefes (1, 2 f. 7, 3), deren Ausführung für uns hier viel zu weitläufig wäre. Der grundlegende Unterschied der beiden Entwickelungsphasen ist schon dadurch genügend gekennzeichnet, dass die Apokalypse wohl einmal Jesus den Sohn Gottes nennt, der Hebräerbrief dagegen auf dieser Bezeichnung recht eigentlich sein christologisches Dogma als auf der grundwesentlichen Bestimmung aufbaut (5, 8. 3, 6. 2, 5).

Auf den irdisch erschienenen Jesus reflektiren allerdings beide Schriften so wenig in eingehender Weise, als dies Paulus und die nachpaulinische Literatur thut; doch folgern wir hieraus nur, dass die Verfasser beide nicht zu den Augenzeugen des Lebens Jesu gehört haben können. Dagegen tritt in der Auffassung des Todes Jesu wieder der Unterschied beider Anschauungsweisen scharf hervor. Jesus schwebt dem Glauben des Apokalyptikers stets als das geschlachtete Lamm vor; der Tod Jesu ist ihm so sehr das Wichtigste, dass er 12, 5 von der Geburt alsbald zum Tode eilt, Geburt und Tod in den Rahmen eines Augenblickes zusammenrückt. Von der Auferstehung im synoptischen und paulinischen Sinn ist nirgends die Rede. Der Tod selbst ist für Jesus der Eingang zur Herrlichkeit 12, 5. Der Tod erscheint 5, 5 f. als Vermittelung des Sieges. Denn es ist ein *αρνιον εστηκως ως εσφαγμενον*, als welches sich in v. 6 der siegende Löwe aus Juda von v. 5 darstellt. Die Offenbarung *εγενομην νεκρος και ιδου ζων ειμι* (1, 18. 2, 8) scheint dem Apokalyptiker fast eine neue zu sein; jedenfalls ignorirt er den Thatbeweis des neuen Lebens Jesu, den dieser in seiner Auferstehung gegeben, in einer auffallenden Weise; das *ζων ειμι* scheint ihm zur Zeit seines Schreibens nur eine himmlische, nicht eine auf Erden manifestirte Wirklichkeit zu haben. Diese Centralstellung des Todes wirkt beim Apokalyptiker sogar noch in massgebender Weise auf seine Vorstellung des himmlischen Jesus ein: dieser ist immer noch das *αρνιον εσφαγμενον* (5, 6. u. ö.), wo ihm nicht das

danielische Bild des Menschensohnes diese seine eigenste Vorstellung verdrängt, wie 1, 12 ff. 14, 14. Dieses erhöhte, lebendig gemachte geschlachtete Lamm theilt mit Gott die Herrschaft über sein Reich (3, 7. 11, 15. 12, 10) und ist *αρχων των βασιλεων της γης, κυριος κυριων* und *βασιλευς βασιλεων* (1, 5. 17, 14. 19, 16). In den wichtigsten Augenblicken der weltgeschichtlichen Entwickelungen greift der Erhöhte persönlich ein als Rächer und Richter. Den Gläubigen gegenüber ist er Herr (11, 8. 14, 13. 22, 20 f.); diese seine Knechte (1, 1. 2, 20). Das ist der judenchristliche Messias-König, so gut wie möglich verbunden mit der widersprechenden Thatsache des Todes Jesu. — Wie ganz anders der Hebräerbrief! Jesu Tod ist auch ihm der Mittelpunkt seiner dogmatischen Bildungen. Aber der Tod ist ein Opfertod und unter diesem Gesichtspunkt allseitig verarbeitet; während der Apokalyptiker die Schlachtung nur als eine Thatsache mit den Thatsachen des christlichen Heiles äusserlich und unvermittelt verbindet, wie wir sogleich zeigen werden. (Dass bei dem Bild des geschlachteten Lammes nicht an das Passahlamm, sondern an das jesajanische Lamm als Urbild gedacht werden muss, also keinerlei Opferidee mitwirkt, soll hier nicht erst nachgewiesen werden). Aber ebenso ist Jesus selbst durch seinen Tod vollendet (2, 10. 4, 9), seiner Stellung im Himmel würdig gemacht (5, 9) und darum mit Herrlichkeit und Ehre gekrönt worden (2, 9), was durch das Sitzen zur Rechten Gottes sich ausdrückt (1, 3. 8, 1, 10, 12). Ist dies eine Idee, in der sich Apokalypse und Hebräerbrief begegnen, so ist die Ausführung der gewonnenen Würde doch alsbald wieder eine völlig verschiedene. Der erhöhte Christus des Hebräerbriefes ist Hohepriester, *αρχιερευς πιστος και ελεημων* (2, 17). Seine Aufgabe ist *εμφανισθηναι τῳ προσωπῳ του θεου υπερ ημων* (9, 24), *εντυγχανειν υπερ αυτων* (7, 25). Während der apokalyptische Messias-König thätig in die Entwickelung seines Reiches eingreift, schildert der Hebräerbrief seinen erhöhten Hohepriester als *εκδεχομενος εως τεθωσιν οι εχθροι αυτου υποποδιον των ποδων αυτου* (10, 13).

Auch in der Heilsbedeutung des Todes gehen beide aus-

einander. Beim Apokalyptiker hat Jesus in seinem Blut die Christen aus ihren Sünden gelöst (λυειν 1, 5) oder erkauft (αγοραζειν 5, 9). Nach dem Hebräerbrief ist das Wesen der Heilswirkung ιλασκεσθαι τας αμαρτιας (2, 17), καθαρισμον των αμαρτιων ποιειν (1, 4. 9, 22. 10, 2) απολυτρωσις των παραβασεων (9, 15), αθετησις της αμαρτιας (9, 26) αγιαζειν (2, 11. 10, 14). Finden wir hier mindestens in der Terminologie keine Berührung, so noch weniger in der dogmatischen Vermittelung dieser Wirkung des Todes. Von einem stellvertretenden Strafleiden, wie es Hebr. 2, 9. kennt, von einer Opferbedeutung des Todes Christi weiss die Apokalypse nichts; noch weniger von der Vorstellung, dass Jesus dabei selbst als Hohepriester fungirt habe und im Himmel fernerhin fungire. Der Tod Jesu ist der Sieg wider den Teufel; denn 12, 4 f. entrinnt er dem Teufel durch seinen Tod, und alsbald folgt die Ausstossung des Anklägers aus dem Himmel 12, 7 ff. Der Sieg (3, 21. 5, 5) wird eben als dieser Sieg gegen den Teufel zu verstehen sein. — Die zu erlösenden Menschen haben darum ihre Kleider zu waschen und zu reinigen im Blute des Lammes (7, 14. 22, 14), oder einfach δουλοι θεου zu sein, um dann mit dem Siegel der Erlösung bezeichnet zu werden. Nach dem Hebräerbrief ist die Aneignung des Heiles reich vermittelt und in viel innerlicherer Weise, als im äusserlichen Judenchristenthum der Apokalypse. Von der echt jüdischen Hoffnung, dass die Christen herrschen werden über die Erde (5, 10), weiss der Hebräerbrief so wenig, als von der Auffassung der Christen als ιερεις (1, 6. 5, 10). So gehen in allen Hauptpunkten ihrer Lehranschauungen beide Schriften weit auseinander, so dass die Behauptung eines verwandten Charakters schwer zu begründen sein dürfte.

Mit allgemeineren Gesichtspunkten vertheidigen den urapostolischen Standpunkt des Verfassers Planck (Th. Jb. 47. S. 448 ff.) und Köstlin (ib. 54, S. 463—82). Die Gedanken des ersteren lassen sich in folgenden Sätzen zusammenfassen: Der Paulinismus betrachtet das Christenthum anthropologisch von der menschlichen Seite aus, der Hebräerbrief theologisch von der göttlichen Seite aus. „Die innerste Eigenthümlichkeit des Hebräerbriefes besteht darin, dass es sich für ihn überall

nur um diese objektive (vom Göttlichen ausgehende) höhere Vermittelung des neuen menschlichen Verhältnisses zu Gott handelt, sein ganzes Streben nur auf die Entwickelung dieses objektiven Hohepriesterthums gerichtet ist, nirgends aber die subjektive Seite, wie diese höhere Vermittelung zu einem Eigenthum des Menschen wird, bestimmt ins Auge gefasst ist“ (S. 451). Diese These wird S. 452f. an vielen einzelnen Aufstellungen und Auffassungen im Vergleich mit denen des Paulus bewiesen. Dann schliesst Planck: Dadurch zeigt der Verfasser, „wie sehr er seinen geschichtlichen Ausgangspunkt in dem Judenchristenthum hat. Denn eben dieses ist es ja, dessen Bewusstsein noch ganz an das objektiv-Göttliche entäussert ist“ (S. 452). Der Hebräerbrief „geht ganz von der transcendenten göttlichen Seite aus, wie die judenchristliche Idee der vollendeten Gesetzeserfüllung ganz in dem objektiv-Göttlichen wurzelt“. „Seine Idee des Hohepriesterthums Christi als einer von der göttlichen Seite ausgehenden, höheren Vermittelung des neuen praktischen Verhältnisses zu Gott steht zu dem alttestamentlichen Hohepriesterthum ganz in demselben Verhältniss, wie die Gesetzeserfüllung des Judenchristenthums zu dem alttestamentlichen Gesetzesverhältniss“ (S. 454). Aber ist nicht auch das Bewusstsein des Alexandrinismus, an welchem der Verfasser das seinige jedenfalls entwickelt hat, „ganz an das objektiv-Göttliche entäussert“? und musste der alexandrinisch geschulte Verfasser diesen transcendenten Zug nicht seiner Behandlung der christlichen Religion aufprägen, er mochte mehr der judenchristlichen oder der paulinischen Auffassung der letzteren sich zugewendet haben? Ist diese transcendente Auffassung der Probleme ein Specificum des jüdischen Geistes, so dass aus ihr auf Judenchristenthum ohne weiteres geschlossen werden dürfte? Ja, hat überhaupt das Judenthum, welches durch menschliche Leistung Gott zu genügen hofft und den Nachdruck auf das erstere legt, so dass Paulus dieser Verlegung des Schwerpunktes auf die menschliche Seite in dem Aufbau seines Systems nur gefolgt ist, hat mit ihm das urapostolische Christenthum, das den Standpunkt der Apokalypse und des Ebionitismus aus sich hervortreiben konnte,

so viel wir hieraus schliessen können, vorwiegend jenen transcendenten Charakter gehabt? Kann man behaupten, dass „die judenchristliche Idee von der vollendeten Gesetzeserfüllung ganz in dem objektiv-Göttlichen wurzelt“? Fasst es Paulus nicht richtiger in seinem Princip, wenn er den judaistischen Neigungen ein *επιτελειν εν σαρκι* Ga. 3, 3, ein *εκπιπτειν της χαριτος* sc. *του θεου* Ga. 5, 5 vorwirft?

Köstlin (a. a. O.) urtheilt: „Der Brief gehört, was den Ausgangspunkt der Lehre seines Verfassers betrifft, dem Judenchristenthum an; er stellt uns ein auf Anregung des Paulinismus geistig umgebildetes Judenchristenthum dar“ (S. 476). Zuerst weist Köstlin (S. 468—74) die Lehrpunkte, in denen sich der Verfasser von Paulus unterscheidet, nach. Wir wollen sie nur darauf ansehen, ob sie gerade judenchristliche Grundlage verrathen, mehr als Paulus selbst solche verräth. Dass der Verfasser keine die Gesetzeserfüllung unmöglich machende Gewalt der Sünde über den Menschen mit allen Konsequenzen dieser Anschauung kennt, vielmehr von dem Princip der Freiheit des menschlichen Willens ausgeht, beweist nur, dass er dem Paulus an religiöser Tiefe nachsteht und zur populären Auffassung der ethischen Verhältnisse, wie sie unter Juden und Heiden, in allen Kreisen herrschend war, zurückgekehrt ist. Zu der scheinbar judenchristlichen Schätzung der guten Werke (13, 16. 6, 3—12) vergleiche man Paulus in 2 Ko. 5, 9. Rö. 12, 2. Phi. 4, 8 f., ganz abgesehen noch von Rö. 2, 6 ff. Die Forderung der *μετανοια* (6, 1. 9, 14) kennt Paulus auch als zu den Grundlagen christlichen Lebens gehörig (Rö. 2, 4. 2 Ko. 7, 9. 10. 12. 21). Wenn der Verfasser Glaube und Heiligung ganz in gleicher Linie fordert, so ist dies nur eine Fortsetzung der schon von Paulus betretenen Linie, um leeren Glaubensverlass abzuweisen Ga. 5, 6. 16 ff. Rö. 6. Die Unterscheidung vergebbarer und unvergebbarer Sünden (6, 4—6. 10, 26 ff.) ist neu und allerdings eine Anlehnung an alttestamentliche Bestimmungen; aber sie ist 6, 4 ff. ganz selbständig und rein innerchristlich begründet; im Abschnitt 10, 26 ff. aber ist aus v. 29 zu sehen, an was für ein *αμαρτανειν* der Verfasser bei dem Ausdruck *εκουσιως αμαρτανειν* denkt, nicht an einzelne Sünden im täglichen Leben, sondern

an das freiwillige, entschiedene Verwerfen des Christenthums; und er erklärt: wer sich so ausserhalb des Christenthums, der einzigen Sühneanstalt stellt, für den giebt es kein anderes Sühnopfer mehr. Hat dieser rein logische Gedanke etwas mit den judaistischen Klassifikationen der Sünde zu thun? Das „paulinische Bewusstsein, dass mit dem Christenthum das Bestimmtwerden des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch nach dem strengen Massstabe der vergeltenden Gerechtigkeit, wie es dem alten Bunde eigenthümlich war, aufgehört habe", kann ich in Rö. 1, 18. 2, 5 ff. 1 Ko. 3, 17. 2 Ko. 5, 10 nicht stärker finden, als im Hebräerbrief. Die Besiegung der Feinde Christi wird von Paulus 1 Ko. 15 (vgl. bes. v. 27 f.), das letzte Gericht überall (vgl. bes. 1 Ko. 4, 4 f. Rö. 2, 16) Gott zugeschrieben, ebenso wie im Hebräerbrief. — Die scheinbaren oder wirklichen Abweichungen von Paulus auf Einfluss des „allgemein apostolischen Christenthums" zu deuten und damit dem Verfasser einen judenchristlichen Charakter beizulegen, dazu giebt die bestimmte Art jener Abweichungen noch kein Recht. Weiterhin (S. 475) will Köstlin den judenchristlichen Charakter des Verfassers aus der Art und Weise erkennen, wie er von der Bestimmung des Werkes Christi für die Erlösung des Volkes Israel rede.[1]) Dass diese Auffassung der Ausdrücke an den betreffenden Stellen nicht richtig ist, haben wir schon gezeigt.[2]) So vermag auch Köstlin den Beweis nicht zu erbringen, dass der Verfasser dem urapostolischen Judenchristenthum entsprossen sei. Schmiedel[3]) sieht unter anderem auch darin, dass der Verfasser das christliche Heil vor allem in der Zukunft sucht und nicht im Stande war, die paulinische Lehre von dem gegenwärtigen Heile sich anzueignen, ein Zeichen, dass er der judaistischen Richtung zugehöre. Aber indem Schmiedel S. 51 zugiebt, dass nach dem Briefe nur als Objekt des Glaubens stets

1) Auch Lipsius, Centralbl. S. 419: „Diese Festhaltung der Bestimmung des messianischen Heiles für Israel als Volk ist es, was für den judenchristlichen Standpunkt des Verfassers den Ausschlag giebt." Alle anderen Gründe hat Lipsius ebendort als nicht beweiskräftig dargestellt.

2) S. 453 ff. 3) a. a. O. S. 52.

das zukünftige Heil gedacht sei, nicht aber die Gläubigen in der Gegenwart überhaupt noch kein Heil geniessen, wird er kaum die Möglichkeit leugnen können, dass die alexandrinische Weltanschauung des Verfassers zur Erklärung jener Verschiebung des Hauptgesichtspunktes in die jenseitige Zukunft ausreiche. Und da sich die Judaisten das zukünftige Heil als irdisches, als 1000 jähriges Reich dachten, so ist gerade in diesem Punkte die Verwandtschaft mit denselben viel weniger bezeichnend, als die fundamentale Differenz, die gegen judaistische Einflüsse spricht. Wenn aber Schmiedel (S. 61) darauf aufmerksam macht, wie der Verfasser unseres Briefes im Unterschied von Paulus auf das endgiltige Schicksal des jüdischen Volkes in seinen eschatologischen Abschnitten gar nicht reflektirt, so lässt uns dies eben nicht einen Schüler des palästinensischen Urchristenthums, sondern einen der jüdischen Nationalität ferner und kühler gegenüberstehenden Alexandriner vermuthen.

Köstlin selbst nun giebt (S. 467) den Nachweis dafür, dass der Verfasser jedenfalls kein Judenchrist in dem Sinne ist, dass er einer paulinischen Richtung sich gegenüberstellen würde. Der Verfasser anerkennt die universelle Bestimmung des christlichen Heiles und die Aufhebung des Gesetzes für alle Christen, wie er in der Christologie über den judenchristlichen Messias zum paulinischen *υιος του θεου* in seiner metaphysischen Bestimmtheit, ja noch über die paulinische Formulirung des metaphysischen Unterbaues der Christologie hinaus fortgeschritten ist. Er kennt, fügen wir hinzu, überhaupt den Unterschied von Juden und Heiden gegenüber dem Christenthum, mit dem Paulus noch im Römerbrief sich auseinandersetzen musste, nicht mehr; die paulinische Forderung *ουκ ενι Ιουδαιος ουδε Ελλην* (Ga. 3, 28) ist für ihn zur völligen Wirklichkeit geworden. Die negative praktische Forderung: Aufhebung der Verbindlichkeit des Gesetzes, hat sich bei ihm in einer sehr bestimmten theoretischen Beurtheilung des Gesetzes als der vorbereitenden, verheissenden Institution mit der positivsten Begründung entwickelt: „er stellt das Christenthum dem Judenthum als das schlechthin und rein Geistige dem noch Ungeistigen, als das allein

Versöhnende und Vollendende dem nichts Versöhnenden und nichts Vollendenden gegenüber."

Aber hieraus zu schliessen, dass der Verfasser ein Pauliner, d. h. ein Paulusschüler sei, ist wiederum unberechtigt. Die Nachweise der Abweichungen der Lehre unseres Verfassers von Paulus sind nun schon so häufig geführt, dass wir uns unter Berufung auf Bleek (Hebrbr. I, S. 303 ff.), Planck (47, S. 448 ff., bes. 452 ff.), Köstlin (53, S. 410 ff., 54, S. 366 ff.; 467 ff.), Riehm (a. a. O.), Ritschl (altk. K. S. 164 ff.), Baur (neut. Th. S. 230 ff.), Wieseler (I, 55 ff., 61 ff.) und zumal auf die gründliche, eindringende Darlegung von Schmiedel (a. a. O. zusammengefasst S. 62 f.) dieser Aufgabe entheben können. Der Verfasser kann, da er, obwohl in vielen Punkten mit Paulus sich berührend, doch stets eigene Gedankengänge, eigene Beweise, andere Begriffsbestimmungen aufweist, in keiner Weise als ein Vertreter der paulinischen Theologie bezeichnet werden. Aber sicher ist dennoch, dass der Verfasser die paulinische Literatur, mindestens den Römerbrief und den ersten Korintherbrief, kannte und anerkannte. Beweisend ist das mit Rö. 12, 19 übereinstimmende, von der LXX ganz gegen des Verfassers consequente Gewohnheit abweichende Citat Hebr. 10, 30; ausserdem finden sieh Anklänge Hebr. 13, 9 und Rö. 14, 3 f; Hebr. 6, 13 f. und Rö. 4, 20; Hebr. 10, 38 und Rö. 1, 17; Hebr. 6, 12 und Rö. 4, 13. In Betreff des Korintherbriefes hat es Holtzmann (Z. f. w. Th. 67, S. 4 ff.) nachgewiesen: vgl. Hebr. 2, 4 und 1 Ko. 12, 4. 7—11; Hebr. 2, 8 und 1 Ko. 15, 27; Hebr. 2, 10 und 1 Ko. 8, 6; Hebr. 2, 14 und 1 Ko. 15, 26; Hebr. 3, 7—19. 12, 18—25 und 1 Ko. 10, 1—11; Hebr. 5, 11 ff. und 1 Ko. 3, 1 ff.; Hebr. 5, 14 und 1 Ko. 2, 6; Hebr. 6, 3 und 1 Ko. 16, 7; Hebr. 9, 26 und 1 Ko. 10, 11; Hebr. 10, 33 und 1 Ko. 4, 9; Hebr. 11, 1 und 1 Ko. 15, 19 (Uebergang des Begriffs des Glaubens in den der Hoffnung); Hebr. 13, 10 und 1 Ko. 10, 14—21; Hebr. 13, 20 und 1 Ko. 7. 15. 14, 33. Weiterer Ausführungen entheben uns die Zusammenstellungen der dem Verfasser mit Paulus gemeinsammen Lehraufstellungen von Holtzmann (Schenkel's Bibell. II, S. 621 f.) und Schmiedel (a. a. O. S. 10 f.). Wenn der Verfasser so den ursprünglichen Paulinismus kannte

und mit keiner Silbe gegen irgend eine Aufstellung des Paulus polemisirt, vielmehr die grossen Grundgedanken von Paulus völlig acceptirt hat, so muss er, wenn er sich auch nicht seine Theologie aneignete, doch Paulus vollständig anerkannt haben; er kann nicht einer Richtung angehört haben, die irgendwie gegen Paulus zurückhaltend sich verhielt.

Da so der Brief weder einen judenchristlichen, noch einen paulinischen Verfasser hat, so schien Schwegler und Baur das einzig mögliche Dritte, dass er einen Vermittelungsversuch zwischen jenen zwei Richtungen darstelle (Baur, Christenthum der drei ersten Jahrh. 63, S. 109 ff.). Freilich musste dies begründet werden mit einer Auffassung des Briefes, die wir nicht bestätigen konnten: „Das Hauptmoment ist die Stellung des Christenthums zum Judenthum" (neut. Th. 64. S. 320), während der Verfasser vielmehr nur die Erhabenheit und Vollkommenheit des Christenthums durch theoretische Vergleichung mit dem Erhabensten und Vollkommensten, was es nach dem Glauben jedes Christen neben dem Christenthum gab, mit dem Judenthum darthun wollte „es sind im allgemeinen dieselben Gegensätze, in die sich der Apostel Paulus hineinstellt" (a. a. O. S. 110), während im Briefe von „Gegensätzen" gar nicht die Rede ist; „es gehört zum judenchristlichen Charakter des Briefes, dass er vom Heidenthum schweigt und es stillschweigend im Judenthum begreift", während er nach unserer Meinung von Heidenthum und Judenthum schweigt, und nur das Christenthum kennt, dem er die alttestamentlich geweihten Namen giebt. Ueberdies aber ist zu entgegnen mit Köstlin: „Von einem Versuche, Judenchristenthum und Paulinismus einander näher zu bringen oder den Gegensatz in einem höheren Dritten aufzulösen, findet sich im Hebräerbrief nichts." [1]) Weder tritt irgendwo das Bestreben dazu ausgesprochen hervor, noch taugen seine positiven Aufstellungen dazu. Sein scharfes Urtheil über die Unvollkommenheit des alten Bundes ohne jegliche Restriktion und ohne jegliche Anerkennung einer auch nur relativen

1) Ebenso Lipsius a. a. O. S. 419 „ohne bestimmte Tendenz auf Vermittelung".

Berechtigung des Judaismus war nicht geeignet, Judenchristen zu gewinnen; da war Pauli Schätzung des *νομος* als *αγιος, δικαιος, αγαθος, πνευματικος* (Rö. 7, 12. 14) und seine Anerkennung desselben als *παιδαγωγος εις Χριστον* (Ga. 3, 24 f.) doch viel positiver und für Juden annehmbarer, als die Degradirung desselben zur *σκια των μελλοντων αγαθων*, die Taxirung desselben als *εντολη σαρκικη* und *δικαιωματα σαρκος* herbeiführend (Hebr. 10, 1. 7, 16. 9, 10) Während Paulus den Grund, warum das Gesetz nicht selig machte, nicht im Gesetz, sondern in der menschlichen Schwachheit erkennt (Rö. 7, 14), sieht ihn unser Verfasser in dem *ασθενες και ανωφελες* des alten Bundes selbst (7, 18)[1]).

Der Hebräerbrief ist kein judenchristliches Produkt im Sinn des Anschlusses an das palästinensische urapostolische Christenthum und ist kein paulinisches Produkt im Sinn des schülermässigen Anschlusses an Paulus; aber ebensowenig hat er es mit diesen beiden Richtungen in dem Sinne zu thun, dass er zwischen ihnen vermitteln, sich mit ihnen auseinandersetzen wollte. Die Vorstellung, welche wir durch unsere Untersuchung über den Standpunkt desselben erhalten, ist vielmehr folgende: Die Hauptziele des Paulus sind erreicht: die universelle Bestimmung des Christenthums und die Aufhebung des Gesetzes für sämmtliche Christen. Die Christologie, die Paulus vertrat, ist in ihrer Grundrichtung, der metaphysischen Festwurzelung, anerkannt, wie sich denn der alexandrinisch-gebildete Lehrer, der unseren Brief schrieb, darin mit seinen Lesern völlig eins weiss.[2]) Von einem Einfluss des palästinensischen Christenthums der Urapostel ist nichts zu bemerken. Dagegen ist ebensowenig das Detail der Theologie des Paulus, seine Beweisgänge, seine Einzel-

1) Dagegen glaubt Schenkel, Christusbild der Ap. S. 122, der den Verfasser einen „judenchristlichen Pauliner" nennt, zu erkennen, dass der Verfasser „in seiner Beweisführung geflissentlich die Punkte zu umgehen suchte, durch welche die paulinische Theologie den Judenchristen so anstosserregend geworden war".

2) Vgl. Köstlin 54, S. 467: „Der Brief setzt die Thatsache, dass durch Paulus die Schranken des Judenthums bereits durchbrochen und eben hierdurch auch für Andere die Erhebung zu dem Gedanken

anschauungen normativ; sondern in völlig selbständiger Weise kann sich neben ihr in der durch Paulus entjudaisirten Kirche eine andere christliche Theologie auf den paulinischen Grundanschauungen entwickeln und den Gemeinden präsentiren. Bei dem einzigen auf uns gekommenen ausgebildeten theologischen System, das dieser Freiheit seine Entstehung verdankt, bei dem des Hebräerbriefes sind als charaktergebende Momente neben den Resultaten der paulinischen Theologie die alexandrinische Philosophie und das in der Christenheit als heilige Autorität anerkannte alte Testament zu bemerken, deren Ideen, von letzterem namentlich die auf den Kultus bezüglichen in der Thorah modificirend auf die Entwickelung der auf paulinischer Grundlage sich frei entfaltenden christlichen Theologie einwirken. Ausserdem ist ein bedeutender Nachlass der ethischen Tiefe und der mystischen Wärme zu spüren, dem hauptsächlich die Abweichungen von Paulus Schuld zu geben sind. Jenen Nachlass selbst aber dem Einfluss des Judenchristenthums, statt der Trägheit des Fleisches, dem natürlichen, so oft in der Geschichte, vor allem in der Reformationsgeschichte zu beobachtenden Gesetze des menschlichen Geistes, nach welchem er sich auf einer reine Höhe nicht lange zu halten vermag, vielmehr auf eine grosse Erhebung bald ein Nachlass folgt, Schuld zu geben, dazu haben wir keinerlei Recht noch Anhaltspunkt. Wir sind also in der Ueberzeugung, in der nach Ritschl (St. u. K. 66, S. 89) „die Hauptsache für das Verständniss des Briefes“ liegt, völlig mit ihm einig, dass der Brief „weder von Paulus noch in irgend einer Weise von einem Schüler des Paulus, herrührt, der eine schulmässige Abhängigkeit seiner Lehrweise von der des Paulus verriethe“. Aber ebenso sagen wir mit Delitzsch (S. 702 f.): „Die Fortbildung der christlichen Lehre vollzieht sich im Briefe an vielen Punkten

---

der Aufhebung des Gesetzes, der universellen Bestimmung des Evangeliums, der höheren Würde seines Stifters möglich, ja nothwendig gemacht war, voraus; er ist ein Beispiel der totalen Umbildung des altapostolischen Christenthums durch die von Paulus thatsächlich vollbrachte Umgestaltung des Christenthums zur Religion des Geistes.“

offenbar von paulinischen Voraussetzungen aus und in paulinischem Geiste."

4. Bestimmungsort und Entstehungszeit. Wir haben aus dem Briefe heraus den Charakter des Verfassers und die Verhältnisse der Empfänger desselben zu zeichnen gesucht, ohne Rücksicht darauf, ob wir hiefür bekannte Namen aus der ersten Zeit des Christenthums einstellen können. Es bleibt uns noch die Aufgabe, dies zu versuchen.

Was den Bestimmungsort betrifft, so haben wir freie Wahl unter allen Christengemeinden, mit Ausnahme von Jerusalem und wohl auchvon Alexandrien.[1]) In bestimmtere Grenzen weist uns der Gruss derer *απο Ιταλιας* (13, 24). Die sprachliche Form entscheidet nicht über den augenblicklichen Aufenthaltsort der Grüssenden.[2]) Aber die Thatsache des Grusses setzt voraus, dass die Grüssenden fern sind von den Empfängern und vereint mit dem Verfasser, und dass irgend ein bestimmter Grund den Gruss veranlasse. Sind die Grüssenden zu Hause, also „in Italien", so muss der Verfasser „in Italien" weilen, d. h. er muss zur Zeit wenigstens italischer Reiseprediger sein; denn nur so erklärt sich, wie er von den italischen Christen grüssen kann und warum er gerade von ihnen die Gemeinde der Empfänger grüsst. Ist diese Annahme unwahrscheinlich, so müssen die Grüssenden mit dem Verfasser beisammen sein an irgend einem bestimmten Aufenthaltsort, sei es innerhalb oder ausserhalb Italiens. Da diese „italischen" Christen aber allein grüssen, so müssen sie entweder allein bei dem Verfasser sein, so dass er nur von ihnen grüssen kann, als den derzeit allein anwesenden christlichen Brüdern, in welchem Fall aus ihrem Grusse auf den Wohnort der Empfänger nichts zu schliessen wäre. Oder, wenn auch dies unwahrscheinlich ist[3]), so weist der Gruss

1) Vgl. S. 451.

2) Vgl. S. 450. Overbeck a. a. O. 16f. Lipsius, Gött. gel. Anz. 81, S. 360.

3) Grimm hat diese Hypothese vertreten: Der Briefschreiber habe, sich irgendwo aufgehalten, wo keine Gemeinde vorhanden war; und in der Zeit, als er den Brief verfasste, haben christliche Flüchtlinge

nur von den italischen Christen auf eine besondere Beziehung zwischen ihnen und den Empfängern; die Empfänger müssen ihre Landsleute sein. Der Gruss führt uns also nach Italien, dort die Empfänger des Briefes zu suchen. Zunächst ist dann der Brief nach Rom gegangen, dem Mittelpunkt Italiens, mit dessen Gemeinde die italischen Christen gewiss schon frühe in regen Beziehungen standen. Die Grüssenden sind alle irgendwo in Italien zu Hause, und zur Zeit von ihrer Heimath fern und im Wohnort des Briefschreibers aufhältlich. Holtzmann, der diese von Wetstein schon aufgestellte, seitdem von Alford, Lipsius (Liter. Centralblatt, 1861. Nr. 27) Kurtz (S. 42 ff.), Zahn (Real E. 2. A. V, S. 666 f.), Renan (*l'Antéchrist.* S. XVIII ff.), Mangold (Bleek's Einl. 75, S. 612 f.), Harnack (*Patr. ap.* I, 1 ed. 2. S. *LV*), Pfleiderer (J. f. prot. Theol. 82, S. 501), Schenkel (Christusbild der Apostel S. 130)[1]) angenommene Hypothese der römischen Adresse des Hebräerbriefes schon 1867 (Z. f. wiss. Theol. S. 1 ff.) und neuestens (ib. 1884. S. 1 ff.) begründet hat, führt dafür vor allem die judaistischen Neigungen der Gemeinde auf, deren Bekämpfung auch nach seiner Ansicht der Brief bezweckt. Sind auch diese Gründe theilweise, wenn wir den Zweck des Briefes richtig erkannten, hinfällig, so bleiben doch die von Holtzmann namentlich in seiner neuesten Arbeit nachgewiesenen analogen Warnungen des Römerbriefes und unseres Briefes als starke Indicien, dass die Empfänger beider Briefe dieselben sein dürften, stehen; das Gewicht dieser Thatsache, sowie der anderen, dass der Brief in Rom am frühesten bekannt war und die richtige Tradition über seinen nicht paulinischen Ursprung sich dort

---

aus Italien jenen Ort berührt. Sie ist nicht unmöglich, aber etwas romanhaft; unbegreiflich aber bliebe solchen interessanten Erlebnissen gegenüber die trockene Notiz: „es grüssen Euch die von Italien." Soll sie in ihrer Trockenheit irgend einen Werth haben, so muss sie wenigstens an eine Gemeinde gerichtet sein, die für jene Italiener ein Interesse hat und ihr Schicksal im allgemeinen kennt, also wohl nach Italien.

1) Overbeck (a. a. O. S. 69) erkennt die Wahrscheinlichkeit der Adresse an, ohne sich zu entscheiden.

erhalten hat, bleibt unabhängig von der Auffassung des religiösen Charakters der dortigen Christengemeinde. Der Einwand Grimm's (Z. f. w. Th. 70, S. 40ff.), dass Rom heidenchristlich gewesen sei, der Hebräerbrief eine judenchristliche Gemeinde voraussetze, fällt bei unserer Auffassung der Empfänger des Briefes weg. Ausserdem haben Grimm (a. a. O.) und Kluge (Z. f. w. Th. 72, S. 57 ff.) noch folgende Einwendungen erhoben: Die Sympathie für den Tempelkultus wäre schwerer begreiflich bei der Entfernung, während Beschneidung, Sabbat, Festfeiern und ähnliches dann in den Vordergrund treten müsste (Grimm). Aber das erstere setzt unser Brief, wie gezeigt ist, in der Gemeinde, an die er sich wendet, nicht voraus; das letztere ist gerade in einer Gemeinde, die den Römerbrief erhalten hatte, nicht denkbar. — 12, 4 setze voraus, dass noch kein Märtyrerblut geflossen (Grimm). Das Wort sagt nur, dass die Leser noch nicht am Ende ihrer Prüfungen angelangt seien, über die Vergangenheit der Gemeinde ist darin nichts ausgesagt. Die ἐκβασις (13, 7) ist der natürliche Ausdruck für ein Martyrium, nicht für ein sonst erbauliches Lebensende im Frieden. — Wenn Grimm aus 10, 32 den Eindruck gewinnt, dass die Gemeinde „seit ihrer Gründung keine wesentliche Aenderung ihres Personalbestandes erfahren hatte und zur Zeit der Abfassung des Briefes noch aus den Erstbekehrten bestand", so ist damit zuviel aus den Worten geschlossen. Man kann φωτισθεντες auch als Wesensbezeichnung der Geprüften ansehen (statt als Zeitbestimmung), mit dem Zweck, hervorzuheben, dass sie in jenen Verfolgungstagen sich als Erleuchtete gehalten und bewährt haben, während sie jetzt in der Gefahr stehen, abzufallen (παραπιπτειν 6, 4 u. 6). — Kluge meint, die Verschiedenheit des Lehrbegriffes im Römer- und im Hebräerbrief sei so gewaltig und durchgreifend, dass unmöglich die in beiden angeredeten Gemeinden identisch sein können. Aber sollte der genuine Paulinismus, und zwar gerade in Rom, wohin gewiss schon damals alle Bewegungen innerhalb der christlichen Gedankenwelt ihre Wellen warfen, 20 Jahre lang und darüber unverändert die Gemeinde beherrscht haben? Dürfen wir uns überhaupt die dogmatischen Sinne der

Gemeinden so fein denken, dass sie den Paulinismus völlig aufnehmen und seine Theorien von denen des Hebräerbriefes scharf unterscheiden konnten, wenn das praktische Resultat der Theorien so völlig sich deckte, wie bei Paulus und Hebräerbrief? „Hinzukommt," fügt Kluge bei, „dass ein λογος παρακλησεως, auf solcher paulinischen, der Gemeinde bereits bekannten Grundidee ruhend und auferbaut, zu Rom wirkungslos hätte bleiben müssen als verblasste Wiederholung dessen, was der Gemeinde bereits bekannt war, was dieselbe viel besser und zuverlässiger aus Paulus Zuschrift hätte gewinnen können und müssen." — Wenn sie's nun aber nicht gewonnen hat? Und sind neue Eindrücke nicht immer eindringlicher als alte? Konnte unser Verfasser nicht hoffen, durch seine völlig andersartige originale, dazu rhetorisch überwindende Darlegung der Erhabenheit des Christenthums auch die Gemeinde, die einen Römerbrief Pauli besass, gerade darum, weil er ihr nichts ihren bisherigen christlichen Ueberzeugungen Widersprechendes bot, vor dem drohenden Abfall erfolgreich zu bewahren?

Aber warum ist diese Adresse nicht angegeben? Keine der bisher versuchten Erklärungen für diese Erscheinung, die doppelt auffallen muss, wenn der Brief an eine so bekannte Gemeinde, wie die römische, gerichtet war, befriedigt.[1] Die nächstliegende hat man noch nicht vorgeschlagen. Es ist oben als nachgewiesen vorausgesetzt worden, dass der Brief konkrete Verhältnisse im Auge habe, also keine Ab-

1) Vgl. Overbeck a. a. O. S. 14. Auch der neueste Erklärungsversuch von Holtzmann (a. a. O. S. 5), die Adresse fehle, weil „das eigenthümlich abgegrenzte Publikum des Briefes nur schwer zu definiren und mit einer bestimmten Formel zu bezeichnen war", hängt an der gewagten Vermuthung, dass der Brief „sich in einer grossen und gemischten Gemeinde denjenigen Kreis, für welchen er verständlich und deshalb bestimmt war, selbst suchen sollte". Denn über den Durchschnittsgrad des Verständnisses der Gemeinde giengen auch die Paulusbriefe hinaus und waren doch anerkannter Massen an die Gesammtgemeinden gerichtet. Dem Wort Hebr. 13, 17 entspricht 1 Ko. 16, 16, dem Gruss an παντας αγιους der an παντα αγιον Phi. 4, 21, der Fassung des Grusses an die ηγουμενοι 13, 24, wodurch diese von der Adresse ausgeschlossen scheinen, der Gruss 1 Thess. 5, 26.

handlung ist und an einen bestimmten Leserkreis gerichtet sein muss. Aber der Schluss, dass dieser Leserkreis darum nothwendig in einer einzigen Gemeinde versammelt zu suchen ist, scheint zu eilig. Die Stellen, die Köstlin (53, S. 427 f.) zum Beweis dafür anzieht, dass die Leser „eine unter sich zusammengehörige (3, 12 f. 6, 1. 9. 12, 12 ff.), unter gemeinsamen ηγουμενοι stehende (13, 7. 24), durch vollkommen gleiche Schicksale (10, 32—34) unter sich verbundene Gemeinschaft" bildeten, „deren einzelne Mitglieder ungefähr zu gleicher Zeit zum Christenthum bekehrt worden waren (10, 32) und zu der Zeit, als der Verfasser schrieb, insgesammt ungefähr auf einer und derselben Stufe der christlichen Erkenntniss und des christlichen Lebens sich befanden" (5, 12. 12, 5. 12), scheinen hiefür nicht bestimmt genug zu lauten. — Die Benutzung von 10, 32 in der von Köstlin geschehenen Weise ist vorhin zurückgewiesen worden; ist es doch überdies mehr als unwahrscheinlich, dass auch nur um das Jahr 70, geschweige später, Gemeinden existirten, deren Mitglieder etwa zur gleichen Zeit bekehrt wurden, sondern gewiss bestanden schon damals ausser den allerjüngsten Gemeinden alle aus einem Stamm von Zuerstbekehrten und einem Nachwuchs von Hinzugetretenen. Auch die Vorwürfe 5, 12 und die Mahnungen 12, 5. 12 müssen trotz ihrer Allgemeinheit eben so wenig nothwendig an die Gesammtheit gehen, als ähnliche Mahnungen in den Briefen Pauli. Ja, Mahnungen wie 3, 12 f. 12, 15 zeigen, dass die Stufen der Entwickelung und Festigkeit verschieden waren. Die Schicksale aber waren ebenso nach 13, 3 und 10, 33 verschiedene; und auch mehrere, unter sich verschiedene ηγουμενοι werden gegrüsst 13, 24 (*παντας τους ηγουμενους υμων*), während die Stellen 3, 12 f. 6, 1. 9. 12, 12 f. nichts für die locale Zusammengehörigkeit der Angeredeten beweisen. Man vergleiche nur den ganz ähnlichen Ton des encyclischen 1. Petrusbriefes. — So legt sich denn die Vermuthung nahe, der Brief möchte an die Gemeinden Italiens gerichtet sein, wohin der Gruss von *οι απο Ιταλιας* und nicht *Ρωμης* zunächst auch weist. Daher der Gruss an *παντας τους ηγουμενους*, während die Mahnung nur hiess *πειθεσθε τοις ηγουμενοις*, weil da je die ηγουμενοι jeder

Gemeinde gedacht sind; daher die Ausführung der verschiedenen Grade der Verfolgung, die nahe legt, die Gemeinde Roms sei gemeint mit τουτο μεν ονειδισμοις τε και θλιψεσιν θεατριζομενοι, die Landgemeinden aber mit τουτο δε κοινωνοι των ουτως αναστρεφομενων γενηθεντες. Auch die ausdrückliche Mahnung zur φιλοξενια, die unser Brief mit 1 Petr. 4. 9 (allerdings auch mit Rö. 12, 13) gemein hat, würde hiezu besonders passen. Unser Brief würde dann unter die encyclischen Schreiben gehören, deren wir in Apok. 1—3, Epheserbrief und 1. Petrusbrief noch drei im neuen Testamente finden, während 1 Joh., Jac., 2 Petr., Jud. eine weitere Stufe der kirchlichen Entwickelung durch ihre katholische Adresse repräsentiren. Bei dieser Bestimmung des Briefes liesse sich das Verlorengehen der Adresse am leichtesten und natürlichsten begreifen, indem die einzelnen Abschrift nehmenden Gemeinden die encyclische Adresse wegliessen.[1]) Vor allem aber erklärt sich dadurch, dass der Brief von Rom aus sofort, nachdem man eine die encyclisch lautende Adresse bei Seite lassende Abschrift genommen hatte, an die übrigen Gemeinden Italiens versandt wurde, am leichtesten, wie er später der römischen Gemeinde, vielleicht unter Mitwirkung der Wirren einer Verfolgung, abhanden kommen konnte, während dies schwerer sich begreift, wenn er nur und ausdrücklich der Gemeinde von Rom

1) Vgl. hierüber die Erklärungsversuche von Kurtz a. a. O. S. 17; Grimm a. a. O. S. 21—23; Overbeck. Overbeck's Vermuthung (a. a. O. S. 14), dass die Adresse als ein Verräther des wahren Ursprungs des Briefes von denjenigen, die ihn in den Kanon aufnehmen und die hiebei das Princip der Apostolicität hatten, beseitigt worden sei, leidet an so vielen Schwierigkeiten, dass sie, so lange noch andere Auswege möglich sind, unannehmbar ist. Abgesehen davon, dass das hypothesirte Kanonisationsprincip noch bezweifelt werden kann, wie konnte denn so rasch die bis dahin aus der Adresse fliessende wahre Tradition durch plötzliche Unterdrückung der ersteren mit unterdrückt werden? Und warum mussten sie denn absolut den Hebräerbrief mit im Kanon haben, wenn er ihnen doch nicht als apostolisch vorlag? Und warum änderten sie nicht lieber die Adresse nach den paulinischen Formen, statt sie zu streichen und damit dem Brief ein ganz unpaulinisches äusseres Gepräge zu geben?

zugeeignet war. — Endlich aber erklärt sich hieraus das Fehlen eines brieflichen Einganges, der bei der erweiterten Adresse schwer einen konkreten Charakter gewinnen konnte und darum dem Verfasser kein Bedürfniss war. Eine weitere Erklärung dieses Mangels giebt soeben Holtzmann (a. a. O. S. 4), die auch bei der erweiterten Adresse zutrifft, indem er vermuthet, dass der Verfasser, „den Lesern hinlänglich bekannt“, „im Geiste anwesend“, jenes Bedürfniss nicht kannte, was doppelt viel erklärt, wenn wir annehmen dürfen, dass er erst seit kürzester Zeit von ihnen, vielleicht durch die Stürme der Verfolgung getrennt war.

Betreffend die Zeit der Abfassung des Briefes ist zu Anfang die Unbeweisbarkeit der Ansicht, der Brief müsse vor 70 geschrieben sein, ausführlich gezeigt; dagegen ist die Möglichkeit einer so frühen Entstehung noch offen. Doch machen schon die Präterita 9, 1. 2. die Existenz des Tempels zweifelhaft. Das kühne Wort *εγγυς αφανισμου*, angewendet auf die Zeit von Jeremias (8, 13), ist viel leichter denkbar angesichts des zerstörten Tempels. Ebenso scheint die unbewiesen aufgestellte Behauptung *ου γαρ εχομεν ωδε μενουσαν πολιν* (13, 14), zumal wenn der Brief an Judaisten geschrieben wäre, viel klarer in ihrer kurzen Wahrheit, wenn die Geschichte schon ihr Ja dazu gesprochen hatte. Das stete Argumentiren von der *σκηνη* aus mit konsequenter Uebergehung des Tempels begreift sich viel leichter, wenn überhaupt nur noch das Schriftbild der *σκηνη*, nicht mehr aber der Tempel auf Zion die Geister beherrschen konnte. Auch das Zurückgehen von *εξω της πυλης* auf *εξω της παρεμβολης*, sobald der Verfasser von der Gegenwart redet, während an sich *πυλη* gewiss seinem Gedanken ebensogut zum Typus gedient hätte, als *παρεμβολη*, lässt vermuthen, dass die *πυλη* eben nicht mehr existirte. Ausser diesen Wahrscheinlichkeitsgründen lassen sich noch andere aufstellen, wie sie schon Schwegler gesammelt, Köstlin (54, S. 418 f.) zu widerlegen gesucht hat: Nach 5, 12 könnten die Leser insgesammt schon *διδασκαλοι* sein der Zeit nach; wenn nun Köstlin auch auf 1 Ko. 12, 28 f. hinweist, so ist zu bedenken, dass in Korinth wohl einzelne hervorragende Männer es schon zur

Reife eines διδασκαλος gebracht hatten, hier aber der ganzen Leserschaft dies zugemuthet wird und zwar nicht auf Grund eines χαρισμα, sondern δια τον χρονον. Es ist wahr, dass sich nicht berechnen lässt, was für ein Zeitmass der Verfasser sich dabei wohl gedacht habe, aber gewiss ein hinlänglich gedehntes, sonst konnte er nicht durch οφειλοντες es als eine zwingende sittliche Nothwendigkeit aufstellen. — Die Zeitbestimmung „τας προτερον ημερας" beweist weder für, noch gegen; sie ist dehnbar. — 13, 7 scheint auf eine Zeit zu führen, wo die Lehrer und Gründer der Gemeinde nicht mehr da sind; und wenn man zur Erinnerung an ihr Martyrium mahnen muss, so ist wohl über das an sich doch gewiss eindruckskräftige Ereigniss schon eine längere Zeit hingegangen; dies führt mit Wahrscheinlichkeit auf eine ziemlich spätere Zeit als ungefähr 66—68, da 64 noch so nahe war. Ein ähnlicher Schluss lässt sich aus der gleichen Art der Besprechung der ersten, gewiss neronischen Verfolgung 10, 32 ff. ziehen. — Aus der Stelle 2, 3 lässt sich eine einzelne Generation mit Bestimmtheit nicht entnehmen; doch scheint der Ausdruck εβεβαιωθη und die Präposition εις eher auf eine schon länger vermittelte Ueberlieferung zu deuten. — Bekanntschaft mit der Apokalypse[1]) lässt sich allerdings nicht nachweisen; dagegen macht die Benutzung der Paulusbriefe (mindestens Römer- und erster Korintherbrief), eine Zeit wahrscheinlich, in der diese ihren individuellen Charakter in Bezug auf Schreiber und Empfänger schon etwas abgestreift hatten und zum Gemeingut, sozusagen zum Schriftthum der Kirche geworden waren. — Nun aber lässt sich endlich noch vermuthen, dass die 10, 32 ff. erwähnte Verfolgung die neronische gewesen war, der auch die Farben der allgemeinen Schilderung von Glaubensheroen 11, 35—37, wie Holtzmann gezeigt hat, mindestens gut entsprechen, wenn sie nicht geradezu ein Widerstrahl derselben sind. Dann aber ist wohl keine andere Wahl, als bei der Verfolgung, welche unseren Brief veranlasst hat, an die domitianische zu denken, wie dies Holtzmann (Z. f. w. Th. 67,

1) Schwegler.

S. 5—8) wahrscheinlich zu machen versucht hat. Diese Zeitbestimmung trifft mit unserem Resultat betreffs des so verwandten ersten Petrusbriefes[1]) trefflich zusammen. Ein Grund ins zweite Jahrhundert herabzugehen, ist nicht vorhanden. Der Verfasser, der, wie Holtzmann aus dem Ausdruck „ινα αποκαταστα θω υμιν“ (13, 19) mit Recht schliesst, den Empfängern ursprünglich nahe war, war dann wohl ein angesehenes Mitglied der römischen Gemeinde, welches von dort aus auch über die übrigen Gemeinden Italiens eine autoritative Stellung gewonnen hatte. Er selbst und vielleicht *οι απο Ιταλιας* mit ihm gehörten zu den römischen Christen, die von Domitian verbannt der Rückkehr entgegenharrten (13, 23). Doch das sind Vermuthungen. Die Gründe seiner Abwesenheit können auch andere gewesen sein. —

So fassen wir als Resultat zusammen: der heute sogenannte Hebräerbrief ist ein Mahnschreiben eines alexandrinisch gebildeten angesehenen Mitgliedes der römischen Gemeinde, das zur Zeit von Rom und wahrscheinlich auch Italien ferne war, an die Gemeinden Italiens aus der letzten Zeit des Domitian, mit dem Zweck, die Gemeinden, die Verfolgung zu leiden hatten, fest an das Christenthum zu ketten. Die ruhig und objektiv abhandelnde, beinahe theologisch entwickelnde Form des Briefes legt den Gedanken nahe, ob auf sie vielleicht die Gewohnheit des Verfassers, bei den Versammlungen der Christen die Homilien zu halten, möchte eingewirkt haben, ob vielleicht der Brief selbst seinem Haupttheile nach aus Homilien des Verfassers entstanden ist und wir in seiner Art der Beweisführung ein Beispiel für die Art und Methode jener Zeit, in den Homilien die Christen in ihrem Glauben zu gründen und zu erbauen, erkennen dürfen. Jedenfalls aber erkennen wir in dieser Urkunde aus der urchristlichen Zeit, wie der Alexandrinismus neben dem Paulinismus die universale Auffassung des christlichen Heiles in der jungen Christenheit vertritt und als eine von allem Judaismus freie, mit dem palästinensichen Christenthum viel

---

1) Vgl. Jahrb. für prot. Theol. 1883, S. 475. Die Verwandtschaft beider Briefe ebenda 487 ff.

weniger, als mit dem Paulinismus Fühlung habende Richtung bestimmend auf die Gedanken- und Begriffswelt, wie auf die Terminologie der werdenden christlichen Theologie einwirkt. Durch seine Vermittelung gewinnt nicht zwar der Judaismus, aber die Begriffswelt des alten Testaments hierauf massgebenden Einfluss und mit dem letzteren schleicht sich dann der gesetzliche Sauerteig auch in die universalistischen Gemeinden und Lehraufstellungen ein, der den Schein erwecken kann, als hätte das judaistische, antipaulinische Christenthum nach Pauli Tod massgebenden Einfluss auf die werdende Kirche gewonnen.

Ueber die
dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebenen vier Homilien und den ΧΡΙΣΤΟΣ ΠΑΣΧΩΝ.

Von

Dr. Johannes Dräseke.

Betreffs der unter dem Namen des Gregorios Thaumaturgos überlieferten vier Homilien, dreier auf die Verkündigung der Maria (*εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας*) und einer auf das Epiphanienfest oder Christi Taufe (*εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια*), hat Victor Ryssel, welcher zuletzt in einer Einzeldarstellung des grossen Pontiers Leben und Schriften behandelte[1]), in seinem Werke S. 36—38 nur einen kurzen Ueberblick über die bisherigen Verhandlungen gegeben, ohne sich selbst für oder wider die eine oder die andere Ansicht auszusprechen. Die Meinungen über dieselben sind recht verschieden von einander ausgefallen; der letzte Gelehrte, der ein Urtheil über die Reden abgab, scheint Fabricius zu sein, dasselbe lautet: *harum homiliarum nulla non videtur nomen ac titulum Gregorii mentiri.* Die Zweifel an der Echtheit beginnen mit der *editio princeps* des Gregorios Thaumaturgos von Gerhard Vossius (Mainz, 1604), eine vollständige Uebersicht über den Verlauf der Untersuchungen der älteren Gelehrten giebt Leo Allatius in seiner *Diatriba de Theodoris et eorum scriptis*[2]), aus der auch Ryssel hauptsächlich geschöpft hat.

1) Victor Ryssel, Gregorius Thaumaturgus. Sein Leben und seine Schriften. Nebst Uebersetzung zweier bisher unbekannter Schriften Gregors aus dem Syrischen. Leipzig, L. Fernau. 1880.

2) *Num. LXII, de Theodoro, qui postmodum Gregorius et Thaumaturgus dictus est* — bei *Migne*, *Patrologiae Graecae tom. X*, S. 1205—1232.

Um die missliche Frage weiter zu führen und sie womöglich zum Abschluss zu bringen, müssen wir zum Ausgangspunkte, den die Untersuchung über die Echtheit mit Gerhard Vossius nahm, wieder zurückkehren. Dieselbe knüpft sich an die dritte Rede zu Mariä Verkündigung. Vossius fand diese Rede hinter zwei anderen Reden desselben Inhalts und unter demselben Namen des Gregorios Thaumaturgos in einer sehr alten Handschrift der Cryptoferratensischen Bibliothek. Er erklärte den Stil und den Inhalt, die Darstellungsweise und den Sprachschatz in derselben für so vollständig übereinstimmend mit denen der ersten beiden Reden, dass er sich höchlichst darüber verwunderte, wie Aloysius Lipomanus dazu gekommen, in den *Vitae Sanctorum* diese Rede als ein Werk des Johannes Chrysostomos zu veröffentlichen, dessen Urheberschaft ihm ausserdem aus dogmatischen Bedenken, die Leo Allatius jedoch für hinfällig erachtet, unmöglich schien. Letzterer verwarf vielmehr entschieden des Vossius aus der Sprache der Reden entnommenen Beweisgründe, indem er auf des Gregorios aus seinen Schriften genügend bekannten, unbeholfenen, jeglichen rednerischen Schmuckes baaren Stil verwies, den jeder, wenn er sich nicht absichtlich dafür die Augen verschliesse, auf jeder Seite sogar seines Panegyrikos erkennen könne, einer Schrift, in welcher doch Gregorios, wenn anders er es gewollt oder dazu im Stande gewesen, rednerischen Schmuck, Feinheit und Anmuth des Ausdrucks hätte zur Anwendung bringen müssen. In dieser dritten Rede aber, wie auch in den beiden anderen, urtheilt er, ergehe sich der Verfasser frank und frei, wie ein edles, reich geschirrtes junges Ross, das der Reiter mit verhängten Zügeln über das Gefilde dahinsprengen lasse; als ob er aus dem Stegreif rede, so urkräftig und unmittelbar strömten seine Gedanken hervor, rednerisch wohl abgerundet und mit allem Schmucke versehen, dessen die Griechen sich im Panegyrikos zu bedienen pflegten. Obwohl nun Leo Allatius in Anschluss an des Bellarminus Geständniss, über die vier Reden sowohl wie über die kleine an Tatianus gerichtete Schrift *Περὶ ψυχῆς* nichts Sicheres aussagen zu können, den im allgemeinen richtigen Grundsatz

aufstellt, dass ein ausschliesslich aus der Sprache und der Darstellungsweise entnommener Beweis von sehr zweifelhaftem Werthe sei, da die Stimmung und das Alter doch auch den Stil beeinflussten, und somit Schriften, die von Gregorios herrührten, durchaus nicht alle ein und dasselbe Gepräge zu tragen brauchten: so scheint er doch, die Thatsache berücksichtigend, dass die dritte Rede nur in einer einzigen, freilich sehr alten Handschrift des Thaumaturgos Namen trägt, während hundert nicht minder alte Handschriften sie dem Chrysostomos zuweisen, dieselbe für ein Werk des Chrysostomos gehalten zu haben, als welches sie denn auch von den verschiedenen Herausgebern veröffentlicht worden ist.

Bei diesem Sachverhalte kann man nur bedauern, dass die reiche schriftstellerische Hinterlassenschaft des Chrysostomos um ein Stück bereichert worden ist, das demselben eben keine besondere Ehre macht. Das Missverhältniss zwischen der dritten Rede und den anderen dreien ist ein so in die Augen springendes, dass es verwunderlich ist, dass weder Vossius, noch Leo Allatius dasselbe bemerkten. Schon rein äusserlich fällt die Kürze der dritten Rede auf. Sie umfasst in der Migne'schen Ausgabe[1]) nur 3 Spalten, während der Umfang der ersten Rede $4^1/_3$ Spalten, der vierten $5^3/_4$ Spalten, der zweiten 8 Spalten beträgt. Auch die sachliche wie rednerische Behandlung der einzelnen Textesabschnitte ist durchaus nicht eine so gründliche, ebenmässige, wie in den anderen; insbesondere fällt die sinnbildliche Deutung eines Ausspruchs des Jesaias auf, ein Verfahren, wofür die anderen drei Reden keine ähnlich lautende Stelle bieten. Im Eingang der Rede liegt der Hauptnachdruck auf der Sendung Gabriels, das Ἀπεστάλη kehrt nicht besonders geschickt in vierzehnmaliger Anaphora wieder (p. 1172 A—C), worauf sich der Verfasser zur nachträglichen Erklärung des gleich im Anfang genannten sechsten Monates wendet. Er giebt hier Aufschluss über Maria und Joseph in Anlehnung an Jes. 7, 14 und besonders Jes. 29, 11: „Es wird die versiegelte Schrift

---

1) *Patrologiae Graecae tom. X.* Nach dieser handlichen Ausgabe führe ich im Folgenden meine Beweisstellen aus den Reden an.

da einem Schriftkundigen gegeben und man sagt zu ihm: lies doch dieses. Er aber spricht: Ich kann's nicht, denn es ist versiegelt" — eine Stelle, in welcher der Redner das versiegelte Buch bildlich auf die Jungfrau bezieht, welche von den Priestern dem Joseph übergeben wird: er aber kann nicht lesen, die Jungfrau ist versiegelt, aufbewahrt zur Behausung für den Schöpfer des Alls (p. 1172 C D—1173 B zur Hälfte). Der Verfasser hat offenbar diesen letzten Abschnitt selbst als eine Abschweifung empfunden, denn er lenkt plötzlich mit *Ἀλλ' ἐπὶ τὸ προκείμενον ἐπανέλθωμεν* zum Texte zurück: „Im sechsten Monat ward Gabriel zu einer Jungfrau gesandt". Im Folgenden (p. 1173 B z. H. C D) giebt er nun eine weitläuftige Umschreibung des göttlichen Auftrages an den Erzengel, die sich im Allgemeinen weder inhaltlich noch sprachlich mit den ersten beiden Reden berührt. Bemerkenswerth ist, dass die von der Maria gebrauchten Bezeichnungen, ihr Leib *μήτρα παρθενική* (p. 1176 C), sie selbst *τοῦ λόγου κατοικητήριον* (p. 1173 D), *ἔμψυχος ναὸς τοῦ θεοῦ* und *οὐρανοῦ καὶ γῆς ἰσόρροπον οἴκημα* (p. 1177 A), in den ersten beiden Homilien auffälligerweise gar nicht vorkommen. Der göttliche Auftrag schliesst am Ende von Seite 1173 mit *Σὺ εἰπὲ τῇ Μαρίᾳ τὸ „χαῖρε κεχαριτωμένη"*, woran sich dann auf Seite 1176 weitläuftige Betrachtungen des Erzengels knüpfen, Wechselrede zwischen ihm und dem Herrn, bis zum Schluss der Seite. Dann erst (p. 1177 A) wendet sich der Erzengel an die Jungfrau mit den Worten: „Gegrüsset seiest du, Holdselige, der Herr ist mit dir", welche darauf rednerisch weiter ausgeführt werden bis zum Schluss (p. 1177 B).

Kehren wir zu den drei anderen Reden zurück, welche des Gregorios Thaumaturgos Namen tragen. Betreffs der zweiten äusserte Vincentius Riccardus in seiner Auslegung der sechsten Rede des Proklos von Konstantinopel († 447) Bedenken. *Summopere ambigo* — bemerkt er in Leon. Allat. diatr. de Theod. bei Migne X, p. 1209 A — *et haereo, an revera Gregorii Thaumaturgi sit illa oratio. Dictio enim ipsa videtur potius sancti Procli, et sententiae in ea plurimae insunt, quae conceptis verbis sunt in oratione*

prima Procli, et innumera alia, quae in aliis Procli orationibus offenduntur; et frequens adeo iteratio vocis θεοτόκου videtur Nestorium impetere. Das Urtheil über die Sprache ist hier ein gleich einseitiges und eben so wenig begründetes, wie das zuvor erwähnte von Gerhard Vossius, die letzte Behauptung aber, dass der häufige Gebrauch des Wortes θεοτόκος gegen Nestorios gerichtet sei, entschieden zu verwerfen.

Vergegenwärtigen wir uns kurz die geschichtlichen Verhältnisse, auf welche jene Aeusserung des Riccardus Bezug nimmt. Nestorios, dem aus der Antiochenischen Schule hervorgegangenen Bischof von Konstantinopel, gab den ersten Anlass, mit seinen besonderen Ansichten öffentlich hervorzutreten, eine von seinem Freunde Anastasios aus Antiochia gehaltene Predigt, worin derselbe die althergebrachte Redeweise, nach welcher man Maria als θεοτόκος, „Gottesgebärerin", bezeichnete, heftig bekämpfte. Die Rede rief ungeheuere Aufregung und Erbitterung unter der hauptstädtischen Bevölkerung hervor (Socrat. Hist. eccl. VII, 32), und gerade der aller Orten gegen Anastasios sich äussernde Unwille veranlasste Nestorios, seinen Freund in mehreren Predigten in Schutz zu nehmen.[1]) Es entbrannte nun in Konstantinopel ein heftiger, von Geistlichen und Laien gleicher Weise geführter Kampf gegen Nestorios. Auch Proklos, bereits zum Bischof von Cyzicus geweiht, damals aber noch in der Hauptstadt anwesend, trat für Maria als θεοτόκος in die Schranken „und hielt in Gegenwart des Patriarchen wahrscheinlich am Feste Mariä-Verkündigung im Jahre 429 eine Predigt über die kirchliche Lehre von der Incarnation und über den Ausdruck: Gottesgebärerin".[2]) Unmöglich kann von ihm aber die zweite, dem Thaumaturgos zugeschriebene Rede herrühren; sollte diese gegen Nestorios gerichtet sein,

---

1) F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. Stuttgart, J. G. Cotta. 1881. S. 79—85.. Auf dieses Werk, dem ich für die vorliegende Untersuchung mancherlei Förderung verdanke, werde ich im Folgenden wiederholt mich zu beziehen Veranlassung haben.

2) Kopallik, Cyrillus von Alexandrien. Mainz, F. Kirchheim. 1881. S. 71.

so müssten sich unbedingt in den dogmatischen Wendungen und Ausdrücken Spuren des erregten Streites aufweisen lassen. Die Rede selbst aber ist so ruhig im Tone, so frei von aller Rücksicht auf dogmatische Gegnerschaft, so feierlich und friedlich, dass für jene von Riccardus vermuthete Beziehung durchaus keine Stätte, kein Anhaltspunkt vorhanden ist. Mit Recht machte darum auch Leo Allatius gegen denselben die Thatsache geltend, dass die Bezeichnung θεοτόκος für Maria schon vor Nestorios vorkomme.

Ein völlig gleichartiger Vorfall übrigens wie der aus Konstantinopel mitgetheilte ereignete sich bereits gegen fünfzig Jahre früher in Antiochia. Er knüpft sich an den Namen des Theodoros, des gefeierten Meisters der Antiochenischen Schule. Als dieser einst „in Antiochia über die zwei Naturen in Christo eine Predigt hielt und der Mutter Christi das Prädikat θεοτόκος absprach, entstand ein förmlicher Aufruhr gegen ihn, so dass er sich genöthigt sah, seine Worte einige Tage später zu widerrufen, um das Volk zu beschwichtigen".[1] Wenn also in den achtziger Jahren des vierten Jahrhunderts ein Volksaufruhr wegen der Bestreitung des Beiworts θεοτόκος für Maria entstehen konnte, so muss die Bezeichnung eben damals eine allgemein gebräuchliche, in langem Herkommen fest begründete gewesen sein. Ein unverwerfliches Zeugniss gerade hierfür legt endlich auch Kaiser Julianus ab, wenn er in seiner Streitschrift „Wider die Christen" vom Jahre 362/363 (p. 262 D vgl. p. 276 E) diesen zuruft: „Warum aber höret ihr nicht auf, die Maria Gottesgebärerin (θεοτόκος) zu nennen?" Die Bezeichnung bis zu ihrem Ursprunge zu verfolgen, liegt hier keine Veranlassung vor, es genügt der Erweis der Thatsache, dass der Ausdruck θεοτόκος in der zweiten Häfte des vierten Jahrhunderts ein ganz allgemein gebräuchlicher war.

Wenn nun Leo Allatius aber schliesslich, wie ich vorher schon mittheilte, zu dem Ergebniss kommt, dass, wenn auch nicht die dritte Rede, so doch die beiden ersten

1) Heinrich Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg im Breisgau, Herder. 1880. S. 40.

und die vierte Werke des Gregorios Thaumaturgos seien, so wird es nöthig sein, jetzt die aus der Beobachtung der Sprache geschöpften Bedenken gegen die Urheberschaft des Gregorios durch sachliche, dem Inhalt entnommene Gründe zu vervollständigen und zu verstärken.

Von besonderem, und zwar gleich Ausschlag gebendem Gewicht dürfte der Umstand sein, dass in den Reden trinitarische Ausdrücke und Beziehungen sich finden, welche bestimmt auf eine Abfassung nach der Kirchenversammlung in Nicäa hinweisen. Von der Dreieinigkeit heisst es in der zweiten Rede (p. 1169 D): *Τριὰς ἁγία καὶ ὁμοούσιος ἐν τῷ κόσμῳ γνωρίζεται.* Der Vater wird ganz, wie dies in den trinitarischen Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts der Fall ist, und wofür aus Gregorios von Nazianz und von Nyssa und den anderen gleichzeitigen Kirchenlehrern zahlreiche Belegstellen angeführt werden könnten, als *ἄναρχος* bezeichnet (Hom. II. p. 1169 C), auf Christus dagegen werden Aussagen übertragen, wie sie in ihrem eigenartigen Ausdruck erst das vierte Jahrhundert aufweist. *Εἰ δὲ υἱὸς θεοῦ* — sagt der Redner Hom. I. p. 1149 C — *καὶ θεός, σύμμορφος τῷ πατρί, καὶ συναΐδιος, ἐν ᾧ πᾶσαν κέκτηται ὁ πατὴρ τὴν φανέρωσιν· ὁ χαρακτὴρ ἐν τῷ προσώπῳ καὶ διὰ τοῦ ἀπαυγάσματος ἡ δόξα καταλάμπεται. Καὶ ὥσπερ ἐκ τῆς ἀεννάου πηγῆς οἱ ποταμοὶ προέρχονται· οὕτως καὶ ἐκ ταύτης τῆς ἀεννάου καὶ ἀειζώου πηγῆς προέρχεται τὸ φῶς τοῦ κόσμου τὸ ἀέναον καὶ ἀληθινόν, Χριστὸς ὁ θεὸς ἡμῶν.* Er wird (Hom. IV. p. 1181 D) *τέλειος χαρακτὴρ τοῦ τελείου πατρός* genannt, was freilich an des Thaumaturgos *χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν τῆς θεότητος* (Expos. fid. p. 958 A) anklingt, aber in derselben Rede (IV. p. 1188 D) heisst er *υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ ἑτεροούσιος*, wofür sich aus des Gregorios *Ἔκθεσις πίστεως* nichts Entsprechendes anführen lässt. Die nicänische Lehre ist auch deutlich ersichtlich aus den Worten, welche der Redner (Hom. IV. p. 1185 B) Christus in den Mund legt: *Ὅταν ἴδῃς με ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρὸς καθήμενον, τότε θεολόγησον, ὡς σύνθρονον, καὶ συναΐδιον, καὶ ὁμότιμον τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι.* Schon diese bestimmt ausgeprägten Glaubensvorstellungen verbieten es, behufs

Bestimmung der Abfassungszeit der Reden auf den Thaumaturgos zurückzugehen, da sich dessen kurze, zumeist aus Origenes abzuleitende trinitarische Bestimmungen in seiner Ἔκθεσις πίστεως mit den angeführten in keiner Weise berühren, geschweige denn decken, und nöthigen andererseits durch ihren eigenartigen sprachlichen Ausdruck zu dem sicheren Schlusse, dass sie nach dem Nicänum abgefasst sein müssen, ein Ergebniss, von dem es auffällig bleibt, dass es dem ersten Herausgeber des Gregorios völlig hat entgehen können.

Die mitgetheilten Stellen dürften ferner auch ein Zeugniss für die Thatsache abgelegt haben, die, soviel ich sehe, bisher nur vereinzelt in Zweifel gezogen worden ist, dass die Reden von einem und demselben Verfasser herrühren. Ich führe hier nur einige sprachliche Uebereinstimmungen an, im Folgenden werden wichtige bestimmende Gründe, welche aus der Sprache, wie aus der Lehre entnommen sind, jene Thatsache noch besonders erhärten.

Die Schlange heisst in den beiden ersten, inhaltlich ja noch näher mit einander sich berührenden Reden ἀρχέκακος (I. p. 1148 D) oder ἀρχέκακος δαίμων (II. p. 1157 C); in beiden fällt der häufige Gebrauch des Beiworts ἀένναος auf, in Verbindung mit ἀρετή (I. p. 1148 A), πηγή (I. p. 1149 C, II. p. 1160 B. 1165 A), χαρά (II. p. 1156 C) φῶς (I. p. 1149 C); in beiden findet sich der Vergleich Jesu Christi mit der kostbaren Perle des Meeres (μαργαρίτης). Es heisst von Maria (I. p. 1152 D): τὸν πολύτιμον μαργαρίτην προήνεγκεν, den Namen μαργαρίτης τοῦ λόγου trägt Christus Hom. I. p. 1149 A, und p. 1152 C wird die Doppelnatur der Seeperle (ὁ μαργαρίτης ἐκ τῶν δύο φύσεων, ἐξ ἀστραπῆς καὶ ὕδατος, ἐκ τῶν ἀδήλων σημείων τῆς θαλάσσης προέρχεται) vergleichsweise auf ihn übertragen, während Hom. II. p. 1157 D von ihm aussagt: ὁ φωτιστικὸς μαργαρίτης προέρχεται εἰς σωτηρίαν πάσης τῆς οἰκουμένης. — In der zweiten und in der vierten Rede findet sich zu dem Gruss der Maria (Lukas 1, 41) der eigenthümliche Zusatz: τοῖς ποσὶ τοῦ βρέφους τῇ γαστρὶ δεδεμένοις ἅλλεσθαι καὶ σκιρτᾶν παρεσκεύασεν (II. p. 1165 A); derselbe lautet im Munde des Johannes (IV. p. 1181 A) also:

δεδεσμένος τοῖς τῶν ἐμβρύων ἀλύτοις δεσμοῖς ἐσκίρτων. — In allen drei Reden wird wiederholt das Geheimniss des göttlichen Rathschlusses der Fleischwerdung des Logos hervorgehoben. Der Redner spricht (I. p. 1148 B) von dem *ἄφραστον μυστήριον τῶν τὴν ἐλπίδα εἰς Χριστὸν ὁσίως ἐπισφραγισμένων Χριστιανῶν*, er frägt (II. p. 1156 D): *τίς ἐξηγήσεται τοῦ μυστηρίου τὸ ἀκατάληπτον*. Die Juden gehören (IV. p. 1188 B) zu der Zahl *τῶν ἀγνοούντων τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον*. Uns Christen ist Maria *ὅλων τῶν μυστηρίων ὑπάρχουσα δοχεῖον* (II. p. 1169 C), und Christus selbst *ὁ ἀπορρήτων μυστηρίων* [*ἄλ. ἀπορρήτῳ μυστηρίῳ*] *τῆς οἰκονομίας πληρώσας πᾶσαν διοίκησιν* [*ἄλ. δικαιοσύνην*] in Hom. I. p. 1153 D.

An dieser Stelle möchte wohl ein anderer Einwand am passendsten seine Erledigung finden, dessen Leo Allatius (a. a. O. p. 1220 D) gedenkt. Er berichtet, einige Beurtheiler zögen aus den in der vierten Rede zu der Lukasstelle 3, 22 als weitere Ausführung hinzugefügten und vorher theilweise schon erwähnten Worten: *Υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ' ἑτεροούσιος· ὁμοούσιος ἐμοὶ κατὰ τὸ ἀόρατον, καὶ ὁμοούσιος ὑμῖν κατὰ τὸ ὁρώμενον, χωρὶς ἁμαρτίας* (IV. p. 1188 D) den Schluss, der Verfasser dieser Rede müsse offenbar nach den Zeiten des Arios und der Nicänischen Kirchenversammlung, ja selbst nach der Verurtheilung des Nestorios und Eutyches geschrieben haben. Der erste Theil dieses Schlusses ist unbedingt richtig, wie ich schon nachgewiesen zu haben glaube, der zweite dagegen, der die Abfassung über Nestorios und Eutyches hinausrückt, findet weder in den angeführten Worten, noch sonst in anderen Stellen der vierten Rede irgend eine genügend sichere Stütze.[1]) Mit viel mehr

1) Als rein äusserer Gegengrund könnte Folgendes angeführt werden: Den von Mai (Spic. Rom. X, S. 1 ff.) veröffentlichten, aus der bis jetzt nur handschriftlich vorhandenen *Πανοπλία* des Niketas Choniates entnommenen Verhandlungen der zu Konstantinopel unter Kaiser Manuel Komnenos im Jahre 1156 gegen den Diakon Soterichos abgehaltenen Kirchenversammlung ist, wie üblich, eine Reihe von wichtigen, für die behandelten Gegenstände besonders kräftiges Zeugniss ablegenden Aussprüchen der Väter angehängt. Daselbst findet sich S. 35 unter der Ueberschrift

Schein der Berechtigung könnte man dies bei der zweiten Rede behaupten, und das ist thatsächlich geschehen. Ryssel führt als Gegner des Vincentius Riccardus, dessen Vermuthung über die zweite Rede ich bereits vorher beleuchtet und zurückgewiesen habe, Oudin an. Dessen Einwendungen gipfelten in dem Satze (a. a. O. S. 37), „dass die Gründe, welche gegen die Autorschaft des Gregorius Thaumaturgus sprächen, zugleich auch eine Abfassung durch Proklus als unwahrscheinlich erscheinen liessen, da sich einzelne Stellen dieser Rede über die Verkündigung der Maria nicht nur gegen die Arianer und Nestorianer, sondern auch gegen die Eutychianer richteten: darum müsse man alle vier Homilien entweder dem im sechsten Jahrhundert lebenden antiochenischen Bischof Gregor, dem Freunde des Kirchenhistorikers Evagrius, der gleichfalls in Antiochien lebte und ihn vertheidigte, zuweisen oder besser noch einem anderen Bischof von Neocäsarea Namens Gregor, dem Vorkämpfer der Bilderstürmer, der 754 bei dem unter Copronymus abgehaltenen Concil zu Konstantinopel zugegen war und auf dem 7. Concil zu Nicäa, welches die Synode des Jahres 754 verdammte, Widerspruch leistete". Zunächst ist dies Urtheil Oudin's schon aus dem Grunde zu beanstanden, weil er die eigenthümliche Beschaffenheit der dritten Rede, die mit fast völliger Einstimmigkeit als ein Werk des

---

Τοῦ αὐτοῦ εἰς τὰ φῶτα, die nur auf Chrysostomos Bezug haben kann, aus dessen Schriften sämmtliche Anführungen von S. 30 an stammen, folgende Stelle: *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα· υἱὸς ὁμοούσιος, οὐχ ἑτεροούσιος· ὁμοούσιος ἐμοὶ κατὰ τὸ ἀόρατον, καὶ ὁμοούσιος ὑμῖν κατὰ τὸ ὁρώμενον, χωρὶς ἁμαρτίας· οὐκ ἄλλος ἐστὶν ὁ υἱός μου καὶ ἄλλος ὁ Μαρίας υἱός· μὴ διέλητε τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ ἀπὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ· ἀχώριστα γάρ.* Bis auf die letzte Zeile von *μὴ* an stehen diese Worte, was bisher Niemand bemerkt hat, fast genau so in Hom. IV. S. 1188 D. Aus dieser Anführung geht somit hervor, dass auch die vierte, handschriftlich dem Gregorios Thaumaturgos zugeschriebene Rede in späterer Zeit dem Chrysostomos beigelegt wurde, was, wie wir gesehen, nur bei der dritten Rede mit Recht geschehen ist. Zu der Aufschrift *Εἰς τὰ φῶτα* bemerkt Mai nur: *De hoc argumento non semel concionatus est Chrysostomus, ut constat ex editis eius sermonibus.*

Chrysostomos bezeugt ist, nicht erkannt, sondern auch sie in seine Beweisführung hineingezogen hat. Sodann muss der Versuch, den Namen Gregorios in der Ueberschrift der Reden zu halten und ihn als durch Verwechselung mit irgend einem anderen späteren Träger desselben Namens dorthin gerathen zu betrachten, entschieden zurückgewiesen werden. Dieser Versuch ist offenbar das Zeichen einer rein äusserlichen Beurtheilungsweise, die in unseren Tagen mit Recht in Missachtung gerathen ist. Bei den Syrern ist aus Missverständniss oder Vermuthung in die alte Uebersetzung der kleinen Abhandlung *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος* des Thaumaturgos Name anstatt des Gregorios von Nazianz in die Ueberschrift gerathen[1]); aber bei der unter des Justinus Namen überlieferten Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος* hat man mit Recht den Versuch als schwächlich und ungenügend verworfen, als Verfasser den um 480 lebenden Justinus Siculus, von dem wir fast nichts wissen, in Anspruch zu nehmen. Bei der Mehrzahl der unter falschen Namen umlaufenden Schriften hat genauere Untersuchung meist die Thatsache klargestellt, dass die Namen absichtlich gefälscht worden sind. Das ist z. B. bei allen jenen Schriften der Fall, welche unter den Namen des Athanasios, Julius von Rom, sowie des Gregorios Thaumaturgos, dessen *Κατὰ μέρος πίστις* hier hauptsächlich in Betracht kommt, seit Alters umlaufend, Caspari als Werke des Apollinarios von Laodicea erwiesen hat.[2]) Doch fragen wir hier, um alle Gerechtigkeit zu erfüllen, was hat die Berufung auf Gregorios von Antiochia (572—594) für einen Werth?

Gregorios war ein furchtloser Mann und straffer Vertreter der kirchlichen Erfahrung und Lebensklugheit, in überaus stürmischen Zeiten aus der Stille des Klosters zum Bischofssitze der syrischen Hauptstadt und zum Vermittler

---

1) Vgl. meine in diesen Jahrbüchern VIII, S. 343 ff. und 553 ff. veröffentlichte Abhandlung „Ueber den Verfasser der Schrift *Πρὸς Εὐάγριον μόναχον περὶ θεότητος*", besonders S. 365—367.

2) L. P. Caspari, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. Christiania. 1879. S. 65—146.

auch in weltlichen Dingen berufen[1]), von dessen wissenschaftlicher oder rednerischer Bildung sogar sein Freund Euagrios nichts zu berichten weiss. Wenn die beiden ersten Reden von ihm sein sollten, würde man da nicht erwarten, dass von dem damals üblichen, schon an Bilder geknüpften Mariendienst sich hier und da eine Andeutung fände? Und Gregorios hätte dazu vielleicht besondere Veranlassung gehabt. In Antiochia hatte sich (Evagr. V, 18) ein gemeiner Emporkömmling, Anatolios, an den Bischof herangedrängt, um seine eigene unwürdige Person in den Augen des Volkes dadurch zu erhöhen; da wurde er plötzlich — es war im Jahre 576 (Evagr. V, 17) — bei einem den alten Göttern dargebrachten Opfer überrascht: ein todeswürdiges Verbrechen. Das empörte Volk erhob auch gegen den Bischof die schwersten Beschuldigungen, während Kaiser Tiberius (578 bzw. 574—582) Anatolios nach Konstantinopel zu schaffen befahl. In seiner Noth wandte sich der Gefesselte im Kerker hülfeflehend zum Bilde der Gottesmutter, das dort befindlich war; doch den Ruchlosen verabscheuend und ihn damit als Gottesfeind kennzeichnend, wandte die Heilige ihr Antlitz rückwärts, zum Staunen und Grauen der Wächter sowohl als der in demselben Raume gefangen gehaltenen Genossen des Anatolios. Ja die Gottesmutter erschien sogar bei Tage einigen Gläubigen, sie zur Rache anspornend und klagend, dass ihrem Sohne durch Anatolios Schmach angethan sei. Anatolios ward in Konstantinopel den wilden Thieren vorgeworfen, von ihnen getödtet und dann an's Kreuz geschlagen, während die Untersuchung gegen den Bischof, dessen Name von dem Schurken schnöde gemissbraucht war, selbstverständlich nicht das Geringste ergab. Hätte nicht, frage ich noch einmal, von jener damals[2]) schon an Bilder geknüpften Verehrung der Maria, wie die von Euagrios mitgetheilte Geschichte

1) Evagr. Hist. eccl. V, 5: *ἦν δὲ γνώμην καὶ ἀρετὴν ψυχῆς πάντα ἐν πᾶσι κράτιστος, καὶ ἐς ὅτι ὁρμήσειεν, ἐξεργαστικώτατος· δέει τε ἄτρωτος, καὶ πρὸς τὸ ὑπείκειν ἢ κατεπτηχέναι δυναστείας ἀλητότατος.*

2) Euagrios schloss sein Werk im Todesjahre des Gregorios 594, oder, wie er selbst VI, 24 angiebt, im zwölften Jahre der Regierung des Kaisers Mauricius.

zeigt, in den Reden irgend eine Spur, oder gar ein unmittelbarer Hinweis auf jene wunderbaren Vorgänge in Antiochia sich finden müssen, auf welche der von jedem Verdacht der Ketzerei freigesprochene Bischof zu seiner eigenen Genugthuung mit besonderem Nachdruck hätte hinweisen können?

Noch schwächer steht es mit der anderen Vermuthung Oudin's, welcher er sogar den Vorzug giebt, dass am besten wohl Bischof Gregorios von Neocäsarea, der als Gegner der Bilderverehrung auf der siebenten allgemeinen Kirchenversammlung zu Nicäa auftrat, als Verfasser der Reden zu denken sei. Dieser war schon bei der von Constantinus Copronymus 754 nach Konstantinopel berufenen Kirchenversammlung zugegen, auf welcher unter der Führung der Bischöfe Theodosios von Ephesus und Pastilas von Perge, ohne dass irgend ein Abgesandter Roms oder einer der anderen Erzbischöfe zugegen war, des Kaisers Wünsche zu kirchlichen Glaubenssätzen erhoben wurden. Nachdem der Kaiser in der Kirche der Gottesgebärerin in der Vorstadt Blachernä den Mönch Constantinus persönlich zum ökumenischen Patriarchen ausgerufen, verbot er wenige Tage darauf auf dem Forum in Gemeinschaft mit dem von ihm geschaffenen Patriarchen und den ihm ergebenen Bischöfen vor versammeltem Volk die Anbetung der bisher verehrten Bilder und belegte die Bilderverehrung mit dem Banne.[1]) Unter dem stark hervortretenden Einflusse Roms[2]) wurde 787 unter dem Vorsitze des Patriarchen Tarasios die siebente allgemeine Kirchenversammlung zu Nicäa abgehalten und durch dieselbe die Aufhebung des Verbots der Bilderverehrung vom Jahre 754, trotzdem dass vereinzelt, wie von dem erwähnten Bischof Gregorios von Neocäsarea, dagegen Widerspruch erhoben wurde, ausgesprochen.[3]) Diesen

1) Zonar. Hist. XV, 6. p. 347, 28 ff. (Dind.).

2) R. Baxmann, Die Politik der Päpste von Gregor I. bis auf Gregor VII. Elberfeld, Friedrichs. 1868. Th. I, S. 290. 291.

3) Zonar. Hist. XV, 11. p. 360, 18 ff. (Dind.): *ἀθροισθέντων δὲ καὶ τῶν λοιπῶν ἀρχιερέων καὶ μοναχῶν ἐν Νικαίᾳ τῆς Βιθυνίας καὶ ὁ πατριάρχης ἐξῆλθε Ταράσιος, καὶ συνέστη ἐκεῖ οἰκουμενικὴ σύνοδος ἑβδόμη, καὶ ἐκυρώθη τὰς σεπτὰς εἰκόνας καὶ προσκυνεῖσθαι καὶ σεβάζεσθαι.*

Neocäsarienser aus dem wüsten Bilderstreite zum Verfasser der Reden zu wählen, verbietet einmal der soeben schon hervorgehobene Umstand, dass sich in den Reden betreffs der Marienverehrung auch nicht die geringste Rücksichtnahme auf gegnerische Ansichten findet, was doch bei jener Annahme nothwendig erwartet werden müsste; sodann scheint mir auch die reine, dichterisch gefärbte Sprache, die Ebenmässigkeit und Vollendung in der Handhabung der rednerischen Kunst, wie dies die erste, zweite und vierte Rede zeigen, gegen den Versuch zu sprechen, die Abfassung bis in's Ende des achten Jahrhunderts hinabzurücken.

Hierher dürfte am besten auch der leichtfertige, wiederum gegen alle vier Reden erhobene Einwand des Andreas Rivetus (Critici sacri II, 16 bei Leo Allatius a. a. O. p. 1209 C) gezogen werden, der, ohne die Reden gesehen zu haben, auf Grund einer bei Guil. Perkinsius sich findenden Stelle dieselben für unecht erklärt. Dieser nämlich behauptet, offenbar hauptsächlich durch den Eingang der zweiten Rede (*Ἑορτὰς μὲν ἁπάσας καὶ ὑμνῳδίας δέον ἡμᾶς θυσιῶν δίκην προσφέρειν τῷ θεῷ· πρώτην δὲ* [*ἄλ. πρῶτον δὲ*] *πάντων τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ἁγίας θεοτόκου*) dazu veranlasst, in missverständlicher Verwendung zweier Angaben bei Paulus Aemilius (De gestis Francorum lib. II) und Sigebertus (zum Jahre 807), die Reden seien zweifelhaft, weil die Verlesung der Lebensbeschreibungen der Heiligen, sowie die zu ihren Gedenktagen passenden Festgesänge erst von Karl dem Grossen um das Jahr 807 angeordnet worden seien. Wir können diese Einwendungen auf sich beruhen lassen, da Leo Allatius (p. 1210 D—p. 1213 D) durch eine Fülle von Zeugnissen, die bis in die ältesten Zeiten hinaufreichen, nachweist, dass längst vor Karl dem Grossen schon in den Anfängen der erstarkenden Kirche feierliche Reden und Lobgesänge an den Festen der Heiligen üblich gewesen seien. Was die Verehrung der Maria im Besonderen angeht, so wurde sie, da es bei ihr an dem nöthigen Anhalt für den, bei den Heiligen sonst gefeierten, Geburts- oder Todestag fehlte, „an denjenigen Tagen, die zum Gedächtniss besonders wichtiger Ereignisse oder Begebenheiten

im Leben des Herrn, an denen sie mitbetheiligt war, nach und nach eingeführt wurden, mitgefeiert". Von den hier besonders in Betracht kommenden Tagen, dem Fest der Empfängniss oder Verkündigung und dem der Epiphanie weist von Lehner nach,[1]) dass das letztere, unter welchem u. A. Jesu erste Offenbarung als Gottes Sohn durch des Vaters Mund bei der Taufe verstanden wurde (vgl. die vierte Rede *εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, *„id est"*, sagt die lateinische Uebersetzung, *„de dei apparitione sive de Christi baptismo"*, wovon ja thatsächlich die Rede handelt), wahrscheinlich von jenen Festen das älteste ist, indem sein Ursprung wohl schon in's dritte Jahrhundert zurückreicht, während die Empfängniss Christi oder die Verkündigung (vgl. die Reden *εἰς τὸν εὐαγγελισμὸν τῆς ὑπεραγίας θεοτόκου παρθένου τῆς Μαρίας* (I) und (II) *εἰς τὸν εὐαγγελ. τῆς παναγίας θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου τῆς Μαρίας*) schon bei Chrysostomos bestimmt auf den 25. März festgesetzt erscheint, welchen Tag nach Augustinus (De trin. IV, 5) „die Autorität der Kirche als von den Vorfahren überliefert empfing und festhält": eine Bemerkung, die, wenn sie auch der Festfeier nicht mit ausdrücklichen Worten gedenkt, doch letztere im vierten Jahrhundert als durchaus selbstverständlich zu betrachten überaus nahe legt.[2])

Ich komme jetzt auf den von Leo Allatius berichteten und vorher schon mitgetheilten Einwand einiger Beurtheiler zurück, demzufolge die vierte Rede offenbar nach den Zeiten des Arios und der Nicänischen Kirchenversammlung, ja

1) F. A. v. Lehner, Die Marienverehrung in den ersten Jahrhunderten. S. 208 ff.

2) Auch v. Lehner ist a. a. O. S. 213 betreffs des Verkündigungstages der Ansicht, „dass er ursprünglich als solcher gefeiert worden sei, als „Fest der Empfängniss Christi". Jedenfalls hat aber die Ansicht, dass dieser Tag gleich vom Beginn seiner Feier an als Marienfest gegolten habe, nicht minder viel für sich; heisst ja doch auch Chrysostomus das von ihm für den März berechnete Ereigniss „Empfängniss Mariä", nicht „Empfängniss Christi"". — S. 214: „Dass aber das Verkündigungsfest wohl das früheste Marienfest war, dafür dürfte auch der Umstand sprechen, dass von allen untergeschobenen Marienfestreden eben einige Verkündigungsfestreden an den ältesten Namen geheftet wurden, an den Namen Gregors des Wunderthäters".

sogar nach der Verurtheilung des Nestorios und Eutyches geschrieben sei. Wie ich bereits hervorhob, hätte die letztere Vermuthung sich mit viel grösserem Scheine des Rechts auf eine Stelle der zweiten Rede stützen können; noch näher aber liegt es, sich auf die erste Rede zu beziehen, in welcher ebenso wie in der zweiten die Bezeichnung der Maria als *θεοτόκος* sich findet, welche Ryssel (a. a. O. S. 37) allein auf die letztere zu beschränken scheint. Dort heisst es nämlich (p. 1152 C): *ὁ δεσπότης ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως ἐκ τῆς καθαρᾶς καὶ ἁγνῆς καὶ ἀμιάντου καὶ ἁγίας παρθένου Μαρίας προέρχεται, ἐν θεότητι τέλειος, καὶ ἐν ἀνθρωπότητι τέλειος. κατὰ πάντα ὅμοιος τῷ πατρί, καὶ ὁμοούσιος ἡμῖν κατὰ πάντα, χωρὶς ἁμαρτίας.*

Hiermit kann sehr wohl die Stelle des Chalcedonensischen Bekenntnisses verglichen werden, in welcher die versammelten Väter zu lehren versichern (Mansi VII, p. 108 f.), Jesus Christus sei geboren *δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱόν, κύριον, μονογενῆ ἐκ δύο φύσεων ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον.* Es würde aber übereilt sein, wenn man aus der theilweisen Aehnlichkeit der Ausdrücke sofort schliessen wollte, die erste Rede und vereint mit ihr die beiden anderen seien nach 451 geschrieben worden. Die vier in dem Bekenntniss auftretenden, für die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christus besonders bezeichnenden Ausdrücke wurden damals nicht neu erfunden, sondern waren im Sprachgebrauch längst vorhanden und wurden, nur um jedes Missverständniss auszuschliessen, hier bündig und bezeichnend zusammengestellt. Ich füge nur wenige Beispiele an. Das *ἀσυγχύτως* findet sich ebenso wie in dem Bekenntniss schon bei Hippolytos: *τὴν ἑαυτοῦ θεότητα ἑνώσας τῇ σαρκὶ ὡς οἶνον ἄκρατον, ὁ σωτὴρ ἐγεννήθη ἐξ αὐτῆς ἀσυγχύτως θεὸς καὶ ἄνθρωπος.*[1]) Gregorios von Neocäsarea bezeichnet in seinem

1) *Hippolyti Romani quae feruntur omnia Graece e recogn. Pauli Antonii de Lagarde.* 1858. S. 199, 7 ff.

wahrscheinlich bald nach 260 abgefassten Glaubensbekenntniss, dessen Echtheit und Vollständigkeit Caspari überzeugend bewiesen hat[1]), die Dreieinigkeit *μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη* und am Schluss noch einmal als *ἄτρεπτος καὶ ἀναλλοίωτος* (Migne, a. a. O. p. 985 A und p. 988 A). Ebenso drückt sich Apollinarios aus. Er nennt den von Maria Geborenen (p. 118, 1)[2]) *ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἐξ ἀρχῆς ὄντα, ἄτρεπτον δὲ ἐν τῇ σαρκώσει καὶ ἀπαθῆ ἐν τοῖς πάθεσιν*, die heilige Dreieinigkeit bezeichnet er (*Κ. μ. π.* p. 122, 2) als *μὴ χωριζομένη μηδὲ ἀλλοτριουμένη*; die Fleischwerdung des Logos ging vor sich *μηδεμίαν θείαν μετακίνησιν μηδὲ ἀλλοίωσιν ὑποστάντος* (*Κ. μ. π.* p. 104, 6) oder, wie es p. 122, 9 heisst, *ἀναλλοίωτος ἡ θεότης ἔμεινεν ἐν ταὐτότητι*. Und in dem aus seinem Briefe an Kaiser Jovianus (363) entnommenen Bekenntnisse erklärt er zum Schluss: *εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει .... ἢ συγχυθεῖσαν, ἢ ἀλλοιωθεῖσαν .... τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*. — Es ist hier also in diesen Punkten so viele sachliche Uebereinstimmung vorhanden, dass weder die aus der zweiten, noch die aus der vierten und ersten Rede herangezogenen Ausdrücke dazu berechtigen, eine Abfassung der Reden in der Zeit nach der Chalcedonensischen Kirchenversammlung zu behaupten, auf deren, sowie derselben vorangehende und nachfolgende stürmische und erbitterte Streitigkeiten in den vielmehr froh und festlich gestimmten Reden auch nicht mit einem Worte hingedeutet wird.

Durch meine bisherigen Nachweisungen ist nun der Zeitraum, innerhalb dessen, wie ich meine, die drei Reden gehalten sein müssen, bereits ziemlich deutlich umgrenzt, er liegt zwischen dem *ὁμοούσιος* der Nicänischen Kirchenversammlung vom Jahre 325 und des Theodoros in den achtziger Jahren desselben Jahrhunderts zu Antiochia gehaltener

1) C. P. Caspari, Alte und neue Quellen etc. 1879. S. 25—64.

2) *Titus Bostrenus e recogn. P. Ant. de Lagarde. Accedunt Julii Romani epistolae et Gregorii Thaumaturgi ΚΑΤΑ ΜΕΡΟΣ ΠΙΣΤΙΣ. Berolini*, W. Hertz. 1859. Ich führe überall im Folgenden die Belegstellen nach dieser Ausgabe der Werke des Apollinarios an.

Predigt, worin derselbe Maria die althergebrachte Bezeichnung *θεοτόκος* absprach. Auf diese Zeit scheint mir u. A. auch eine Stelle der zweiten Rede zu weisen. Gott hat, führt der Redner (p. 1168 B) aus, den Teufel und die ihm dienstbaren bösen Geister gestürzt. Dieser wagte zwar in seines Herzens Hoffahrt zu sagen: „Ich will steigen auf Wolkenhöhen, mich gleichstellen dem Höchsten" (Jes. 14, 14), doch sofort fügt ja der Prophet (Jes. 14, 15) hinzu: „Jetzt aber bist du zur Unterwelt hinabgestürzt". *Πανταχοῦ γὰρ* — fährt der Redner fort — *τοὺς βωμοὺς αὐτοῦ καὶ τὰς τῶν ματαίων θεῶν λατρείας διεσκόρπισεν· καὶ ἐξ ἐθνῶν λαὸν περιούσιον ἑαυτῷ κατεσκεύασεν*. „*Καθεῖλεν δυνάστας ἀπὸ θρόνων καὶ ὕψωσεν ταπεινούς*". Die Juden hat Gott verworfen, die gesammte Erbschaft der göttlichen Heilsgüter hat der aus der Jungfrau Geborene auf die Heiden übertragen (p. 1168 C). Das sind Worte, die zu des Thaumaturgos Zeiten in Wahrheit noch keinen Sinn und nach der Mitte des fünften oder gar im sechsten oder achten Jahrhundert einen vernünftigen Sinn nicht mehr hatten; sie passen aber vortrefflich auf das vierte Jahrhundert, das des Teufels Altäre überall in Trümmer sinken, der wichtigsten Götter Dienst zerstreut und zersprengt werden (Euseb. V. Const. IV, 39) und die Fülle der Heiden je mehr und mehr zur christlichen Kirche, zum Erbe der gesammten göttlichen Güter (*ὅλον τὸν κλῆρον τῶν θείων ἀγαθῶν* p. 1168 C) eingehen sah. Wollte man auf einen bestimmten Zeitpunkt aus sein, so böte sich sehr passend dazu das Jahr 353 dar, in welchem Constantius jenes furchtbare Gesetz erliess, das unter Androhung der Todesstrafe und der Vermögenseinziehung aller Orten die Tempel unverzüglich zu schliessen und allen Unterthanen sich der Opfer zu enthalten befahl.[1]) Ich vermuthe, dass Apollinarios von Laodicea der Verfasser der drei Reden ist, eine Behauptung, für welche ich, soweit dies überhaupt bei dem Stande der Ueberlieferung heute noch möglich ist, den Beweis zu erbringen versuchen werde.

---

1) Gibbon, Geschichte des allmählichen Sinkens und endlichen Unterganges des römischen Weltreiches. Deutsch von J. Sporschil. Bd. IV, S. 113.

Caspari hat gezeigt, dass in den zwanziger Jahren des fünften Jahrhunderts ehemalige Anhänger des Apollinarios, welche sich der Kirche wieder zuwandten, ohne innerlich ihrem Apollinarismus abzusagen, eine Reihe von Schriften ihres Meisters mit den Namen älterer Kirchenlehrer versahen, um dieselben sich und der Kirche zu erhalten. „Sie wählten dazu nicht grössere Schriften von ihm und nicht solche, von denen es allgemein oder allgemeiner bekannt war, dass sie von ihm herrührten, was wohl gerade mit den grösseren der Fall war, sondern kleinere und ganz kleine wenig oder gar nicht gekannte". Die Zeit war dazu angethan, dass man „das specifisch Apollinaristische in denselben, was übrigens in einigen nur, mehr oder weniger, schwach hervortrat, entweder übersah, oder in orthodoxem Sinne verstand oder auch orthodox umdeutete, oder endlich wohl vor sich selbst mit dem Alter der vermeintlichen Verfasser entschuldigte"[1]). Wenn wir da in erster Reihe Gregorios Thaumaturgos treffen, dem des Laodiceners *Κατὰ μέρος πίστις* beigelegt wurde, so wird die Möglichkeit nicht ausgeschlossen sein, dass noch mehr Schriften des Apollinarios dasselbe Schicksal traf, mit des Gregorios Thaumaturgos Namen versehen in Umlauf gesetzt zu werden. Ich rechne dahin auch unsere drei Reden.

Wir sind, wenn wir dieselben dem Laodicener zuschreiben wollen, äusserlich in einer ungünstigen Lage. Denn die Schriften des Mannes, welche uns erhalten sind, handeln theils in Form des Briefes oder der Abhandlung über einzelne Fragen der Glaubenslehre, theils legen sie in Bekenntnissen im Grossen und Ganzen von dem Glauben ihres Urhebers Zeugniss ab und gestatten von der schlichten, streng sachgemässen, wiederholt mit bewunderungswürdiger Fertigkeit und Gewandtheit der Gegner Gedanken und Einwände zergliedernden und widerlegenden Darstellung keinen unmittelbaren Schluss auf die Sprache und die rednerischen Mittel, deren sich derselbe Verfasser etwa in einer Festrede bedient haben würde. Wenn aber selbst ein Gegner wie Basi-

1) Caspari, a. a. O. S. 119. 120.

lios dem Apollinarios den Ruhm schriftstellerischer Gewandtheit und geistiger Vielseitigkeit unumwunden zuerkennt (Epist. CCLXIII n. 4), wenn ferner Sozomenos (V, 18) ihn als *πρὸς παντοδαπὴν εἴδησιν καὶ λόγων ἰδέαν παρεσκευασμένος*, Apollonarios ferner und die beiden Kappadocier Basilios und Gregorios von Nazianz als *παρευδοκιμοῦντες τοὺς τότε ῥήτορας*, und Sokrates (III, 16) ihn als *πρὸς τὸ λέγειν παρεσκευασμένος* bezeichnet, so werden wir Apollinarios, den Schüler des gefeierten Demosthenes-Erklärers Libanios, uns auch als tüchtigen Redner vorzustellen haben. Die sprachliche, rein künstlerische Seite der drei Reden, die schon Leo Allatius, wie wir gesehen, nach Gebühr rühmend zu würdigen wusste, ist nun eine solche, dass sie dem günstigen, durch jene Zeugnisse des Alterthums gestützten und bekräftigten Vorurtheil durchaus nicht widerspricht, und ich stehe deshalb nicht an, die Reden, was zum Theil schon aus meinen früheren Bemerkungen über die sprachliche Seite derselben erhellt, den bei ähnlichen festlichen Gelegenheiten gehaltenen Reden zeitgenössischer Kirchenlehrer, selbst die des Nazianzeners nicht ausgenommen, als völlig ebenbürtig an die Seite zu stellen.

Ist das günstige Vorurtheil an sich vollauf berechtigt und begründet, so werden, wenn anders Apollinarios der Verfasser der Reden ist, sich unbedingt weitere Spuren in denselben entdecken lassen, welche diese Annahme zu bestätigen geeignet sind.

Beginnen wir mit dem göttlichen Rathschluss zur Erlösung des Menschengeschlechts, so wird derselbe, wie dies auch von Kyrillos von Jerusalem und Gregorios von Nyssa geschieht, als Geheimniss bezeichnet:

In den drei Reden:	In Schriften des Apollinarios:
Τὸ ἀπ' ἀρχῆς ἀποκεκρυμμένον (I. p. 1145 C), *τίς ἐξηγήσεται τοῦ μυστηρίου τὸ ἀκατάληπτον*; (II. p. 1156 D), *τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον* (IV. p. 1188 C).	*Καὶ τοῦτό ἐστι τὸ μυστήριον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ σαρκωθῆναι τοῦ θεοῦ λόγον* (Lag. p. 123, 1). *Ἄρρητος μὲν γὰρ καὶ τῆς οἰκονομίας λόγος* (*Περὶ τριάδος* Cap. 9, p. 381 B).[1]

1) Dass des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* uns noch in der pseudojustinischen *Ἔκθεσις πίστεως* erhalten ist, habe ich in meiner

Durch Sünde war das Menschengeschlecht in tiefe Verschuldung gerathen und dem Tode verfallen.

Οὗτος δὲ (Adam) *φθόνῳ διαβόλου ἀπατηθεὶς καὶ τῆς θείας ἐντολῆς παραβάτης γενόμενος, ὑπόδικος γέγονε θανάτου. Ὅθεν καὶ οἱ ἐξ αὐτοῦ τικτόμενοι κατὰ διαδοχὴν τῷ πατρικῷ χρέει ὑπέκειντο, τῆς καταδίκης τὸ λογοθέσιον ἀπῃτημένοι. „Ἐβασίλευσε γὰρ ὁ θάνατος ἀπὸ Ἀδὰμ μέχρι Μωυσέως". Ὁ δὲ φιλάνθρωπος κύριος, ἰδὼν τὸ πλάσμα τὸ ἴδιον ὑπὸ τοῦ θανάτου κρατούμενον, οὐκ εἰς τέλος ἀπεστράφη, ὃν κατ' εἰκόνα ἐποίησεν· ἀλλὰ καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐπισκεπτόμενος οὐ διέλειπεν· καὶ πρώην μὲν ἐν τοῖς πατράσιν ὀπτανόμενος, καὶ ἐν νόμῳ κηρυττόμενος, καὶ ἐν προφήταις ὁμοιούμενος, τὴν σωτήριον οἰκονομίαν προεμήνυεν* (II. p. 1164 A).

Ἐπειδήπερ ἁμαρτὼν· ὁ Ἀδὰμ θανάτῳ τὸ γένος ὑπέβαλεν καὶ τὴν φύσιν ὅλην ὑπεύθυνον τῷ χρέει πεποίηκεν, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν οὐκ ἀποστάς, πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν (*Περὶ τριάδος* Cap. 10, p. 381 C).

Πάντα γὰρ ἐποίησεν ὁ σωτήρ, οὐχ ἵνα ἑαυτῷ ἀρετὴν πραγματεύσηται, ἀλλ' ἵνα ἡμῖν περιποιήσηται ζωὴν τὴν αἰώνιον (II. p. 1161 D) oder *διὰ τὴν ἐμὴν σωτηρίαν* (IV. p. 1180 D).

γενόμενον δὲ αὐτὸν (den Logos) *ἄνθρωπον διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν προσκυνοῦμεν* (*Κατὰ μέρος πίστις* Lag. p. 110, 3).

Das Heilswerk des Heilandes wird in beiden Schriftenreihen nach zwei Seiten hin genauer bezeichnet. Der Heiland erschien einmal zur sittlichen Erneuerung des Menschengeschlechts.

Σήμερον ὁ Ἀδὰμ — frohlockt der Redner von dem Vertreter der Menschheit — *ἀνακεκαίνισται καὶ χορεύει μετ' ἀγγέλων εἰς οὐρανὸν ἀνιπτάμενος* (I. p. 1145 C).

εἰς ἀνανέωσιν ἀνθρωπότητος καὶ κόσμου παντὸς σωτήριον — sagt Apollinarios *Κ. μ. π.* Lag. p. 111, 28.

Abhandlung „Apollinarios von Laodicea der Verfasser der echten Bestandtheile der pseudojustinischen Schrift *Ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος*" (Zeitschr. f. Kirchengesch., Bd. VI, S. 503—549) ausführlich dar-

Andererseits wollte Christus die Herrschaft des Todes brechen.

Δεῖ με — lässt der Redner ihn sagen (IV. p. 1185 C) — *τῇ τριημέρῳ τελευτῇ τῆς ἐμῆς σαρκὸς καθελεῖν τοῦ πολυχρονίου θανάτου τὸ κράτος.*	*Ἀποθανὼν μὲν τὸν ἡμέτερον θάνατον κατὰ σάρκα ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν, ἵνα τὸν θάνατον ἀνέλῃ διὰ τοῦ ὑπὲρ ἡμῶν θανάτου* (Apoll. im Briefe an Kaiser Jovianus).

Statt *καθαιρεῖν* und *ἀναιρεῖν* ist sonst, wie **Caspari** (a. a. O. S. 98, Anm. 51) nachweist, bei Apollinarios *διαλύειν* (*τὸν θάνατον, τὸ πάθος*) der besonders bezeichnende Ausdruck.

Der Logos ward Fleisch, *καταβεβηκὼς ἐξ οὐρανοῦ*, wie der Lieblingsausdruck des Apollinarios lautet[1]) — *οὐρανόθεν κατελθών*, sagt der Redner (IV. p. 1180 A). Wenn der letztere aber sofort hinzufügt *τοὺς οὐρανοὺς μὴ καταλιπών*, so werden wir uns dabei der ganz gleichlautenden Stelle in der Schrift *Περὶ τριάδος* (Cap. 10, p. 381 B) erinnern: *Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τῶν οὐρανῶν οὐκ ἀποστάς, πρὸς ἡμᾶς κατελήλυθεν*, und hierbei nicht übersehen, dass in diesen beiden Wendungen gerade eine Besonderheit der Lehre des Apollinarios steckt. Derselbe bezeichnet den zu Grunde liegenden Gedanken, mit Hinzufügung der nöthigen Ergänzung, in der *Κατὰ μέρος πίστις* (Lag. p. 106, 5) also: *Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκὼς ἰδίως τε σαρκὶ συγκεκραμένος.* Die besondere Seinsweise des Logos im Menschen Jesus ist hier für des Apollinarios Anschauung eben das ihn von Anderen unterscheidende Merkmal.[2])

Achten wir auf die genaueren Bestimmungen hinsichtlich der Fleischwerdung des Logos, so bieten wiederum beide Schriftenreihen höchst beachtenswerthe Anzeichen der Verwandtschaft.

---

gethan. Ich beschränke mich darauf, auf die darin niedergelegten Ergebnisse kurz zu verweisen und dieselben, soweit es erforderlich ist, hier heranzuziehen.

1) *Περὶ τῆς ἐν χριστῷ ἑνότητος* u. s. w. bei Lag. p. 119, 26 und in *Greg. Nyss. Antirrh. advers. Apollin.* c. 33. p. 204.

2) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. I, S. 988.

In den Reden heisst es:	In Schriften des Apollinarios:
(Vom Logos, dem Spender des Heiles) *ὁ ἐκ τῆς παρθένου γῆς πλάσας τὸν ἄνθρωπον* (I. p. 1152 A). Uebernatürlich erfolgte die Geburt *διὰ τὸν ἄνωθεν ἐνδημήσαντα θεὸν λόγον, καὶ ἐν τῇ ἁγίᾳ σου γαστρὶ τὸν Ἀδὰμ ἀναπλάσαντα, καὶ τὸ μὲν γόνιμον τῇ ἁγίᾳ παρθένῳ παρέσχεν τὸ ἅγιον πνεῦμα· ἡ δὲ ἀλήθεια τοῦ σώματος προσειλήφθη ἐκ τοῦ σώματος αὐτῆς* (I. p. 1152 BC).	*Συμφώνως ὡμολόγηται τὸ σῶμα ἐκ τῆς παρθένου, ἡ θεότης ἐξ οὐρανοῦ, τὸ σῶμα πέπλασται ἐν κοιλίᾳ, ἡ θεότης ἄκτιστος αἰώνιος* (Lag. p. 115, 38). — *Μέσῃ δὲ παρθένῳ . . . πρὸς τὴν τῆς οἰκονομίας χρείαν χρησάμενος, καὶ ταύτης τὴν νηδὺν εἰσδὺς οἱονεί τις θεῖος σπόρος, πλάττει ναὸν ἑαυτῷ, τὸν τέλειον ἄνθρωπον* (*Π. τριάδ.* c. 10, p. 381 B).
Λόγος σάρκα ἀναλαβεῖν καὶ τέλειον ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς κατηξίωσεν (II. p. 1156 D).	*Τέλειος θεὸς· ἐν σαρκὶ καὶ τέλειος ἄνθρωπος ἐν πνεύματι* (Lag. p. 117, 15).
Ὁ θεὸς λόγος σάρκα καὶ τέλειον ἄνθρωπον ἐκ γυναικὸς ἁγίας παρθένου ἀναλαβεῖν κατηξίωσεν (II. p. 1169 A).	*Σάρκα λαβόντος τὴν ἐκ παρθένου* oder *προσλαβόντος ἐκ Μαρίας παρθένου* in d. *Κατὰ μέρος πίστις* (vergl. besonders Caspari, a. a. O. S. 144).

So wird denn Christus der von der Jungfrau Geborene genannt, *ὁ ἐκ παρθένου τεχθεὶς Χριστός, ὁ θεὸς ἡμῶν* (II. p. 1168 C), *τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας* (IV. p. 1181 C), *ὁ ἐκ τῆς Μαρίας γεννηθεὶς κατὰ σάρκα* (IV. p. 1188 C), ganz den Ausdrücken entsprechend, welche Apollinarios gebraucht: *σαρκωθεὶς ἐκ παρθένου Μαρίας ὁ τοῦ θεοῦ υἱός* (*Πρὸς Προσδόκ.* Lag. p. 117, 12), *αὐτὸς ὁ προϋπάρχων υἱὸς ἑνωθεὶς σαρκὶ ἐκ Μαρίας κατέστη* (*Κ. μ. π.* Lag. p. 111, 26), *σάρκα ἐκ παρθένου προσλαβών* (*Κ. μ. π.* Lag. p. 109, 34 und öfter).

In einer dem eben verlassenen Gedankenzusammenhange angehörigen Stelle findet sich wieder eine Wendung, die wir gerade genau so bei Apollinarios antreffen. Der Redner lässt den Täufer Jesus anreden (IV. p. 1181 D): *Σὺ ὁ γενόμενος σάρξ, ἀλλ' οὐκ εἰς σάρκα τραπείς*. In dem seinem Briefe an Kaiser Jovianus (vom Jahre 363) eingefügten Bekenntniss erklärt Apollinarios feierlich u. A.: *εἴ τις τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν σάρκα ἄνωθεν λέγει καὶ μὴ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας· ἢ τραπεῖσαν τὴν θεότητα εἰς σάρκα . . . τοῦτον ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία*, und in seinem *Κατὰ*

κεφάλαιον βιβλίον (bei Theod. Dial. I, p. 70) sagt er: *Εἰ δ προσλαμβάνει τις οὐ τρέπεται εἰς τοῦτο, προσέλαβε δὲ σάρκα ὁ Χριστός, ἄρα οὐκ ἐτράπη εἰς σάρκα.*

Eine mit besonderer Vorliebe von Appollinarios gebrauchte und zur eigenartigen Gestaltung seiner Lehre mehrfach benutzte Bezeichnung für den fleischgewordenen Logos ist die des zweiten oder letzten Adam, des himmlischen, geistigen, auf Grund von 1. Kor. 15, 45 und 47. So beruft er sich im Briefe an Prosdokios (Lag. p. 117, 27 ff.) auf des Paulus Lehre, dass Jesus *ἐλθεῖν εἰς τὸν κόσμον γεννώμενον ἐκ γυναικός, οὐδὲ κατῳκηκέναι τὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν ἀνθρώπῳ τῷ ἐκ γῆς χοϊκῷ, ἀλλ' αὐτὸν τὸν δεύτερον Ἀδὰμ ἐπουράνιον εἶναι· ὅτε ἐπουράνιός ἐστιν ὁ λόγος ὁ τὴν σάρκα ἔχων ἐκ Μαρίας, καὶ ἡμᾶς δὲ διὰ τοῦ ἐπουρανίου ἐπουρανίους καθ' ὁμοίωσιν ποιῶν, ὄντας χοϊκούς·* — und führt dasselbe in seiner von Gregorios von Nyssa widerlegten *Ἀπόδειξις τῆς θείας σαρκώσεως* u. s. w. (Antirrh. c. 10, p. 145. c. 11, p. 146. c. 12, p. 147. 148, vgl. Lag. p. 116, 13. 119, 13) aus. Es scheint mir durchaus nicht zufällig zu sein, dass wir auf diese eigenartige Bezeichnungsweise in der zweiten Rede (p. 1156 B) stossen, wo sich unter anderen Beinamen Christi auch der findet: *ὁ πνευματικὸς Ἀδάμ, ὁ τοῦ χοϊκοῦ τὴν πληγὴν ἰασάμενος*, die letztere Beziehung inhaltlich der soeben aus dem Briefe an Prosdokios angeführten (Lag. p. 117, 33) nahe verwandt, wie denn auch offenbar dieselbe paulinische Stelle mit der gleichen bezeichnenden Deutung dem Redner in der vierten Rede (p. 1188 A) vorgeschwebt hat, wo er Jesus den Täufer bitten lässt, ihn mit Geiste zu taufen, *δυναμένῳ τοὺς χοϊκοὺς πνευματικοὺς ἀπεργάσασθαι.*

Weniger Gewicht dürfte auf den Umstand zu legen sein, dass in den Reden wiederholt, (IV. p. 1181 B, p. 1185 D) der Mutterleib der Maria, statt des gebräuchlicheren *κοιλία*, mit *νηδύς* bezeichnet wird, das sich auch bei Athanasios (Contra Arian. IV, 34) und in der vorher aus des Apollinarios Schrift *Περὶ τριάδος* (Cap. 10, p. 381 B) mitgetheilten Stelle findet. Auch dass der Leib der Maria ein unbefleckter Tempel (*ἀμίαντος ναός*) genannt wird (II. p. 1164 B) darf zu weiteren Schlussfolgerungen im strengen Sinne nicht verleiten.

da *ναός* sonst von der menschlichen Seite in Jesus Christus gebraucht wird und ein dem Apollinarios[1]) mit seinem Freunde Athanasios sowohl wie mit den Antiochenern Eustathios, Flavianus, Johannes (Chrysostomos) und Theodoros gemeinsamer Ausdruck ist. Beachtenswerther vielleicht ist die Bezeichnung der Maria als *ὅλων τῶν μυστηρίων ὑπάρχουσα δοχεῖον* (II. p. 1169 C) und besonders als *δοχεῖον τῆς ἐπουρανίου σωφροσύνης*, was eine auffallende Aehnlichkeit mit der Bezeichnung hat, deren sich Apollinarios[2]) von Christus bedient *ἐπουρανίου θεοῦ δοχεῖον*.

Besondere Beachtung bedarf endlich noch der von der Maria gebrauchte Ausdruck *θεοτόκος*, Gottesgebärerin, der hauptsächlich in den ersten beiden Reden häufig sich findet. Um Oudin mit seinen unbestimmten Annahmen hinsichtlich der Abfassung der Reden, die bis in's sechste, ja lieber noch in's achte Jahrhundert hinabgerückt werden, entgegenzutreten, bemerkt Ryssel (a. a. O. S. 37): „Dagegen könnte man höchstens einwenden, dass sich in vorwiegend praktischen Schriften von rhetorischer Fassung der Ausdruck *θεοτόκος*, welcher in der zweiten Rede häufig vorkommt, auch sonst schon früher findet". Diese Bemerkung ist in ihrer Fassung zu unbestimmt und sachlich nicht ganz zutreffend. Genaueres hätte Ryssel schon aus Sokrates erfahren können. Der Geschichtsschreiber theilt (Hist. eccl. VII, 32) bei Gelegenheit der Erzählung von dem durch Anastasios Predigt wider die Gottesgebärerin in Konstantinopel hervorgerufenen Aufruhr die Beweggründe des Nestorios mit, welche, nach seiner persönlichen Ansicht, ihn veranlassten, für den antiochenischen Freund in die Schranken zu treten. Er spricht ihm bei aller Anerkennung seiner natürlichen Beredtsamkeit eine tiefere, gründlichere Bildung ab und wirft ihm eine gewisse aus Unkenntniss der Ansichten älterer Kirchenlehrer stammende Anmassung und eitle Scheu vor der Bezeichnung *θεοτόκος* vor. Er stelle, klagt der Geschichtsschreiber, seine Weisheit weit über die der Früheren,

1) Vgl. *Περὶ ἑνώσεως λόγου* bei Mai, Nova coll. vet. script. VII, p. 203. *Περὶ τριάδος* c. 10, p. 381 B.

2) Bei Greg. Nyss. Antirrh. adv. Apollin. c. 48, p. 255.

sonst hätte er des Johannes Ausspruch „Jeder Geist, der Jesum von Gott trennt, ist nicht aus Gott", — eine in den uns heutzutage bekannten Handschriften nicht vorkommende Fassung, welcher 1. Joh. 4, 2. 3 nur ähnlich ist, — der freilich von Gesinnungsgenossen des Nestorios aus den älteren Handschriften getilgt sei, kennen müssen; hätte wissen müssen, dass Eusebios in seinem „Leben des Constantinus" von der Kaiserin Helena berichte, sie habe auf der Stätte der Niederkunft der Gottesgebärerin (*θεοτόκου*) bewundernswerthe Bauwerke errichtet; hätte wissen müssen, dass Origenes im ersten Bande seiner Erklärung des Römerbriefes weitläufig den Ursprung des Sprachgebrauchs erklärt und begründet, wonach Maria Gottesgebärerin heisst (*πῶς θεοτόκος λέγεται*).

Neben Ryssel wird auch v. Lehner's mehrfach genanntes Werk an dieser Stelle am besten berücksichtigt werden. Derselbe wird der Lehre des Appollinarios in keiner Weise gerecht. Misslich ist es zunächst schon, dass er sich, um des Apollinarios Ansicht darzulegen, der fälschlich dem Athanasios beigelegten Schrift *Περὶ σαρκώσεως κτλ. κατὰ Ἀπολλιναρίου* bedient und hieraus „den Doketismus der Apollinaristen im Allgemeinen" (S. 72) erschliesst. Die Schrift ist, wie ich mit Böhringer[1]) annehme, weder von Athanasios, wiewohl einige Wendungen ganz athanasianisch klingen, in anderen Athanasios ganz und gar nicht zu erkennen ist, noch scheinen mir die Lehren, die hier bekämpft werden, apollinaristisch, wiewohl es einige allerdings sind. Auch eine Stelle aus des Athanasios Brief an Epiktetos führt v. Lehner (S. 73) an, um zu zeigen, „wie Maria beim Apollinarismus mitbetheiligt war". Dann wendet er sich aber zu des Apollinarios besonderem Gegner Gregorios und zu dessen Art und Weise, wie „dieser die Meinung von der Ewigkeit des Leibes Christi *ad absurdum* führen will". Er führt aus des Gregorios Antirrh. c. 13 an: „Wenn das Fleisch ewig ist, wenn das aus Maria Stammende (*τὸ ἐκ Μαρίας*) vor Abrahams Geburt war, dann ist die Jungfrau älter als Nachor; ja auch

1) Böhringer, Athanasius und Arius. Stuttgart, Meyer und Zeller. 1874. S. 568 und 575.

vor Adam ist Maria. Doch was sage ich, sie ist älter als die Zusammenordnung des Bestehenden, ja uranfänglicher als die Weltschöpfung. Denn wenn er (der Sohn) Fleisch annahm in der Jungfrau, das Fleisch aber Jesus genannt wird, wenn weiter durch den Apostel bezeugt ist, dass jener vor dem All sei, so beweist offenbar der Treffliche (Apollinarios), dass auch Maria mit der Ewigkeit des Vaters zusammengedacht werden muss". Hieran knüpft v. Lehner eine Stelle aus dem 33. Kapitel, worin Gregorios auf des Apollinarios Lehre vom Herabsteigen des himmlischen Menschen näher eingeht. „Wie übersiedelt jener", frägt Gregorios, „uns den Menschen vom Himmel her auf die Erde?" Sein Urtheil lautet (S. 74): Er „bildet dem Logos einen anderen wurzellosen und mit unserer Natur nicht zusammenhängenden Menschen an", und Kapitel 37 beklagt er: „Es ist Maria vergessen worden, welcher Gabriel die frohe Botschaft bringt, auf welche, wie wir glauben, der heilige Geist herabgekommen ist, welche die Kraft des Höchsten überschattet, von welcher geboren wird Jesus . . . ; entweder beweise er nun, dass nicht auf Erden die Jungfrau ist, oder bilde er uns keine himmlischen Menschen". Indem v. Lehner nur diese Stellen, freilich in ihrem vollen Wortlaut gab und damit des Apollinarios Stellung zur Frage nach der Werthschätzung der Maria genügend gekennzeichnet zu haben glaubte, entwarf er ein durchaus unzutreffendes Bild von der Lehre des Laodiceners. Schon ein Blick in Dorner's Christologie hätte ihn vor dieser Einseitigkeit bewahren sollen. Ich kann, um des Apollinarios Meinung richtig zu stellen, nichts Besseres thun, als auf Dorner's treffliche Widerlegung jener falschen Schlussfolgerungen (a. a. O. I, S. 1006 und 1007) verweisen, sie selbst mitzutheilen würde hier zu weit führen.

Athanasios[1]) ferner bezeichnete Maria gleichfalls als *θεοτόκος* und ebenso Gregorios von Nazianz (Or. XXIX, p. 525).[2]) Wenn derselbe aber in seinem gegen Apollinarios

1) Athan. c. Arian. III, 14. p. 563; 28. p. 579; 33. p. 583.

2) Um die Wende des Jahrhunderts bezeichnet auch Nonnos aus Panopolis in seiner vortrefflichen dichterischen Bearbeitung des

und dessen in der Gegend von Nazianz auftretende Anhänger gerichteten ersten Briefe an Kledonios (Cap. 4, p. 85) anhebt: „Wenn Einer Maria nicht als Gottesgebärerin annimmt, der ist getrennt von der Gottheit“, so könnte man, besonders wenn man des Nazianzeners eifernde Worte an jener Stelle weiter verfolgt, zu dem Schlusse geneigt sein, Apollinarios habe auch die Bezeichnung *θεοτόκος* der Maria abgesprochen. Das ist nun aber entschieden nicht der Fall. Apollinarios redet vielmehr nicht blos mit der höchsten Ehrfurcht von der Mutter des Heilandes, sondern hat sogar nach dem Zeugniss seines Schülers, des Bischofs Timotheos von Berytus ein *Μαρίας ἐγκώμιον καὶ περὶ σαρκώσεως* geschrieben, aus welchem derselbe (bei Leontios „*Adv. fraudes Apollinaristarum*“, Mai, Spicil. Rom. X, S. 140. 141) zwei Stellen mittheilt. Wenn die letzteren auch über die Frage, mit der wir uns hier beschäftigen, keine besondere Auskunft geben, so ist doch die Thatsache allein, dass Apollinarios ein *Μαρίας ἐγκώμιον* geschrieben, in diesem Zusammenhange von hoher Wichtigkeit. Sie verleiht den folgenden, aus seinen kleineren uns aufbehaltenen Schriften geschöpften Anführungen einen eigenartigen Glanz. *Ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου Μαρίας* — sagt er in der kleinen Schrift *Πρὸς τοὺς κατὰ τῆς θείας τοῦ λόγου σαρκώσεως ἀγωνιζομένους προφάσει τοῦ ὁμοουσίου* Lag. p. 122, 34 ff. — *ὁμολογοῦμεν σεσαρκῶσθαι τὸν θεὸν λόγον καὶ οὐ διαιροῦμεν αὐτὸν ἀπὸ τῆς αὐτοῦ σαρκός . . . . . . καθ' ὁμοιότητα τοῦ ἀνθρώπου πιστεύομεν ἐληλυθέναι τὸν δεσπότην ἡμῶν Ἰησοῦν χριστόν, ἐξ αὐτῆς τῆς παρθενικῆς συλλήψεως, καθ' ἣν καὶ θεοτόκος ἀποδέδεικται ἡ παρθένος*, ein Ausdruck der p. 123, 15 und 36 wiederkehrt, zuletzt in der Fassung *ἡ παρθένος ἀπ' ἀρχῆς σάρκα τεκοῦσα τὸν λόγον ἔτικτεν καὶ ἦν θεοτόκος*. Auffällig und beachtenswerth ist, wie mir scheint, in des Apollinarios Bekenntnisse (in seinem Briefe an Kaiser Jovianus) der Umstand, dass daselbst eine ausdrückliche Bezugnahme auf die gerade in den ersten beiden Reden

---

Johannes-Evangeliums die Mutter des Herrn als *παρθενικὴ Χριστοῖο θεητόκος* B, 6; desgl. B, 66 und T, 135.

behandelte Stelle des Lukas-Evangeliums 1, 34. 35 stattfindet, die wir in keinem der zahlreichen anderen, besonders in die *Κατὰ μέρος πίστις* eingefügten Bekenntnisse des Laodiceners finden. Er bekennt da *ἕνα υἱὸν θεοῦ καὶ θεόν, τὸν αὐτὸν καὶ οὐκ ἄλλον ἐκ Μαρίας γεγενῆσθαι κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν· ὡς ὁ ἄγγελος τῇ θεοτόκῳ Μαρίᾳ λεγούσῃ „πῶς ἔσται μοι τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω;" εἴρηκε· „πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γενώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ"*. Sollte hier etwa eine Gedankenverbindung anzunehmen sein, so zwar, dass Apollinarios diese Worte in seinem Briefe an Jovianus vom Jahre 363 schrieb, nachdem er jene Reden an dem Feste der Gottesgebärerin gehalten? Wir würden, wenn wir uns der vorher aus einer Stelle der zweiten Rede erschlossenen Zeitbestimmung bedienen wollten, damit als Abfassungszeit der Reden die Jahre 353 bis 363 gewonnen haben.

Es bleibt nur eine eigenartige Wendung übrig, für die ich aus des Apollinarios uns sonst erhaltenen Schriften keine ähnlich lautende Stelle beizubringen im Stande bin. Dieselbe ist, während die erste Rede nur Andeutungen giebt (p. 1148 C—p. 1149 B), in der vierten Rede enthalten, wo der Verfasser den Täufer zu Jesus betreffs seiner Geburt aus der Jungfrau Maria sagen lässt (p. 1181 C): *τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας, ὡς ἠθέλησας, καὶ ὡς σὺ μόνος ἐπίστασαι. οὐκ ἔλυσας τὴν παρθενίαν αὐτῆς· . . . καὶ οὔτε ἡ παρθενία τὸν σὸν τόκον ἐκώλυσεν, οὔτε ὁ τόκος τὴν παρθενίαν ἐλυμήνατο.* Mit Recht bemerkt Ryssel (a. a. O. S. 37), dass diese „in der Rede am Epiphanienfeste vorgetragene Lehre, dass Maria auch nach der Geburt Jungfrau blieb, nicht unbedingt gegen ihre Echtheit spricht, weil noch Tertullian gegen diese Lehre protestirt". Er verweist mit vollem Grunde auf des Hippolytos *Λόγος εἰς τὰ ἅγια θεοφάνεια*, wo (Cap. 3. Lag. p. 38, 8 ff.) der Täufer gleichfalls zu Jesus sagt: *στείρωσιν ἔλυσα μητρὸς γεννηθείς, οὐ παρθενίαν ἐστείρωσα. ἐκ τῶν κάτωθεν ἀνεδόθην, ἐκ τῶν ἄνωθεν οὐ κατῆλθον. πατρικὴν ἔδησα γλῶσσαν, οὐ θεϊκὴν ἤλωσα χάριν.* In seinem Werke über „Die Marienverehrung"

weist v. Lehner S. 124. 125 aus Tertullianus und Origenes nach, „dass die bewusste Vorstellung von der unverletzten Jungfrauschaft, welche im zweiten Jahrhundert um sich zu greifen begonnen hatte, im dritten jedenfalls nur langsame Fortschritte machen konnte". Die Frage ruhte fast vollständig bis zur zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts. „Die patripassianischen Streitigkeiten des dritten Jahrhunderts boten keinen zwingenden Anlass, auf diese Frage einzugehen, erst der Arianismus in seinen verschiedenen Phasen und Gegensätzen zog . . . die Mutter des Herrn wieder lebhaft in den Meinungskampf herein". Da tritt Bischof Zeno von Verona († 380), der ebenso wie Apollinarios den Arianern kraftvoll entgegenwirkte, mit einer bezeichnenden Kundgebung hervor, die mit den in unseren Reden enthaltenen Anschauungen, sowie auch mit anderen, später noch anzuführenden Stellen aus einer bedeutenden, jener Zeit angehörigen Schrift auf das innigste sich berührt. „Mariens Leib", sagt er in einer seiner Abhandlungen, „strahlt stolz hervor nicht durch eheliche Verbindung, sondern durch den Glauben, nicht durch Samen, sondern durch das Wort. Die zehnmonatlichen Leiden kennt sie nicht, denn sie hat den Schöpfer der Welt in sich aufgenommen, sie gebiert nicht mit Schmerzen, sondern mit Freuden".... „O des grossen Geheimnisses! Maria hat als unverletzte Jungfrau empfangen, nach der Empfängniss als Jungfrau geboren, nach der Geburt ist sie Jungfrau verblieben". Genau fast wie Zeno lehren Epiphanios und besonders Ephräm der Syrer (v. Lehner, S. 130), auch die dem Basilios zugeschriebene Auslegung des Propheten Jesaias und Augustinus (S. 139).

Die beiden im Wortlaute ausgehobenen Stellen aus Hippolytos wie aus der vierten Rede zeigen offenbar eine gewisse Verwandtschaft, und man könnte fast meinen, die letztere sei von Hippolytos abhängig. Diese Annahme ist jedenfalls nicht so ohne weiteres von der Hand zu weisen, wenn der Umstand genügend berücksichtigt wird, dass Apollinarios in seiner Lehre wie in dem sprachlichen Ausdruck derselben manches zeigt, was unmittelbar an Hippolytos erinnert.

Hippolytos (Lagarde, p. 198, 13—18).	Apollinarios (Mai, N. coll. v. scr. VII, 203 a).
Χριστός, .. ἡ τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς σοφία καὶ δύναμις, „ᾠκοδόμησεν ἑαυτῇ οἶκον", τὴν ἐκ παρθένου σάρκωσιν, καθὼς προείρηκεν „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν", ὡς μαρτυρεῖ καὶ ὁ σοφὸς προφήτης. ἡ πρὸ αἰῶνος, φησί, καὶ παρεκτικὴ ζωῆς, ἡ ἄπειρος σοφία τοῦ θεοῦ ᾠκοδόμησε τὸν οἶκον ἑαυτῇ ἐξ ἀπειράνδρου μητρός, ναὸν γοῦν σωματικῶς περιθέμενος.	*Σκήνωσιν ὁ Ἰωάννης τὴν ἐπιδημίαν αὐτοῦ τὴν ἐξ οὐρανοῦ ὀνομάζει· εἰπὼν γὰρ „ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο" οὐ προσέθηκε καὶ ψυχή ..... οὐκοῦν οὐ ψυχῆς ἀνθρωπίνης ἐπελάβετο ὁ λόγος, ἀλλὰ μόνου σπέρματος Ἀβραάμ· τὸν γὰρ τοῦ σώματος Ἰησοῦ ναὸν προδιέγραψεν ὁ ἄψυχος καὶ ἄνους καὶ ἀθελὴς τοῦ Σολομῶντος ναός* (wozu auch das *πλάττει ναὸν ἑαυτῷ* aus *Περὶ τριάδος* c. 10, p. 381 B gezogen werden möge).

Was in Bezug auf die Stelle aus Hippolytos A. Ritschl[1]) bemerkt: „Dieser Satz [*Χριστὸς . . . περιθ.*] allein gehört dem Hippolytos an; und dass er nicht die Auslegung des Kapitels der Proverbien ursprünglich eröffnet hat, erkennt man daran, dass in ihm der Text des Salomon nur in zweiter Reihe citirt wird, besonders aber daran, dass der Satz in einen Zusammenhang gehört, welcher sich auf die Auslegung von Aussprüchen des johanneischen Evangeliums bezieht": — passt fast genau auch auf die Worte des Apollinarios; auch hier Auslegung des johanneischen Evangeliums, auch hier die Leiblichkeit Jesu nach dem Vorbilde des Salomonischen Tempels mit *ναός* bezeichnet, und zwar in zweiter Linie, wobei auf den Unterschied nicht viel ankommt, dass dort auf die Sprüchwörter, hier auf den geschichtlichen Tempel geblickt wird.

Wie ein Vorspiel auf des Apollinarios Lehre klingt es, wenn Hippolytos in seiner Schrift gegen Noëtos (C. 17, Lag. p. 55, 17 ff.) sagt: „Lasset uns glauben, geliebte Brüder, gemäss der Ueberlieferung der Apostel, dass Gott das Wort vom Himmel herabkam in die heilige Jungfrau Maria, um durch Fleischwerdung aus ihr (*σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς*), aber auch durch Annahme einer menschlichen Seele, einer vernünftigen nämlich (*λογικὴν δὲ λέγω*), kurz Alles werdend, was der Mensch ist, ausgenommen die Sünde, den Gefallenen

1) A. Ritschl, Die Entstehung der altkathol. Kirche. 1857, S. 563.

zu retten und den Menschen, welche an seinen Namen glauben, Unsterblichkeit zu verleihen". . . . „Aus der Jungfrau und dem heiligen Geiste ein neuer Mensch geworden (*καινὸς ἄνθρωπος*), stellte er sich dar, indem er zu seinem himmlischen Wesen das hatte, was vom Vater war als Logos; was aber das Irdische anlangt, durch Vermittelung der Jungfrau aus dem alten Adam Fleisch ward (*ὡς ἐκ παλαιοῦ Ἀδὰμ διὰ παρθένου σαρκούμενος*). Dieser nun, hervortretend in die Welt, offenbarte sich als Gott in einem Leibe, trat als vollkommener Mensch hervor (*ἄνθρωπος τέλειος προελθών*)." Alles das könnte fast ebenso, auch was den sprachlichen Ausdruck anlangt, von Apollinarios geschrieben sein, sogar das Wort von der menschlichen Seele erfährt durch den Zusatz *λογικὴν δὲ λέγω* eine Vermittelung, die es der Auffassung des Apollinarios entschieden näher bringt. Wenn Hippolytos nämlich „auf eine menschliche Seele Christi Gewicht legt, so geschieht das nur um der Vollständigkeit der menschlichen Natur willen". Er glaubte nicht „die menschliche Seite in der Person Christi zu verkürzen, wenn er in ihr keine Stelle liess für ein freies, menschliches Ich, sondern sie als selbstloses Organ behandelte". Dieser Satz erhält eine hellere Beleuchtung durch jenes Wort in der Schrift gegen Noëtos (Kap. 15, Lag. p. 54, 15 ff.): *Οὔτε γὰρ ἄσαρκος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὁ λόγος τέλειος ἦν υἱός* (*καίτοι τέλειος λόγος ὢν μονογενής*), *οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν.* „*Σύστασις*", erklärt hier Dorner (a. a. O. I. S. 624, Anm. 18), „ist übrigens noch nicht Persönlichkeit; sondern der Sinn: ihren Bestand hatte sie im Logos, er war die sie zusammenhaltende, tragende Macht": eine Erklärung, welche die Möglichkeit nahe legt, des Hippolytos Auffassung der des Apollinarios, welcher den Logos nicht eigentlich an die Stelle des gewöhnlichen menschlichen *νοῦς*, wie ein der Menschheit Fremdes treten, sondern vielmehr denselben, in Christus Fleisch geworden (*ἔνσαρκος*), in diesem die wahre Menschheit darstellen, in ihm *πνεῦμα* sein lässt, als nahe verwandt zu bezeichnen.

Doch es würde zu weit führen, wenn ich noch mehr

Vergleichspunkte und Aehnlichkeiten in Lehre und Ausdruck zwischen den beiden Kirchenlehrern vorführen wollte, nur um dadurch die in den drei Reden, mit denen wir uns beschäftigen, enthaltene eigenthümliche Lehre von der Jungfrauschaft der Maria auch dem Apollinarios zuschreiben zu können. Ein Seitenblick auf eine andere vielumstrittene Schrift wirft vielleicht auch einiges Licht auf die vorliegende Frage, ich meine den Χριστὸς πάσχων, der gewöhnlich Gregorios von Nazianz zugeschrieben wird, von welchem ja der gleichnamige Presbyter in seiner Lebensbeschreibung des Nazianzeners ausdrücklich erwähnt, dass er, um das die Christen von der berufsmässigen Erklärung und Beschäftigung mit den alten Klassikern ausschliessende Verbot des Kaisers Julianus vom 17. Juni 362 unschädlich zu machen, unter Anderem auch dramatische Gedichte verfertigt habe, ohne dass freilich eines derselben namhaft gemacht würde.

Es kann selbstverständlich meine Absicht nicht sein, bei dieser Gelegenheit die über dieser Schrift noch schwebende Streitfrage in ihrem ganzen Umfange wieder aufzunehmen, ich will nur dasjenige hier heranziehen, was mit dem Inhalte unserer Reden mir in einem gewissen Zusammenhange zu stehen scheint.

Ueber der Frage nach dem Werth, der Abfassungszeit und dem Verfasser des Χριστὸς πάσχων hat sich ein grosses, weitschichtiges Schriftenthum aufgethürmt, und in einigen Beziehungen hat die Untersuchung über den Verfasser der von philologischer Seite meist mit auffallender Geringschätzung und der schlimmsten Ungebühr behandelten Schrift eine gewisse Aehnlichkeit mit den Verhandlungen über die Abfassung unserer Reden. „Dass man wirklich seiner Zeit", sagt Ellissen[1]), „dem Χριστὸς πάσχων einen hohen Werth beilegte, scheint äusserlich schon die auf die Kalligraphie und sonstige Beschaffenheit der Handschriften desselben verwandte

1) In der sämmtliche bisherigen Meinungen und Urtheile der Gelehrten über den Χριστὸς πάσχων zusammenfassenden und übersichtlich darlegenden Einleitung zu seiner mit deutscher Uebersetzung versehenen Ausgabe des griechischen Textes des Drama's (Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur. I. Leipzig, O. Wigand. 1859) S. XVII.

ungewöhnliche Sorgfalt und Eleganz (vgl. u. A. Dübner, Praef. p. VI) zu bezeugen; vor Allem aber spricht dafür der Umstand, dass man das Stück viele Jahrhunderte lang nicht für unwürdig erachtete, für das Werk eines der gefeiertsten unter den Vätern der anatolischen Kirche zu gelten, wie heftig diese Autorschaft auch später bestritten wurde. Die meisten Handschriften, ausser den von Fabricius (Bibl. Gr. t. 8) angeführten noch eine besonders merkwürdige der Wiener Bibliothek (s. Lambec. ed. Kollar, IV, p. 49 ff.), nennen den heiligen Gregorius von Nazianz, mit dem Ehrennamen: der Theologe, den eifrigen Apologeten der orthodoxen Lehre gegen Heiden und Arianer und bekanntlich den fruchtbarsten und berühmtesten unter den christlichen Dichtern der Griechen, als Verfasser". Erst gegen Ende des 16. Jahrhunderts beginnen die Zweifel an des Nazianzeners Urheberschaft, die theils auf theologische Bedenken sich stützen, theils durch literarisch-ästhetische Ausstellungen an dem Gedichte, sowohl hinsichtlich der ganzen Anordnung als der Form, namentlich auch des Versbaues begründet sind. Wir sehen auch hier gänzlich sowohl von der ästhetischen Seite der Frage ab, die zuerst in umfassender Weise von Ellissen eine gerechte und unbefangene, wahrhaft wohlthuende Würdigung erfahren hat, als von der metrischen Seite, da die gegen dieselbe von den früheren Gelehrten erhobenen Vorwürfe bereits durch Dübner's kritische Ausgabe vom Jahre 1846 theils gegenstandslos geworden sind, theils bei fernerer genauer sprachlicher Prüfung und schulgerechter Behandlung ihre völlige Erledigung finden werden. Es kommt auf die theologischen Bedenken an.

Ich erwähne zuerst den Benediktiner Dom Remy Ceillier († 1761), der[1]) sein auf die Verfasserschaft des Gregorios von Nazianz bezügliches Verwerfungsurtheil mit auf die Darstellung des Charakters der Maria und andere dieselbe betreffende Umstände bezog und nach einfacher Zurückweisung der Vermuthung des Baronius, welcher Apollinarios von Laodicea für den Verfasser erklärte, den wahren Verfasser

1) *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques, t. VII, ch. 1, art. 4, § 70.*

(a. a. O. S. 198) in einem anderen Gregorios zu finden glaubte, „der um's Jahr 572 Bischof von Antiochien war und den der gleichzeitige Kirchenhistoriker Evagrius ebenda als einen gewandten Dichter rühmte (Evagr. hist. eccles. V, 6)". Ellissen macht (a. a. O. S. XXVII) mit Berufung auf Fabricius (Bibl. gr. ed. Harl. t. XI, p. 102 ff.) mit Recht hiergegen geltend, dass unter seinen Schriften nirgendwo eines Gedichtes Erwähnung geschehe. Verwunderlich ist, dass Ceillier den wahren Sachverhalt nicht selbst gesehen. Die angezogene Stelle des Euagrios redet offenbar gar nicht von dichterischem Ruhme des Gregorios. Es heisst da nach der Berufung des Gregorios zum Bischof: *οὗ κλέος εὐρύ, κατὰ τὴν ποίησιν*, was Henricus Valesius in seiner lateinischen Uebersetzung durchaus dem Sinn und Zusammenhange entsprechend also wiedergegeben hat: *Gregorius, cuius gloria, ut cum poetis loquar, longe lateque diffusa est.* Ich habe vorher den Mann bereits in seinem Wesen und Wirken gerade nach den Angaben seines Freundes Euagrios geschildert. Während seiner unter streng mönchischen Bussübungen im Kloster zugebrachten Jugendzeit wird er schwerlich je einen dichterischen Gedanken gefasst, geschweige denn denselben in schwungvolle Verse gekleidet haben, sein Ruhm beruht eben in seiner rastlosen Thätigkeit und seiner klugen, thatkräftigen Vermittelung in schlimmen Zeiten, die ihm die Bewunderung der römischen und persischen Herrscher eintrug.

Am beachtenswerthesten erscheint mir des Philologen Dübner Urtheil. Derselbe hat zu seiner Ausgabe drei Handschriften der Pariser Bibliothek genau verglichen, wovon die erste n. 2707,4 dem Anfange des 14. Jahrhunderts, die zweite n. 1220,20 dem Ende desselben, die dritte n. 2875,5, von Dübner für die vorzüglichste erklärte, dem 13. Jahrhundert angehören soll. Der Umstand nun, dass in der letzteren Handschrift, in welcher die Abschrift des *Χριστὸς πάσχων* sich vor den anderen darin enthaltenen Werken durch weit grössere Sorgfalt und Zierlichkeit der Schrift auszeichnet, der Name Gregorios des Theologen als des Verfassers von einer späteren Hand eingetragen ist,

bewog Dübner, wie es scheint, in erster Linie dazu, der Verwerfung dieser Urheberschaft entschieden beizustimmen, indem er zugleich daran zu verzweifeln erklärte, dass es je gelingen werde, den Verfasser zu entdecken.

Ich komme jetzt noch einmal auf des Baronius Bedenken[1]) zurück, der als der Erste im Jahre 1588 aus Anstoss an der nach römischen Begriffen unkanonischen Auffassung des Charakters der heiligen Jungfrau dem Gregorios von Nazianz die Verfasserschaft absprach und die Vermuthung äusserte, es möchte Apollinarios von Laodicea der Dichter des *Χριστὸς πάσχων* sein. „Dass aber", wendet der besonders nach Augusti's Vorgange[2]) eifrig für den Nazianzener eintretende Ellissen S. XXI dagegen ein, „einem Irrlehrer, dessen monophysitische Heterodoxie Gregor selbst (ed. Caillau, II, p. 254 sqq.) bekämpfte, ein Drama, worin das orthodoxe Dogma von den zwei Naturen in Christo in bündigster Weise ausgesprochen ist (*Χρ. π.* vs. 1638 sqq. vgl. auch vs. 1490, 1535, 1795 u. s. w.), nicht wohl zugeschrieben werden kann, ist ebenso einleuchtend, als dass es andererseits ungerecht wäre, eben diesem von den Kirchenhistorikern Sozomenos (hist. eccl. V, 18) und Sokrates (h. e. III, 16) als sehr begabt gerühmten Dichter, der in seiner noch vorhandenen Periphrase der Psalmen diesem Lobe wenigstens keine Schande macht, ohne irgend ein Zeugniss dafür ein Gedicht aufzubürden, das man besonders auch seiner poetischen Unvollkommenkeit wegen für Gregor's unwürdig erklärt. Gleichwohl haben diesen rein aus der Luft gegriffenen Einfall des Baronius Andere später mit herkömmlicher Gedankenlosigkeit gleichsam als eine wohlbegründete Conjectur nachgeschrieben". Ich hoffe mich nicht der herkömmlichen Gedankenlosigkeit schuldig zu machen, wenn ich des gelehrten Cardinals Vermuthung, der doch auch Augusti (a. a. O. S. XCII) in sehr beachtenswerther

1) Annales eccles. ad. a. 34, § 129.

2) *Joh. Chr. Wilh. Augusti*, *Quaestionum patristicarum biga*, p. 10—17, in dem akademischen Programm zur Friedensfeier, Breslau 1816, von Ellissen in Uebersetzung mitgetheilt a. a. O. S. LXXXV—XCII.

Weise gedenkt, und welche Nicolai[1]) und Hase[2]), freilich aus ganz allgemeinen Erwägungen, für die wahrscheinlichere halten, wenn auch aus anderen als den von ihm vorgebrachten Gründen für richtig halte.

Da, wie wir aus dem durch Dübner klargelegten Stande der Ueberlieferung ersehen, philologisch die Urheberschaft des Nazianzeners in keiner Weise über allen Zweifel erhoben ist, und Ebedjesu's († 1318) doch recht späte Erwähnung eines *liber tragoediae* unter den Werken des Gregorios uns ebenso im Stiche zu lassen geeignet ist, wie desselben Bischofs Erwähnung eines *liber adversus Theopaschitas*, über welches der gelehrte Assemanus, nach Feststellung der Thatsache, dass dasselbe von keinem Griechen oder Lateiner erwähnt wird, nur die Vermuthung zu äussern wagt, es möchten die beiden gegen Apollinarios gerichteten Briefe an Kledonios darunter verstanden sein[3]); so ist zunächst festzuhalten, dass die Angaben des Presbyters Gregorios über des Nazianzeners dichterische Thätigkeit in einer feierlichen Gedächtnissrede enthalten sind, deren stellenweise sehr lobrednerische, die verherrlichenden Prädikate nicht peinlich abwägende Ausdrucksweise bei Ermittelung der Thatsachen zur grössten Vorsicht mahnt. Wenn der Presbyter da rühmt, Gregorios habe sich aller möglichen Versmasse bedient, auch der Form der Tragödie und Komödie, ja fast jeder möglichen Form schriftstellerischer Darstellung, und diese sehr allgemein gehaltenen Ausdrücke durch die Worte *ὑποθέσεις θεοσεβεῖς πανταχοῦ ἐνστησάμενος, ἢ ἀρετῆς ἔπαινον ἢ ψυχῆς τε καὶ σώματος κάθαρσιν ἢ θεολογίαν ἢ προσευχὰς ἢ τὰ τοιαῦτα ἅττα λογογραφήσας ἐμμέτρως* näher bestimmt, so ist uns die vermeintliche Thatsache, dass der gefeierte Redner, der aber doch zugleich, was auch der so wohlwollend und milde urtheilende Ullmann (Greg. v. Naz. S. 200. 201) anerkennen muss, ein recht mittelmässiger

1) Nicolai, Geschichte der griechischen Literatur. Magdeburg, Heinrichshofen. 1867. S. 569.

2) Hase, Kirchengeschichte. Achte Auflage. S. 130, Anm. b.

3) Dass diese Vermuthung eine irrige ist, habe ich Jahrb. f. prot. Theol. VIII, S. 363, Anm. 1 nachgewiesen.

Dichter war, der Verfasser des *Χριστὸς πάσχων* sein müsse, eigentlich vollständig unter den Händen zerronnen. Bedeutend günstiger sind wir in der Beziehung bei Apollinarios gestellt, wir erhalten durch die Alten von Apollinarios als Dichter eine bei weitem höhere Vorstellung. Die Nachrichten lauten freilich etwas von einander verschieden.

Sokrates, etwa im Beginn der Regierung des Theodosius (379—395) in Konstantinopel geboren, zum Rechtsgelehrten und Sachwalter ausgebildet und in seiner Vaterstadt wirkend, schrieb seine Kirchengeschichte nach dem Jahre 428 mit dem ausgesprochenen Zweck (V, 24), hauptsächlich über die Vorgänge in Konstantinopel zu berichten, einmal weil er selbst in der Stadt sich aufhalte, in der er geboren und erzogen, und manches dort miterlebt habe, sodann weil dieselben von grösserer Bedeutung und denkwürdiger seien, als die Dinge, die anderswo geschähen. Daher kommt es denn wohl, dass er III, 16, wo er von den Bestimmungen des bekannten Gesetzes des Kaisers Julianus und den dichterischen Bestrebungen der beiden Apollinarios redet, zu der Thatsache, dass das kaiserliche Gesetz mit dem Tode seines Urhebers schnell in Vergessenheit gerathen sei, nichts weiter hinzuzufügen weiss, als die Bemerkung, dass ebenso auch die dichterischen Werke der beiden Apollinarios verschwunden seien, als ob sie gar nicht geschrieben seien (*τῶν δὲ οἱ πόνοι ἐν ἴσῳ τοῦ μὴ γραφῆναι λογίζονται*). Weit genauer und anschaulicher erscheint der Bericht des Sozomenos, der ebenfalls als Sachwalter in Konstantinopel fast gleichzeitig mit Sokrates wirkte, aber aus einem kleinen Orte in der Nähe von Gaza in Palästina stammte und dort unter Mönchen aufgewachsen war. Augenscheinlich war er durch seine Herkunft aus Palästina, seinen längeren Studienaufenthalt in Berytus und seine Beziehungen zur Heimath über syrische Vorgänge und Personen besser unterrichtet als Sokrates. Er weiss (V, 18) von dem berühmten Laodicener Apollinarios, dem Zeitgenossen der grossen Kappadocier, offenbar aus genauer persönlicher Kenntniss und Nachfrage, viel eingehender zu berichten. Nach der Erwähnung der von Apollinarios herrührenden Bearbeitung

der alttestamentlichen Geschiche bis zur Regierung Saul's in 24 Büchern in der Form des homerischen Epos, theilt er ferner mit: *ἐπραγματεύσατο δὲ καὶ τοῖς Μενάνδρου δράμασιν εἰκασμένας κωμῳδίας· καὶ τὴν Εὐριπίδου τραγῳδίαν καὶ τὴν Πινδάρου λύραν ἐμιμήσατο· καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν,* — und damit legt Sozomenos schliesslich ein für Apollinarios als Dichter überaus ehrenvolles Zeugniss ab — *ἐκ τῶν θείων γραφῶν τὰς ὑποθέσεις λαβών, τῶν ἐγκυκλίων καλουμένων μαθημάτων ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἐπενόησεν ἰσαρίθμους καὶ ἰσοδυνάμους πραγματείας, ἤθει τε καὶ φράσει καὶ χαρακτῆρι καὶ οἰκονομίᾳ ὁμοίᾳ τοῖς παρ' Ἕλλησιν ἐν τούτοις εὐδοκιμήσασιν· ὥστε εἰ μὴ τὴν ἀρχαιότητα ἐτίμων οἱ ἄνθρωποι καὶ τὰ συνήθη φίλα ἐνόμιζον, ἐπ' ἴσης, οἶμαι, τοῖς παλαιοῖς τὴν Ἀπολλιναρίου σπουδὴν ἐπήνουν καὶ ἐδιδάσκοντο ταύτην, πλέον αὐτοῦ τὴν εὐφυΐαν θαυμάζοντες, ὅσῳ γε τῶν μὴν ἀρχαίων ἕκαστος περὶ ἓν μόνον ἐσπούδασεν· ὁ δὲ, τὰ πάντα ἐπιτηδεύσας, ἐν κατεπειγούσῃ χρείᾳ τὴν ἑκάστου ἀρετὴν ἀπεμάξατο.* Nun, schon die Erwähnung der *οἰκονομία* weist uns zum Anfang der mitgetheilten Worte zurück, vor Allem wohl zur Tragödie des Euripides, dem Apollinarios mit Geschick nachahmte, und eine Nachahmung des Euripides ist doch sicherlich der *Χριστὸς πάσχων*, der zwar keineswegs, wie man einigen seiner Verächter, ohne genauere Prüfung der Sache, allzu bereitwillig nachschrieb, ganz oder nur zum grössten Theile aus Versen des Euripides nach Art der Homerischen Centonen zusammengesetzt ist, sondern in seinen 2640 jambischen Versen höchstens zu einem Drittheil mit meistens dem Bedürfniss gemäss veränderten und nur zum kleinsten Theile wörtlich beibehaltenen Versen aus sieben Stücken jenes Tragikers gemischt ist und zwar in der Art, dass, wie jeder unbefangene und den Ernst des Gegenstandes voll würdigende Leser einräumen muss, gerade die gelungensten, kräftigsten und natürlichsten Stellen des Drama's diejenigen sind, wo der Dichter auf eigenen Füssen steht.[1])

Aber auch die dogmatischen Einwendungen Ellissen's gegen Baronius sind hinfällig. Mit den

1) Vgl. Ellissen, Analekten. S. XVI.

Schlagworten von der „monophysitischen Heterodoxie“ des Apollinarios und dem Hinweis auf „das orthodoxe Dogma von den zwei Naturen in Christo“, das „in bündigster Weise ausgesprochen“ sei, ist in diesem Falle noch wenig gesagt. Die Stellen, welche Ellissen anführt, sind alle derart, dass Apollinarios sie ebenso gut geschrieben haben kann wie Gregorios. Als Schlüssel zu den übrigen diene V. 17, wo Joseph von Arimathia Maria mit *δέσποινα, μῆτερ τοῦ διφυοῦς* anredet. Es ist übereilt, in dem Adjectivum *διφυής* sofort die *δύο φύσεις* sehen zu wollen, welche Apollinarios verwarf. Das Wort ist ein dichterisches, dessen zweiter Bestandtheil mit *φυή* zusammenhängt, welches zunächst „Leibesgestalt, Aussehen“ heisst, gelegentlich auch für *φύσις* in der Bedeutung „natürliche oder geistige Anlage“ gebraucht, dann aber auch gleich *φῦλον* „Stamm“ gesetzt wird. Wenn wir dies festhalten, so haben wir volle Uebereinstimmung mit den anderen Stellen, so, wenn Christus V. 1490 *θεόβροτος* genannt wird, oder Maria ihn anredend V. 1535 und V. 1536 sagt: *Ὧναξ, ἄναξ ἄφθιτε, σὺ θεὸς μένων, Μορφῇ τε σῇ συνῆψας ἀνέρος φύσιν* (desgl. V. 581 ff.), oder Johannes V. 1638: *Ἀνὴρ ὅδ' ἐστὶ καὶ θεὸς θεοῦ γόνος*. Alles das konnte Apollinarios ohne weiteres auch sagen.

Nun aber sind Stellen vorhanden, von welchen ich behaupte, dass Gregorios von Nazianz sie nicht hat schreiben können, wohl aber, dass sie eine Besonderheit der Vorstellung enthalten, welche eben Apollinarios eigen ist. An der zuletzt angeführten Stelle erklärt Johannes als den Zweck und das Ziel des Todes Jesu nach göttlichem Rathschluss die Vernichtung des Todes, des Feindes der Menschen, die Tilgung der seit dem Urahn gehäuften Schuld und die Herbeiführung ewiger Glückseligkeit (1650 ff. 1662 *τῶν βροτῶν σωτηρία*). Diese ganze Ausführung erinnert lebhaft an die zuvor schon aus *Περὶ τρίαδος* Cap. 10, p. 381 B beigebrachte Stelle, sowie an Hom. II, p. 1164 AB. Bemerkenswerth scheint mir V. 1642: *Δι' ἧς* (d. i. nach dem göttlichen Rathschluss, *κρίσις*) *ὁ πότμος τοῦ γένους λυθήσεται*, wegen des eigenartigen, echt apollinaristischen Ausdrucks *λύειν πότμον*, dichterisch für *θάνατον* (*K. μ. π.* Lag. p. 110,

18; 111, 19), neben welchem auch *κατάλυσις* (*K. μ. π.* Lag. p. 104, 10), *διαλύειν* (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 12) und *θάνατον ἀναιρεῖν* (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 12, vgl. Hom. IV, p. 1185 C *καθαιρεῖν θανάτου τὸ κράτος*) vorkommt.

Eine eigenartige, für Apollinarios besonders bezeichnende Ansicht ist ferner die zuvor schon mit Berufung auf des Apollinarios *Κατὰ μέρος πίστις* und *Περὶ τριάδος* (nebst einem Worte Dorner's)[1]) ausgeführte, wonach Apollinarios dem Logos Allgegenwart im gesammten All und doch ein eigenartiges Sein im Menschen Jesus Christus zuschreibt. Den ersteren Satz lesen mir im *Χριστ. πάσχ.* V. 2030: *Θεὸν θεόν σ' ὀλύμπιον τὰ πάντ' ἔχει.* Diesen selbst noch einmal nebst dem zweiten, in der Form ungemein an die in der Anmerkung verzeichneten Aussprüche des Apollinarios, sowie auch an das *οὐρανόθεν κατελθών* und *τοὺς οὐρανοὺς μὴ καταλιπών* in der IV. Rede (p. 1180 A) erinnernd, finden wir in Vers 2405—8:

> *Πῶς ἐκ βροτείων αἱμάτων πλάττει δέμας;*
> *Πῶς σὰρξ πέφηνεν ὢν ἄσαρκος πρὶν λόγος;*
> *Πῶς καὶ μένων ὅλος δὲ πατρὶ πρὸς πόλον,*
> *Ὅλος τε παντί, πρός τ' ἐμὴν ἦν γαστέρα;*

Sprechen diese Stellen entschieden für die Abfassung des *Χριστὸς πάσχων* durch Apollinarios, und finden wir ausserdem in demselben noch die schon in den Reden, welche ich aus äusseren und inneren Gründen als höchst wahrscheinlich von Apollinarios verfasst zu erweisen mich bemühte, vorher angetroffene Lehre wieder, dass Maria auch nach Jesu Geburt Jungfrau blieb, so wird die letztere Beobachtung als weitere Bestätigung des gewonnenen Ergebnisses der Untersuchung betrachtet werden dürfen. Maria erzählt ihre Kindheit und die Bewahrung ihrer Jungfrauschaft, offenbar nach dem seit Mitte des 2. Jahrhunderts mehr und

---

1) *Ὁ τοῦ θεοῦ λόγος τὴν θεϊκὴν ἐπὶ πάντα παρουσίαν ὁμοίως διεφύλαξεν, πάντα πεπληρωκὼς ἰδίως τε σαρκὶ κεκραμένος* (*K. μ. π.* Lag. p. 106, 5). — *Πίστευε καὶ παρεῖναι πανταχοῦ κατ' οὐσίαν τὸν λόγον καὶ κατ' ἐξαίρετον λόγον ὑπάρχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ναῷ* (*Π. τριάδ.* c. 15, p. 387 B). Ebenso im Briefe von Jovianus (bei Athan. II, p. 30) und *Π. τρ.* c. 13, p. 386 B.

mehr bekannt werdenden apokryphischen Protevangelium Jakobi[1]), V. 1347 ff. also[2]):

Mich selbst als Kind, durch deines Vaters Fügung wohl,
Verpflegten nicht die Eltern an dem ird'schen Herd,
Nein, aufgezogen in des Tempels Heiligthum,
1350. Wurd' ich und wunderbar von Engelhand ernährt.
Als Jungfrau gab sodann mich einem ehrbaren
Verständ'gen Mann die Priesterschaft zu treuer Hut,
Nicht ohne Gott auch dieses, nein auf sein Geheiss,
Um redlich Zeugniss für mich abzulegen einst
1355. Und zu erzieh'n den wundervoll gebor'nen Sohn.
Denn Jungfrau blieb ich ferner auch, nachdem du mir
Geboren warst, rein steh' ich vor mir selber da;
Du weisst es, dem ja Alles kund und offenbar.

Die sachlich gleichlautenden Stellen aus den Reden sind vorher schon mehrfach erwähnt worden, ich erinnere hier nur noch an Hom. II, p. 1157 B, p. 1160 BC und Hom. IV, p. 1188 C (ὁ ἐκ τῆς Μαρίας γεννηθεὶς κατὰ σάρκα μὴ λυθείσης παρθενίας). Aus der Tragödie gehört zum Erweis des Satzes noch das Wort Jesu an Johannes V. 729: „Mein Jünger, sieh die Mutter in der Jungfrau hier", und die Klage der Maria V. 756 ff. (vgl. V, 888 ff.):

Bleib' ich zur Qual doch heimathlos, verwaist zurück,
Hab' ich doch weder Bruder, Mutter oder sonst
Verwandte, mich zu retten aus des Unglücks Fluth.

Dass hier nicht etwas eigenartiges Neues vorliegt, lehrt schon ein Rückblick auf die vorher angeführte Stelle des Hippolytos. Mit ihm stimmt sein Zeitgenosse Origenes, aus dessen Aussprüchen[3]) hervorgeht, „dass zu seiner Zeit, also in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts, die Anschauung von der Ehe Mariens als einer rein geistigen die überwiegende Majorität für sich hatte". „Für die Verallgemeinerung der Anschauung des Origenes spricht aber hauptsächlich der Umstand, dass sich die entgegengesetzte Anschauung

1) Vgl. v. Lehner, Marienverehrung. S. 93 ff. und besonders S. 223 ff.

2) Ich lasse hier, wo es weniger auf den bezeichnenden Ausdruck ankommt, die Belegstellen in Ellissen's Uebersetzung folgen.

3) Vgl. v. Lehner, Marienverehrung. S. 94—96.

im 4. Jahrhundert nur bei bekannten Häretikern findet". Im Kampfe gegen letztere sehen wir besonders Epiphanios, dessen in einem Sendschreiben an die Antidokimarianiten in Arabien sich findendes Wort[1]) hierher gehört: „Wenn Maria damals Kinder hatte und wenn sie einen Mann hatte, aus welchem Grunde übergab er (Christus) Maria dem Johannes und den Johannes der Maria? Warum übergab er sie nicht vielmehr dem Petrus?" Aus des Epiphanios Sendschreiben geht soviel klar hervor, „dass" — wie v. Lehner a. a. O. S. 103 mit Recht ausführt — „die Anfechtung des immerwährend jungfräulichen Lebens Maria's von ihm als etwas Neues, Unerhörtes, das gläubige Gefühl der Christenheit Empörendes behandelt wird. Seine Darstellung weist offenbar weit hinter seine Zeit zurück und kann unsere oben ausgesprochene Vermuthung nur bestärken, dass schon Origenes im Namen der Majorität gesprochen habe".

Anstoss hat endlich noch das auf das erste im Epilog (V. 2532 ff.) an den Heiland gerichtete Gebet des Dichters um Schutz und Kräftigung wider die Anfechtungen des Feindes folgende Gebet an die gebenedeite Jungfrau um ihre vermittelnde Fürbitte bei dem Sohne (V. 2589) gegeben. In der ganzen Beschaffenheit dieser langen Anrede an die Jungfrau mit den ihr darin beigelegten verherrlichenden Bezeichnungen, insbesondere auch in der Hindeutung auf ihre Himmelfahrt (V. 2573 ff.) und in anderen Einzelheiten glaubten die Benedictiner in ihrer Ausgabe des Gregorios (Vol. II. ed. Caillau, p. 1352 ff. n.) untrügliche Kennzeichen eines weit nach-gregorianischen Ursprungs, wenigstens dieses Epilogs, etwa aus der Zeit des Johannes von Damascus, wenn nicht gar aus dem 8. oder 9. Jahrhundert zu erkennen.[2]) Schon

1) Epiph. Haer. 78, 10. Dind. vol. III, p. 510, 7 ff.

2) Es ist mir, was ich an dieser Stelle nicht unerwähnt lassen will, selbstverständlich wohlbekannt, dass Kirchhoff (in seiner Ausgabe des Euripides, Vol. II, p. X und im Philol. VIII, S. 78 ff.) die Abfassung des „Leidenden Christus" in weit spätere Zeit setzt, als ich im Vorstehenden zu thun versucht habe. Ja Nicolai findet es (Gesch. der griech. Literat. S. 569) nicht unwahrscheinlich, dass Johannes Tzetzes der Verfasser ist, eine Annahme, welche A. Döring in seiner zu Barmen 1864 erschienenen Abhandlung *De tragoedia Christiana, quae*

Dom Caillau bemerkte zu diesen Ausstellungen der Benedictiner, dass noch zahlreichere und überschwänglichere Epitheta der heiligen Jungfrau bereits bei Gregorios' Zeitgenossen Ephräm[1]) dem Syrer vorkämen und „dass auch gegen ihre Schlussfolgerung in Betreff der Himmelfahrt Mariä sich Vieles sagen lasse". Aber warum haben die Benedictiner nicht in des Gregorios' Werken selber genauer nachgeforscht, wo doch der Nazianzener in der Rede auf den Blutzeugen Cyprianus (Orat. XXIV od. XVIII) die Christin Justina in ihrer Noth und Angst vor dem Versucher zur Jungfrau Maria flehen lässt, „dass sie ihr, der in Gefahr schwebenden Jungfrau, zu Hülfe kommen möchte"? Wenn diese Stelle auch nicht streng geschichtlich zu nehmen ist, so lässt sie doch soviel klar erkennen, dass dem Gregorios ein solches Gebet als ganz in der Ordnung vorkam. „Ja, es muss ihm sowie seinen Zuhörern ein Gebet zur heiligen Jungfrau schon so geläufig gewesen sein, dass er

---

inscribitur Χριστὸς πάσχων (vgl. auch desselb. Verf. zwei Abhandlungen im Philol. XXIII, S. 577 und namentlich XXV, S. 226) zu beweisen gesucht hat. Schon Dübner erkannte in dem zweiten Epiloge, V. 2605 bis V. 2610, unzweifelhafte Spuren der Hand des (Johannes oder Isaak) Tzetzes, des Lykophron-Erklärers; aber wenn Magnin darauf die weiter gehende Vermuthung stützte, dass die ganze jetzt vorliegende Fassung der Tragödie, d. h. ihre Zusammensetzung aus drei verschiedenen Dramen (das Nähere in Ellissen's Einltg. S. LIX ff.) wohl von Tzetzes herrühren möge, so glaube ich, da mir die bei dieser Annahme zu Grunde liegende Voraussetzung einer künstlichen Zusammentragung noch nichts weniger als hinlänglich erwiesen zu sein scheint, mit Ellissen dieselbe auf sich beruhen lassen zu dürfen.

1) Ephräm's des Syrers für unseren Zweck überaus bezeichnende, überschwängliche Lobpreisungen der immer jungfräulichen Gottesgebärerin Maria s. bei v. Lehner a. a. O. bes. S. 206 ff. u. 268ff. Der Gedanke an ein übernatürliches Entrücktwerden der Maria von der Erde findet sich, wie v. Lehner S. 243 ausführt, unzweifelhaft schon im 4. Jahrhundert bei Eusebios (obwohl die Stelle angefochten wird oder vielleicht eine andere Deutung zulässt), Epiphanios und in dem den Vorgang der Himmelfahrt bestimmt bezeichnenden und anschaulich ausmalenden, gegen Ende des 4. Jahrhunderts noch bei Lebzeiten des Epiphanios entstandenen Büchlein „Ueber den Hingang Maria's" (v. Lehner, S. 244—253).

es ganz unbefangen in die Vergangenheit verlegen konnte; denn er will offenbar mit der Notiz nichts Neues vorbringen, sondern etwas so Selbstverständliches, wie die Zuflucht zu Gott, insbesondere für den speciellen Fall gefährdeter Jungfräulichkeit. Es ist hiermit also wenigstens für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts auch die andere Seite des fortdauernden Verkehrs zwischen Maria und den Gläubigen, das Beten zu Maria, urkundlich dargethan" (v. Lehner, S. 196). Ich hege kein Bedenken, alle diese Anschauungen auf den die Jungfrau Maria auch sonst in seinen Schriften so ehrfurchtsvoll behandelnden Apollinarios zu übertragen; der Schluss der zweiten Rede (p. 1169 CD), jenes Gebet an die heilige Gottesgebärerin, stimmt mit dem Schlussgebet im *Χριστὸς πάσχων* inhaltlich fast genau überein, und von Apollinarios wissen wir, wie ich früher schon hervorhob, dass er ein *Μαρίας ἐγκώμιον* geschrieben. Mit Recht erinnert Ellissen (Vorrede z. s. Analekten, S. CXXXVII) an den von ihm ausgesprochenen und im Allgemeinen gewiss richtigen Satz, „dass manche religiöse Meinungen und Gebräuche, die erst weit später dogmatisch und liturgisch von der Kirche förmlich sanctionirt wurden, darum nichts desto weniger *in praxi* schon in den ersten Jahrhunderten in der Christenheit so gäng und gäbe sein konnten, dass ihre Erwähnung bei angeblich älteren Schriftstellern, zumal Dichtern, die Kritik noch nicht berechtigt, letzteren deshalb ihr präsumirtes Alter abzusprechen".

Im Anschluss hieran noch einige geschichtliche Andeutungen, die mir im *Χριστὸς πάσχων* enthalten zu sein scheinen. Wenn Johannes tröstend zu Maria sagt (V. 966ff.):

> Glanzvolle Tempel bauen dir die Sterblichen,
> Und zur Erinn'rung des verruchten Mordes wird
> Ein hohes Fest alsbald auf Erden eingesetzt,
> Zum Heiligthum die Stätte Salomon's geweiht: —

so blickt der letzte Vers entschieden auf die glänzenden Bauwerke, mit welchen Constantinus auf Antrieb seiner Mutter Helena die wüsten heiligen Stätten in Jerusalem schmückte (Eus. Vita Const. III, 25; 33ff., vgl. Socrat. I, 13). Beachtenswerth sind auch des Johannes Worte, mit denen er die Schuld

und den Untergang der Juden schildert. Ich hebe nur V. 1673 ff. hervor:

> Den Mördern ist und ihrem ganzen Stamm verhängt,
> Die Stadt zu fliehen zu gerechter Busse für
> Die Gräuelthat, die tückisch sie an ihm verübt;
> Nie sehen sie die Heimath mehr, denn nicht geziemt
> Sich's, dass bei des Erwürgten Grab der Mörder weilt.
> V. 1681 . . . . und nicht bleibt
> Den Elenden der Heimkehr schwächste Hoffnung nur.

Sollte hier nicht ein geschichtlicher Schluss möglich sein? Die Stelle erinnert offenbar an jenes Verbot, das den Juden den Eintritt in die auf der Stätte des zerstörten Jerusalems von Hadrianus angelegte *Aelia Capitolina* untersagte[1]), ein Verbot, das unter Constantinus zunächst dahin ermässigt wurde, dass sie die umliegenden Berge betreten, unter seinen Nachfolgern, dass sie am 10. August zu den Trümmern des Tempels wallfahrten durften, während erst Julianus im Jahre 363 jene Verbote dadurch ausser Kraft setzte, dass er den Befehl zum Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem gab. Da Julianus im Jahre 362 den 17. Juni jenes die christlichen Lehrer von der Erklärung der griechischen Klassiker ausschliessende Gesetz erliess, welches bekanntlich Apollinarios zu seiner dichterischen Thätigkeit veranlasste, so wird der *Χριστὸς πάσχων* wahrscheinlich noch in demselben Jahre, jedenfalls vor dem Jahre 363 geschrieben sein. Uebrigens dürfte endlich vielleicht auch der Umstand besonders auf Apollinarios als Verfasser hinweisen, dass wiederholt (d. h. nicht bloss an der eben angeführten Stelle, sondern auch V. 1712—30) auf die Verschuldung des jüdischen Volkes, seine Verstocktheit und seinen Unglauben hingewiesen wird, da Apollinarios in zwei seiner Hauptschriften, in der *Ἀπόδειξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως τῆς καθ' ὁμοίωσιν ἀνθρώπου* und in der vielleicht etwas früher abgefassten *Κατὰ μέρος πίστις*

1) *Διὸ καὶ μέχρι τῆς σήμερον* — sagt Hippolytos, oder richtiger wohl ein Späterer (s. o. im Text), von den Juden in einem Bruchstück zur Erklärung von Ps. 58, 27 (Migne, Patr. Gr. X, S. 721) — *ὁρῶντες τοὺς ὄρους καὶ κύκλῳ περιΐοντες πόρρωθεν ἵστανται.*

den Unglauben der Juden neben dem der Heiden gebührend hervorhebt und beklagt.[1])

Wenn wir zum Schluss nach einem besonderen Grunde fragen, der Spätere veranlasste, unsere Reden, welche der Jungfrau Maria, der immer jungfräulichen Gottesgebärerin, so rühmend gedenken, gerade Gregorios Thaumaturgos beizulegen, so dürfte sich unschwer ein solcher dafür ermitteln lassen. Gregorios von Nyssa, welcher des Thaumaturgos Leben in derselben Art und in derselben Absicht seinen rechtgläubigen Zeitgenossen erzählte, wie Athanasios das des heiligen Antonius,[2]) berichtet in seinem Werke (Cap. 8 und 9) von einer himmlischen Erscheinung, dessen der Neocäsarienser, noch ehe er sein bischöfliches Amt in seiner Vaterstadt antrat, in der Einsamkeit gewürdigt wurde. Er schaute, nächtlicher Weile über des Glaubens Geheimnisse nachsinnend, zwei himmlische Gestalten, die eine in priesterlichem Gewande und voller Huld im Antlitz, die andere in weiblicher Bildung von übermenschlicher Würde, beide von leuchtendem Glanze umflossen, dessen Anblick er nicht zu ertragen vermochte. Da hörte er, „wie die Gestalten in Wechselrede den Gegenstand seiner Untersuchung abhandelten, wodurch er nicht nur über das wahre Verständniss des Glaubens belehrt wurde, sondern auch die Namen der Gestalten kennen lernte, indem eine die andere bei ihren Eigennamen aufrief. Denn er soll von der weiblichen Erscheinung die Aufforderung an den Evangelisten Johannes vernommen haben, dem jungen Manne (Gregorios) das Geheimniss des Glaubens zu offenbaren; jener aber habe geantwortet, gerne sei er auch hierin der Mutter des Herrn zu Willen, da es ihr angenehm sei". F. A. v. Lehner fasst (a. a. O. S. 194) die Schlussfolgerungen, zu welchen diese Erzählung auffordert, bündig dahin zusammen: „Maria erscheint darin 1) als Himmelsbewohnerin im Allgemeinen, als Heilige; 2) als solche, welche in ihrem himmlischen Wohnsitz von

---

1) Apollin. in Greg. Nyss. Antirrh. c. 25, p. 183. 184. *Κατὰ μέρος πίστις*, Lag. p. 104, 39—105, 7.

2) Ich halte die Schrift mit Hase (Jahrb. f. prot. Theol. VI, S. 418—448) für echt.

den Bedürfnissen der Erdenbewohner nicht bloss Kenntniss hat, sondern auch sich ihrer annimmt; 3) vikarirt sie gewissermassen für ihren Sohn, denn es ist ihr darum zu thun, dass der rechte Glaube verbreitet werde; 4) zeigt sie sich in erhabenerer Erscheinung als ihr ebenfalls dem Himmel angehörender Adoptivsohn, in übermenschlicher Würde, und der Lieblingsjünger beugt sich mit Verehrung ihrem Willen. Sie ist also hier nicht bloss Beisteherin, *advocata*, im Allgemeinen, sie ist Mittlerin, Gehilfin ihres Sohnes an seinem Werke auch vom Himmel aus, wie sie es auf Erden war, ja sie zeigt bereits die erste Spur von ihrer späteren Würde als Königin der Apostel und steht darum schon auf der ersten Stufe zum Throne der künftigen Himmelskönigin". Diese Verhältnisse, welche sämmtlich auch der Vorstellung des Redners in unseren Homilien zu Grunde liegen und fast genau so, wie dort angedeutet, zum Ausdruck kommen, rechtfertigen hinlänglich die Thatsache, dass im Hinblick auf dieselben spätere Apollinaristen diese ihres Meisters Reden, ebenso wie sie, freilich durch andere Erwägungen geleitet (vgl. Caspari a. a. O. S. 121), es mit der *Κατὰ μέρος πίστις* desselben gethan, gerade mit dem Namen des Gregorios Thaumaturgos, des von Maria besonderer Gnade Gewürdigten, versahen und so der Kirche erhielten.



